

Eliza Kendall

Reflexiones sobre
una antibiografía

Ignasi Terradas



UBe

Recerques en
Antropologia Social

Eliza Kendall

Eliza Kendall

Reflexiones sobre una antibiografía

Ignasi Terradas



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

Recerques en
Antropologia Social

© Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
www.edicions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu



Fotografía de la cubierta:
Vista de la ciudad costera de Sunderland. © ilbusca /
iStock.

ISBN: 978-84-1050-195-9

Fecha de edición: 2024

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



Sumario

<i>Presentación</i> , por Raúl Márquez y Sílvia Bofill-Poch.	9
ELIZA KENDALL. REFLEXIONES SOBRE UNA ANTIBIOGRAFÍA	
Prólogo, por Joan Frigolé i Reixach	21
Capítulo 1. La antibiografía: las condiciones sociales del desconocimiento de una persona	25
Capítulo 2. La antibiografía periodística: Eliza Kendall, su noticia y aledaños	33
Capítulo 3. La antibiografía social e intelectual: Eliza Kendall como nota a pie de página, como extremo de una descripción social y como eslabón perdido de un movimiento social. Engels y el cartismo	43
Capítulo 4. La antibiografía económica: el capitalismo marginalista	55
Capítulo 5. La antibiografía romántica en el «Fausto» de Goethe.	61
Capítulo 6. La antibiografía crítica: Marx, la alienación y la crítica de los personajes de la cultura romántica.	71
Capítulo 7. La antibiografía romántica en la poesía de Leopardi	85
<i>Epílogo. El recogimiento de la vida ante la agresión capitalista</i>	93

Presentación

Cuenta Ignasi Terradas que la idea de escribir *Eliza Kendall* le sobrevino de manera fortuita. Pero bien sabemos desde la antropología que pocas cosas ocurren por azar y que, en cualquier caso, todo acto y toda obra deben situarse en su contexto particular si quieren ser entendidos. Y el contexto que envuelve la redacción de *Eliza Kendall* es el de una época en la que los experimentos posmodernos y las variantes del estructuralismo francés se confrontan con enfoques que llamaríamos materialistas. Y, en un ámbito más biográfico, en el que el autor recibe el influjo en Mánchester de la historiografía marxista y de otras corrientes que marcarán su apuesta decidida por el realismo etnográfico. *Eliza Kendall* ilustra todo eso y más.

El libro se publica en 1992, pero su génesis se sitúa a mediados de la década de 1970, cuando Ignasi Terradas se encuentra realizando la tesis doctoral en la Universidad de Mánchester, una tesis dedicada al estudio comparativo de las colonias industriales, bajo la supervisión de Bryan Roberts, y disfruta de la oportunidad de asistir a algunos seminarios impartidos por el historiador E. P. Thompson. Este es el ambiente intelectual específico: el de una crítica hacia las corrientes teóricas excesivamente formalistas por el hecho de centrarse en la búsqueda de modelos abstractos y obviar las realidades empíricas. Obra representativa de esta línea teórica es *The poverty of theory*, del citado E. P. Thompson, publicada en 1978.

Pero la idea de escribir *Eliza Kendall* le surge a Terradas mientras lee *The condition of the working class in England*, de Friedrich Engels, en concreto la edición de William O. Henderson y William H. Chaloner de 1958, que se hizo con el ánimo revisionista de desacreditar las tesis de Engels y que suscitó todo un debate del cual Terradas participaría. Una nota al pie en el libro llamará la atención de Terradas: la breve nota del diario *Northern Star* sobre el suicidio de una trabajadora del textil inmersa en el inhumano sistema de los talleres domésticos (o *putting-out*). De aquí surgirá la idea (que tardará más

de una década en llevar a cabo) de tomar el apunte marginal y transformarlo en el eje y cuerpo de un ensayo y reflexión; de desarrollar el valor metafórico (y no tan metafórico) de la nota brevísima que menciona, de pasada, otra vida aniquilada por el capitalismo industrial, y que Terradas cree que puede explicar, mejor que todas las teorías, un sistema, un tiempo, una sociedad.

El concepto de antibiografía, que Terradas utiliza por primera vez en esta obra, destaca justamente esto: la vida que desaparece sin que parezca importar (tan solo deja una nota en un diario), que no puede ser contada y debe reconstruirse (como pasa con todas las biografías, por otra parte) con meros apuntes marginales. Y que, no obstante, debido precisamente al final cruento y al maltrato que la acompaña, se muestra en especial reveladora y ofrece la clave para comprender el *todo*: un sistema que prima la obtención del lucro y desprecia la vida de las personas, que saca provecho incluso de la producción residual y de los márgenes (que sirven, en realidad, para calcular la utilidad y el valor del resto). El libro explicita el papel de esos márgenes en otro sentido (constituyendo, de paso, toda una crítica hacia los enfoques formalistas), al realizar una inversión epistemológica que pone la nota al pie en el centro y relega la teoría al pie.

Más adelante, y a partir de su experiencia docente en la Universidad de Barcelona y otras instituciones, Terradas reafirmará su apuesta por el realismo etnográfico. El énfasis tiene que ser puesto en las experiencias de vida concretas, no en los agregados estadísticos, en datos y metodologías que trasladan a un segundo plano (u ocultan del todo) la vida de la gente. La *antibiografía* subraya de manera aparentemente paradójica dicha prelación por las experiencias vitales situadas. Nos habla de la significación que tienen todas las vidas, incluso aquellas que son anuladas y no pueden ser contadas. Ilustra, de manera aún más explícita, cómo el sistema capitalista aniquila a las personas, las explota hasta borrar sus biografías, de manera literal.

Eliza Kendall es también un estudio de caso en profundidad, metodología utilizada por el autor en diversas obras y que tiene un papel fundamental en el ámbito de estudio al que ha contribuido de manera decisiva, el de la antropología jurídica. De cómo tiene que ser leído e interpretado un estudio de caso, del valor teórico y heurístico que contiene, da cuenta de forma magistral el Dr. Joan Frigolé en el prólogo que sigue a continuación y que abría la primera edición del libro. Pero querríamos enfatizar que la originalidad que supuso *Eliza Kendall* en el campo de la literatura antropológica se mantiene. Pues si bien los estudios de caso abundan, la mayor parte se construye a partir de

una etnografía (más o menos amplia) y no de una combinación de materiales; y tampoco es habitual que cuenten con el rigor interpretativo y la capacidad de abstracción que alcanza aquí Ignasi Terradas. Al conseguir iluminar todo un contexto a partir de un apunte aparentemente marginal sobre la vida de una mujer joven, trabajadora pobre del escalafón más bajo de la industria textil, nacida en una familia proletaria en un tiempo y espacio concretos..., el autor muestra la fuerza y relevancia del estudio de caso y de un enfoque analítico que se pondrá de moda bajo la etiqueta de «interseccional» (que teóricas feministas como Teresa del Valle o Verena Stolcke —que Terradas lee— habían anunciado, en paralelo o incluso antes de que la noción de género tuviera un gran desarrollo). En efecto, el análisis de Terradas apunta a todo aquello que se cruza en la vida de Eliza Kendall, que determina sus circunstancias biográficas (o antibiográficas, en este caso), su posición subordinada y su desaparición final. Lo cual permite que la obra sea leída en clave de género, de clase y estratificación social, de economía política, etc.

Como decíamos al inicio de esta presentación, no resulta en absoluto fortuita la gestación de *Eliza Kendall*. Tampoco lo es su elección para integrar esta colección de Edicions de la Universidad de Barcelona y representar parte de la obra de Ignasi Terradas, la línea de trabajos que continuó después con publicaciones sobre identidades vividas, derecho, literatura y género o los numerosos estudios de caso que integran su magna obra sobre justicias vindicatorias. Más allá de eso, pensamos que *Eliza Kendall* refleja el humanismo y el compromiso ético que siempre ha mantenido Terradas, un posicionamiento crítico desde el ejercicio intelectual riguroso, entendiendo que el trabajo académico no es incompatible (al contrario) con la concienciación y la reflexión sobre la sociedad que nos ha tocado vivir. Una sociedad que continúa produciendo antibiografías, vidas que aniquila y cuya tragedia no contextualiza ni describe, incomodada, quizá, por lo que estas vidas explican.

RAÚL MÁRQUEZ
SÍLVIA BOFILL-POCH

ELIZA KENDALL.
REFLEXIONES SOBRE UNA ANTIBIOGRAFÍA

UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA
PUBLICACIONS D'ANTROPOLOGIA CULTURAL

ELIZA KENDALL
REFLEXIONES SOBRE UNA ANTIBIOGRAFÍA

Ignasi Terradas

Servei de Publicacions
de la Universitat Autònoma de Barcelona
Bellaterra, 1992

Dirección de la colección de Antropología cultural: Teresa San Román

Editado e impreso por el Servei de Publicacions
de la Universitat Autònoma de Barcelona
08193 Bellaterra (Barcelona)
ISBN 84-7929-262-8
Depósito legal: B. 15.583-1992
Printed in Spain

EDITORIAL

Nos ha parecido necesario hacer algunos comentarios a propósito de algunos libros aparecidos recientemente en esta Serie de Antropología Cultural de la UAB, entre los que se encuentra el que ahora presentamos. Hasta hace poco se ha mantenido una línea editorial que recogía cuatro tipos diferentes de obras con un interés específico para la Antropología en la UAB. En primer lugar hemos intentado hacer llegar a nuestros estudiantes trabajos clásicos de la Antropología que no están traducidos y publicados por parte de las editoriales comerciales por no contar con una demanda razonable en términos de rentabilidad, pero que pensábamos especialmente adecuados desde el punto de vista de nuestra docencia. Ese ha sido el caso de *Los Lugbara de Uganda*, de John Middleton. En segundo lugar, y también con objetivos docentes, intentamos proporcionar a los estudiantes que inician su formación en Antropología Social y Cultural libros especialmente pensados para iniciarles en los distintos campos temáticos de la disciplina, como ha sido el volumen titulado *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*, de Aurora González Echevarría, Ramón Valdés y Teresa San Román. Pero al mismo tiempo hemos querido ofrecer también obras que señalan la actividad investigadora y académica del Área de Antropología Social en la UAB a través de dos tipos de trabajos. Por una parte se trata de obras que refieren a las líneas de investigación de miembros del Área, como pueden ser *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*, de Teresa San Román, o *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*, de Aurora González Echevarría. Por otra parte se incluían aquí volúmenes que pudieran ir recogiendo la actividad intelectual de visitantes a la UAB, como fue el libro de y sobre Adam Kuper con motivo de su visita institucional.

Con el libro de Àngels Pascual *Migració i història personal* y con este de Ignasi Terradas *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, iniciamos una nueva línea en nuestra Serie que trata de poner de relieve las fuertes conexiones de la Antropología con otras disciplinas de las Ciencias Sociales, en estos casos la Sociología y Geografía para el primero y la Historia para el segundo. El libro de Àngels Pascual por el tema y el de Ignasi Terradas por el procedimiento de análisis, ambos en un movimiento constante entre los aspectos macro y microsociales, tan difíciles de relacionar con rigor, nos han ofrecido dos oportunidades espléndidas de mostrar nuestros vínculos y nuestras raíces comunes. Si el eje central de la Serie sigue tratando de representar el trabajo docente y de investigación que realizamos los antropólogos de la UAB, estos dos libros, para los que hemos tenido la fortuna de contar con dos autores de peso intelectual, significan un compromiso en la construcción de las conexiones interdisciplinarias que más valoramos de la Antropología.

ÍNDICE

Prólogo, por Joan Frigolé i Reixach	7
1. La antibiografía: las condiciones sociales del desconocimiento de una persona	11
2. La antibiografía periodística: Eliza Kendall, su noticia y aledaños	19
3. La antibiografía social e intelectual: Eliza Kendall como nota a pie de página, como extremo de una descripción social y como eslabón perdido de un movimiento social. Engels y el cartismo	29
4. La antibiografía económica: el capitalismo marginalista	41
5. La antibiografía romántica en el Fausto de Goethe	47
6. La antibiografía crítica: Marx, la alienación y la crítica de los personajes de la cultura romántica.....	57
7. La antibiografía romántica en la poesía de Leopardi.....	71

PRÓLOGO

Ignasi Terradas ha creído oportuno que un comentario mío a su manuscrito se constituyera en prólogo de este libro. Su punto de partida ha sido el examen de un caso aparentemente marginal para convertirlo en central.

Barrington Moore ha señalado que buscar lo general en lo históricamente único es una forma de abstracción muy adecuada para las ciencias sociales. Descubrir lo general en lo único no quiere decir disponer de toda la información sobre lo único, sino disponer de los conceptos que se han utilizado para explicar el sistema que lo ha producido. Con ello se puede ver lo general en lo único y lo único mismo como general. Y esto es precisamente lo que propone este trabajo, partiendo del estudio de un caso pero no como protagonista de una historia, sino como un pretexto original para señalar los resultados de la actuación del orden social sobre la persona tomada como algo único que da sentido al orden social como algo general.

El caso que ha analizado y explicado Ignasi Terradas es «sistema», es «generalidad» en su especificidad. Cada caso no es el sistema en sí mismo, pero cada caso nos muestra la lógica y el funcionamiento de todo el sistema. Por ello es interesante que el caso sea expuesto por las instituciones del propio orden social. No es la protagonista quien habla de sí misma, son las personas que el sistema ha designado para hablar de y en estos casos las que hablan de lo históricamente único. Eliza no habló, «fue hablada» por otros. El obrero Pilling sí habló y lo que dice es como si substituyera lo que Eliza diría. ¿Qué papel hacen aquí las referencias de Pilling? No ilustran ni constituyen otro caso que permitiría una generalización a partir de diversos casos, abstrayendo y dejando de lado muchos datos en este proceso. El autor no acumula casos porque no es necesario, porque la vía de análisis elegida no es ésta. Lo que hay que ver y buscar es cómo lo general es la materia prima en este caso. Se respeta la especificidad, pero respetarla quiere decir también destacar en ella lo general. Este destacar lo general se hace mediante el uso y la crítica de conceptos del orden social y cultural, su contextualización histórica y su contraste con otros órdenes. Todo esto lleva a ver que el caso de Eliza es central.

La destrucción de Eliza no es una autodestrucción; es la destrucción causada por un orden social. Ese orden es el criminal pero tiende a criminalizar a sus miembros, o a parte de ellos. Resulta muy sugerente el contraste que establece entre la destrucción de la obrera Eliza y la de las heroínas románticas, como la Margarita de Goethe.

Cuando los trabajadores invocan en alguna época o por referencia a alguna época concreta su destrucción colectiva —«nos tendríamos que morir todos o

debiéramos todos cortarnos el cuello y que se queden ellos solos»—, están poniendo de manifiesto lo que es «válido» para casos concretos, aunque generalizando por qué unos se matan y otros no. Todos pueden hacerlo, no como un acto que refleja una socialización, una personalidad, etc., sino como reflejo del propio orden social; es ese mismo orden el que vehicula la muerte, una muerte disfrazada de vida. Un orden social genera aparentemente vida, está relacionado con la vida: «ganarse la vida». Ese orden controla y regula cómo mantener la vida y seguir viviendo, pero mantener la vida no es su objetivo central. Su objetivo central es el beneficio y la vida está subordinada a la obtención de beneficio. Si se permite que la propiedad gane y gane cada día más, los trabajadores ni siquiera se ganarán quizás la vida. La vida, una cierta vida, se mantiene solamente si el orden social es frenado en sus excesos, como pone en evidencia la antibiografía de Eliza.

Terradas enfatiza la importancia de la percepción, descripción y análisis de contextos específicos para la teoría y la comprensión general de una sociedad. En parte coincide con la tradición antropológica de Malinowski, de los particularistas históricos, etc. Intentamos conocer y contextualizar en nuestro trabajo de campo vidas de personas concretas, trayectorias personales concretas. Pero nuestro conocimiento es limitado, fragmentario. ¿Cómo pasar de estas informaciones sobre unas vidas concretas al conocimiento de toda una sociedad o de una estructura social locales? Quizás parte de los datos que tenemos en nuestros diarios de campo son similares a las antibiografías o tienen algo en común con ellas. ¿Qué valor y qué papel atribuir a las «biografías» que realizamos? ¿Cómo interpretarlas desde esta perspectiva?

No tenemos en este caso una «teoría» nativa de persona, ya que Eliza no habla. Sí tenemos una serie de acciones contra su persona, es decir, un proceso de negación y destrucción de su persona. La sociabilidad humana es resaltada a través de su negación, de su ausencia. Al sugerirle al autor que definiera «sociabilidad», me respondió que no era necesario en este caso, ya que la negación capitalista de esta dimensión humana es más sentida que la utopía. Una definición sólo haría referencia a una realidad ideal, utópica en el orden social capitalista.

Las personas aludidas tienen una vida concreta, pero el concepto clave es el de persona, o su negación, y no el de vida concreta. Ello se opone a ciertos puntos de vista dentro de la tradición antropológica, como el de Ruth Benedict y Margaret Mead, por ejemplo, que atribuyen una gran importancia y significación a los detalles de las vidas cotidianas de los individuos.

Ignasi Terradas no diluye la referencia a Eliza Kendall en una historia social de la mujer o de la marginación. Y como él mismo ha puntualizado posteriormente: «Se trata más bien de un proceso inverso: dotar de un nuevo sentido a determinadas generalidades históricas al considerar una y solamente una persona. En esto reside la clave para otra comprensión de la marginación: no como generalidad en sus casos sino como interpretación única de cada caso frente a la generalidad. En la vida única-personalmente desconocida-de una joven trabajadora se nos hace patente la motivación o razón básica de la cultura y sociedad construidas hegemónicamente por hombres occidentales: Economía Política, Liberalismo, Cartismo, Marxismo, Romanticismo... Estas son las “condiciones sociales y culturales del

desconocimiento personal". Son las que nos hablan más directamente de la alienación personal (no de clase o de género) y de la ingente labor cultural comprometida en su mantenimiento y crítica abstracta».

Ignasi Terradas nos hace tomar conciencia de la complejidad social y cultural de nuestra civilización y a la vez ordena esta misma complejidad. Ello consiste entre otras cosas en hacerla más inteligible, sin simplificarla ni reducirla. Reconstruirla sobre unas bases más explícitas y coherentes.

Joan Frigolé i Reixach

CAPÍTULO 1

La antibiografía: las condiciones sociales del desconocimiento de una persona

La presencia de Eliza Kendall en la historia escrita de la civilización occidental se reduce a una nota a pie de página en la edición de Henderson y Chaloner del libro de Engels *La condición de la clase obrera en Inglaterra*¹. Engels la menciona anónimamente y los dos historiadores británicos la citan por su nombre. Se trata sólo de un ejemplo puntual de los desmanes de la productividad marginal del capitalismo en los años 1840². Existen numerosos ejemplos parecidos y la cantidad de vidas humanas sacrificadas por una Economía Política es abrumadora. Tanto es así que, incluso el ponerse de alguna manera de su parte, lleva a destacar todavía más la importancia y la complejidad del sistema que las oprime. Ese sistema y no una vida, cada vida, es el protagonista del razonamiento crítico. Pensemos sobre ello y veamos si es posible y qué sentido tiene invertir ese orden, que ha hecho de la razón económica algo que fácilmente se adelanta y se superpone a cualquier razón personal.

* * *

La pequeña noticia de Eliza Kendall puede parecer de escaso interés como aportación biográfica ante el alud de biografías y autobiografías que durante la

1. W.O. HENDERSON y W. H. CHALONER, eds. (1958), *F. Engels. The Condition of the Working Class in England*, Oxford.

2. Me refiero al producto marginal y a la productividad marginal como conceptos de inspiración ricardiana. Luego, en el capítulo 4, interpretaré a través de una extensión sociológica el concepto de utilidad marginal. El producto marginal se entiende desde la versión neoricardiana como aquél que se elimina si se prescinde de una parte del factor trabajo (o de otro factor-Walras-). Así, el producto marginal baja si el empleo es total.

La noción de productividad marginal implica históricamente la tendencia del capital a prescindir de unidades de trabajo previamente utilizadas y a reestructurar el resto para abaratar así los costes de producción. Y también se refiere al proceso complementario de éste: el de extender una demanda laboral fragmentable cuando el mercado lo favorece. Así, recae sobre las personas un trato de factor de producción cuantificable, eliminable, fragmentable e intercambiable.

misma época se dieron a conocer. Trabajadores, burgueses y rentistas plasmaron sus destinos sobre el papel con abundancia de detalles y conexiones con varios aspectos de la civilización. Esas biografías, aparentemente, podían dotar de intensidad y sentido a un contexto histórico de alcance casi mundial. Sin embargo, poseían un defecto frente al cual la carencia, la insignificancia de la noticia de Eliza Kendall empezaba ya a adquirir un valor. No podía decirse apenas nada sobre ella, pero poseía algo que sobrepasaba el interés de las biografías más completas y sugerentes.

Toda biografía (o autobiografía) intenta ser coherente con las supuestas cualidades o defectos de la persona, con los efectos de las relaciones sociales y con el contexto general de una época o cultura. Los acontecimientos suelen ser tratados dando la sensación de que su protagonista los ha vivido realmente y de la manera como se dice. Asimismo, toda la secuencia biográfica se infiltra de argumentos de causalidad, concatenación y sentido teleológico acordes con «vocaciones», «destinos», «fatalidades», «méritos», etc. Es lo que Pierre Bourdieu³ denomina la «ilusión biográfica». El orden de esa ilusión produce títulos biográficos del tipo «x y su época», «x o tal objetivo o ilusión», «x o tal fatalidad», «x por su importancia social», «x como ejemplo de...», «x reivindicado o criticado», «x a quien ya conocemos, confirmado», «x en su intimidad», etc. Ante tanto orden biográfico realizado a posteriori y con culto a determinadas personalidades y maneras de ser y ante el orden social general para el cual eso tiene sentido, pensemos de momento con una biografía muy escasa y con un entorno tan complejo como restringido, el de una civilización dominada por una sola fórmula económica, la de obtener más valor de cualquier valor.

* * *

Lo que suele entenderse como riqueza biográfica puede manifestarse difícilmente en las biografías (autobiografías) de trabajadores. En parte algunas imitan las narraciones de carácter burgués y aristócrata, otras aceptan demasiado el acotamiento reservado por la cultura dominante a la de los trabajadores. Con todo y tal como ha glosado certeramente David Vincent⁴ son bastantes las que sobrepasan estos límites y nos proporcionan iniciativas sociales y culturales originales.

Pero lo que ya es más difícil es que lo que la civilización en su conjunto sólo puede presentar como carencia, como vacío, signifique algo importante y definitivo para la misma. Me refiero a las condiciones de miseria material y discriminación social de los trabajadores durante un período de gran desarrollo marginal del capitalismo.

3. BOURDIEU, Pierre (1989), «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, nº 2. Bourdieu habla de la «ilusión biográfica» en los términos siguientes: «el hecho de que "la vida" constituye un todo, un conjunto coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de una "intención" subjetiva y objetiva, de un proyecto...».

4. VINCENT, David (1981), *Bread, Knowledge and Freedom*, Cambridge University Press.

¿Cómo narrar biográficamente los vacíos sociales, las destrucciones que impiden la memoria de lo que uno ha podido hacer?; puesto que es posible que se pueda aún hablar de lo que se ha hecho a pesar de que convencionalmente no se tiene como *hecho*, que se pueda aún hablar de lo que se ha pensado o sentido a pesar de que convencionalmente no se considera pensamiento o sentimiento.

* * *

Para conocer una *vida* real y concreta debe subsanarse la razón biográfica convencional. No basta con tratar de compensarla mediante una biografía alternativa. Para ver lo que una convención dominante impide ver, hay que trasladarse a la perspectiva que no se halla dominada ni por la razón ni por la ilusión biográfica. Para entendernos conceptualmente denominaré «antibiografía» a esa parte de vacío o negación biográfica, pero susceptible de revelarnos aspectos importantes del trato que una civilización tiene con las personas concretas. Este reverso aparece precisamente en las vidas menos visibles biográficamente y sin embargo más patentes y significativas en su imposibilidad biográfica, en su antibiografía.

* * *

La antibiografía entendida como la *imposibilidad* de reducción al orden biográfico y al mismo tiempo la *necesidad* de reconstruir o recordar una vida (como personaje, símbolo, actuación, etc.) es algo que nos habla con especial veracidad de la importancia definitiva de una persona para que una civilización posea una cultura: un sentido social y expresivo de la vida humana.

La antibiografía nos revela el silencio, el vacío y el caos que una civilización ha proyectado sobre una persona, haciéndola convencionalmente insignificante. Si recorremos ese trayecto a la inversa, podemos caer en la cuenta de lo mucho que ha tenido que hacer una civilización para alcanzar esa reductibilidad en la vida de una persona.

Porque es mucho lo que la civilización opone a cada manifestación de relaciones personales y que al mismo tiempo nos habla de esas manifestaciones y está pendiente de su existencia, por más oculta e insignificante que pueda parecer. Es el poder de los márgenes en la vida social. Algo sobre lo que reflexionaremos más adelante.

* * *

La antibiografía no escribe la vida de una persona pero nos habla de ella. Nos habla de lo que se hace en contra de su vida, a su alrededor y sin contar con su vida. La antibiografía es un conjunto de producciones culturales y actitudes sociales que promueve a personajes y a símbolos o emblemas a las personas que se tienen por insignificantes, a las personas cuya biografía no merece la pena escribirse porque no puede tenerse por original o significativa.

* * *

Pensemos en un primer recorrido por la antibiografía. Tomemos el libro de Engels como una nota a pie de página en la vida de Eliza Kendall y la civilización occidental de su época como fenómeno antibiográfico. Es decir, tomemos la descripción y el análisis de todo un sistema económico-político como una nota a pie de página en la vida de una persona y tomemos a varias creaciones culturales y relaciones sociales como inconfesadas búsquedas de esa vida personal capaz de imponerse ética y estéticamente por encima de aquel sistema. ¿Qué sentido puede tener algo así? Añadamos más cuestionamientos.

* * *

¿Qué interés puede tener una persona marginada para los impulsos más fuertes y las razones más poderosas de quienes generan públicamente los valores culturales más graves y conmovedores? ¿Qué puede explicar más y mejor la aspiración más insatisfecha de toda una creatividad cultural, las grandes obras reconocidas y los protagonistas celebrados o la aparente insignificancia de una persona desconocida y materialmente aplastada? ¿Puede la historia fragmentaria de una vida apenas percibida revelarnos los aciertos y los fallos de las grandes iniciativas revolucionarias del trato social y de la expresión cultural? ¿Pueden los indicios de una vida marginada decirnos más acerca de toda una época que las más razonadas explicaciones históricas y las biografías más completas? ¿Puede una vida hecha trizas por la fuerza material de unas convenciones sociales poseer la clave que ha inspirado las creaciones de mayor madurez crítica y estética para una determinada época histórica? ¿Puede el gesto desesperado de una persona apenas presentida ir más allá de la razón crítica desarrollada políticamente? ¿Puede una persona oscura, un «paradigma» de la marginación, ser precisamente el foco de atención de las creaciones culturales más obsesivas para su propia época? ¿Puede la historia imperfecta de una persona llegar a constituir la razón más poderosa ante los absurdos legitimados de la vida de muchísimas otras personas?

¿Cual es esa historia? ¿Cómo puede concebirse una respuesta afirmativa a todos esos interrogantes?

* * *

El problema de las grandes ideologías y de los impulsos creativos más vehementes y acuciantes, el problema de su fracaso, su cansancio y su insatisfacción puede proceder de la ignorancia de lo que más se tenía que conocer para tales fines, una persona concreta cuya existencia real supone un verdadero desafío a la razón y al sentimiento más vivos. Se desconoce, se olvida o se distorsiona esta vida personal, muy concreta, y sin embargo se despliega todo un ansia de razonamientos y creaciones imaginativas que no hacen más que rondar y presentir esa existencia marginada.

Normalmente, las vidas marginadas sólo quedan para ilustrar desgracias accidentales o absurdos tan incómodos como artificiales. Nos alcanzan ligeramente a través de algún escalofrío o de alguna noticia de la misma cualidad. Sirven para

despertar un poco más la curiosidad, para denunciar algunos excesos de la economía y de la política, para exigir unas reformas o sanciones más o menos vagas y repentinas, para hacernos dudar de si en esta vida se juega o se lucha.

No es que la marginación de por sí tenga un valor. No estamos hablando de reflejos de la conciencia moral ante la marginación social. Estamos buscando la razón de ser de unas formas de crítica social y de creación cultural que rodean y recaban un tipo de marginación social. Se trata de la marginación generada por los propósitos y acciones que se adueñan con mayor empeño de toda una sociedad. Esta marginación se convierte entonces en la medida del valor de las demás relaciones sociales, puesto que es la que les da vida de forma más *personal*.

* * *

La antibiografía afirma y circunscribe el contorno social de una persona, y en virtud de esa misma tarea, desconoce y se aleja de la realidad personal de la misma. Presiente sus estímulos y situaciones, glosa sus reacciones y sentimientos, pero no sabe quién es. La antibiografía es necesaria para la creatividad cultural, es su principal inspiradora. Viendo cuántas y con qué intensidad y desarrollo son las creaciones antibiográficas de una civilización, la nuestra ahora, nos damos cuenta de que la imaginación más trascendente en apariencia y los valores que pueden parecer más desprendidos de las personas concretas están todos pendientes, presintiendo y añorando unas vidas humanas tan reales como extremas.

La parte antibiográfica no nos lleva al conocimiento real de la vida de una persona, en este caso de la de Eliza Kendall. Pero es la parte que con más insistencia nos hace ver el desafío que para una civilización supone la existencia apenas percibida de una persona así, con las condiciones de vida que esta misma civilización le impone. Así las cosas, la mortalidad de esta persona es a la vez un desafío mortal a la cultura y a las ideologías, a la moralidad y al derecho. Y más concretamente para su época: a la Economía Política y al liberalismo, al romanticismo y al radicalismo, al marxismo y al conservadurismo.

* * *

La historia de Eliza Kendall podría verse como el fracaso de la civilización occidental ante una mujer trabajadora: la inutilidad de su vida tan fácilmente reemplazable y sin embargo la necesidad insustituible de la misma para crear cultura, para dotar a la cultura de valores básicos que la hacen convencionalmente meritória. Y junto con ello, la incapacidad de una civilización para aprovechar la sociabilidad y la habilidad de una mujer cabalmente dotada de esas cualidades que han representado la génesis y el ordenamiento de sociedades enteras.

Pero no vamos a dedicarnos a reivindicar éticamente una persona aniquilada por determinado trato humano. Eso sólo puede hacerse en prácticas concretas. Tampoco vamos a pretender conocerla como persona. Lo que nos proponemos es algo más estrictamente lógico. Queremos hacer ver cómo las condiciones sociales

de la vida de una persona han desarrollado el presentimiento real de ella misma para las creaciones culturales más características de una época y para los fundamentos extremos de la crítica social de esa misma época. Ello sin que se haya conocido a esa persona, precisamente por ser desconocida, muy desconocida frente a la evidencia patente de las relaciones económicas y sociales que la circundaron.

* * *

El desconocimiento personal de alguien como Eliza Kendall, el presentimiento de su existencia a través de personajes y la información de sus condiciones materiales de vida a través de la crítica social han constituido el valor más significativo, la obsesión lógica, en las búsquedas de verdad y belleza que han caracterizado con mayor plenitud a toda una época.

El desconocimiento personal, el presentimiento como personaje y el conocimiento de las condiciones materiales de Eliza Kendall establecieron el soporte marginal del discurso de Engels sobre la clase obrera, de la teoría de la alienación de Marx y de los personajes femeninos que en Goethe o en Leopardi atraen toda una búsqueda estética y nos evocan el verdadero desafío dramático de una vida personal ante la cual el romanticismo es un tenso presentimiento. Eso es lo que intentaremos decir a lo largo de las páginas que siguen.

Si la lógica que tratamos de establecer es correcta, podremos sustituir los sistemas filosóficos de la historia y las recreaciones críticas y estéticas por lo que en realidad serían: presentimientos, desconocimientos y acercamientos materiales a personas concretas, personas que desde un margen otorgan el valor y el soporte a la razón crítica y a la creación cultural.

Habrán sido algunas personas concretas las que, aunque desconocidas, han otorgado, como personajes y como presentimientos, más sentido a las críticas y a los sentimientos que una época exalta como extremos y como fundamentos.

* * *

Con Eliza Kendall difícilmente se caería en alguna «ilusión biográfica». No alcanza razón alguna recrear su destino según obras y decisiones que parezcan concatenadas en una vocación o empresa determinadas. Tampoco vamos a sacar provecho de su escasa y fragmentaria biografía, sino de la parte que denominamos antibiográfica. Y esa antibiografía es todavía más fácil de percibir y de revelarnos sus objetivos o fundamentos por cuanto preserva la marginación y el anonimato real de la persona que la inspira y ante la cual no pretende ni puede comprenderla. La cultura antibiográfica prescinde y sublima atentamente una persona, todo a la vez. Por eso, a la vez que la ignora como persona real, la presiente y la ornamenta desde la incompreensión y la necesidad de su existencia. Para la época que estudiamos podemos interpretar esa contradicción como la que se da en buena parte del movimiento romántico entre el realismo social de sus motivos y la sublimación o idealismo de sus resultados.

La antibiografía de Eliza Kendall aparece en la misma aparatosidad del Romanticismo más obstinado en su lirismo y en la crítica social más atenta hacia los extremos de la sociedad.

* * *

Lo que motivó la noticia pública de Eliza Kendall fue su suicidio. Pero a partir del contexto en que éste se dió, comienza su antibiografía y su papel en la historia de la cultura. La escasa biografía de Eliza no nos habla ni de ilusión de destino ni de ambición educada. Luego, su presencia real en determinado momento histórico nos habla de unos límites que el consumo capitalista de las personas no pudo franquear. Eliza se suicidó con sentido para sí misma y su suicidio también representó un desacato a la inversión, al interés, a la rentabilidad, a la productividad, a los criterios fundamentales de esa desgraciada práctica que sin saber valorar todavía un hogar se llama Economía.

* * *

Así, considerando alguna vida marginal y a partir de un cuestionamiento que también hay que llamar marginal, podemos alcanzar otra perspectiva de la historia de la civilización, del significado de la sociedad como un trato humano cuyo valor es asignado marginalmente y del significado de la cultura como expresión de ideas y sentimientos que en sus momentos más tensos y creativos presiente personas concretas, mucho más que objetos indeterminados o personajes de juego.

Eliza Kendall fue una mujer desconocida. Sin embargo, su aparición en un extremo del libro de Engels, sus datos materiales frente a la valoración que Marx hace de los mismos, precisamente al mismo tiempo, y lo que hubiera significado de revelación ante los personajes de Goethe y Leopardi que tanto la presienten, va a hacer de Eliza Kendall una razón que aparece fugazmente en nuestra historia para desaparecer ambas, dejándonos con una época desgarrada entre presentimientos insatisfechos y personas consumidas, desconocidas y muertas con sus dones de razón y sentimiento.

La antibiografía de Eliza Kendall puede hallarse presente en los trabajos críticos de Marx y Engels y de manera análoga en las creaciones que buscan una liberación frente al mundo convencional en un Goethe o en un Leopardi, tal como veremos más adelante. Marx y Engels suponen la máxima sensibilidad para la creatividad crítica frente a los efectos personales del capitalismo. Sin embargo, su discurso se adapta demasiado a la abstracción e impersonalidad que el propio dominio económico del capitalismo propugna. Con todo, puede pensarse que aunque eso suceda, la necesidad de razón crítica y de acción revolucionaria evocan a la fuerza las personas más pertinentes para esta necesidad, los trabajadores. Análogamente, autores como Goethe y Leopardi aunque parezcan perderse (o encontrarse si se prefiere) en sublimaciones y personajes alienados de las situaciones personales reales, hacen de esa pérdida una reclamación tan liminal como grandilocuente de personas reales.

Podemos imaginar la razón del por qué de ese atractivo que para la cultura romántica ejerció el tema de la muerte de una doncella confrontada con la malicia de la naturaleza y la sociedad. Quizás porque representaba la misma muerte de la esperanza para toda una sociedad. El hecho de que una civilización fuera capaz de tratar a las personas que antibiográficamente había adornado con la mayor esperanza de felicidad, como puras mercancías o medios materiales, significaba una contradicción cultural notable.

* * *

La existencia de alguien como Eliza Kendall o de otra persona presentida aunque no propiamente descrita en esos y otros dramas del Romanticismo no debe interpretarse sólo desde el lado del desconocimiento inherente a un compromiso con la civilización de la época. La creación romántica de la antibiografía significa también, y en ello radica su grandeza poética, una forma única en la historia de destacar lo que esa misma civilización tiene como insignificante y sin embargo la mantiene en vilo. Y aunque se resalte con grandes circunloquios y afectaciones que pueden tenerse como eufemismos de una realidad, esas mismas expresiones quieren decir a la vez la importancia de lo que se oculta y la necesidad de ocultarlo. Quizá por la sensibilidad anversa a la crueldad de la civilización, quizá por una lógica imperativa de la creatividad que busca los extremos para alcanzar los valores más sentidos.

* * *

Una persona puede ser desconocida como tal por múltiples razones. Pero alguien como Eliza Kendall lo fue principalmente por sus condiciones sociales, condiciones que la abocaron a su desconocimiento como persona y a su consumo como utensilio. Ese desconocimiento actuó de margen, remordimiento, inspiración y presentimiento personal para toda una cultura crítica e idealista. La construcción del desconocimiento de personas concretas como Eliza Kendall constituye una clave de la historia cultural occidental contemporánea. Y aunque desde una perspectiva esa construcción sea una tarea negativa, desde otra —aceptando el interés de la antibiografía— es el esfuerzo más notable que una cultura realiza para manifestar de alguna manera lo que su propia destructividad le impide mantener con vida.

* * *

CAPÍTULO 2

La antibiografía periodística: Eliza Kendall, su noticia y aledaños

La reducción de los fenómenos de la vida personal a una noticia periodística es parte importante de la antibiografía y suele tomarse como parte biográfica, cuando a menudo no pasa de ser una metonimia equívoca. Pero también aporta datos, es decir, hechos convencionalmente verificables y valorables. Esos datos tienen un doble carácter: por una parte son antibiográficos, constituyen una reacción social a los avatares de una vida personal. Eso es lo que hace la noticia como hecho social. Luego, son prendas públicas de una persona desconocida. Vamos a considerarlos desde esa doble perspectiva, valorando su significado social, su contenido de vida consumida en una dirección determinada y el constante desconocimiento personal.

Los datos de la vida de Eliza Kendall nos han llegado a través de una noticia de periódico. De un periódico atento a la resistencia y a los infortunios de los seres humanos ante la impunidad del poder de la economía de la época. Ese periódico, el *Northern Star*, órgano del movimiento cartista en Inglaterra, nos narra algunas cosas de la vida de Eliza Kendall como la crónica de un suceso desgraciado. Su noticia encabeza la sección de «Accidentes, Delitos, Instrucciones Judiciales, etc.». Noticia, suceso, crónica: esa es la metonimia que el periodismo suele brindar de toda la vida de una persona, y aún con la mejor de las intenciones reivindicativas, como en este caso¹.

Así comenzamos a conocer a Eliza Kendall, como una noticia. Luego, poco a poco, la conoceremos por los vacíos que ha ido dejando, por lo que sin ser ella misma nos habla de ella, nos la presente y nos la distorsiona, nos la consume y nos la aniquila. La conoceremos con algunos datos biográficos, desconociéndola como persona y veremos hasta qué punto su existencia desconocida ha mantenido en vilo la búsqueda extrema y fundamental de verdad y belleza para toda una época.

* * *

1. La noticia periodística de Eliza Kendall está sacada del *The Northern Star* del 31 de agosto de 1844, columnas de la página seis: «Accidents, Offences, Inquests, etc.». La noticia lleva como titular: «Horrible Case-Suicide from Distress».

Eliza Kendall nació en septiembre de 1825. Creció entre los trasiegos de los astilleros y el comercio fluvial y marítimo que circundaba el trabajo monótono y consuntivo que absorbería a ella y a todos los miembros femeninos de su familia, coser. Mientras su cuerpo crecía y se sostenía en una lucha que pudo aguantar hasta los dieciocho años, su país, Inglaterra, sostenía otro género de lucha contra otros países cuyos preparativos y resultados discurrían por el Támesis, cerca de la casita de los Kendall, en Deptford.

Pero las hazañas de Eliza forman parte de lo que se ha denominado una existencia oscura, una existencia abnegada sirviendo los mínimos detalles de un extenso sistema económico. La parte más pública de la vida de Eliza no se manifestará y propagará hasta haber cumplido los dieciocho años. Será la edad para contemplar y decidir ante una absoluta absorción de la extraversión personal por parte de un cruel compromiso humano para poder subsistir. Será también una madurez definitiva ante grandes proyectos ideológicos e intensas sensibilidades estéticas.

* * *

La noticia nos acerca al lugar donde vivía Eliza. Era un rincón de Deptford, llamado Trenchard Fields («Trencher» en el habla local). Allí se construían, reparaban y desguazaban muchos buques de la marina y el comercio británicos. Cerca del Támesis y con un gran canal de navegación, Deptford representaba un agregado prototípico del imperio industrial británico: grandes empresas de proyección mundial y pequeños antros de inmiseración productiva, hombres que desafiaban los océanos extendiendo un nuevo poder sobre la tierra y hombres y mujeres de todas las edades que apenas podían flotar en su suelo patrio, víctimas de los estragos de ese mismo poder.

El padre de Eliza, Christopher Kendall, trabajaba en un desguace de barcos. El trabajo no era seguro y permanecía temporadas sin él. La noticia nos habla poco del padre de Eliza. Parece que está alejado de los quehaceres de sus hijas, pero sin que ello fuera algo para hacerse notar en aquella situación.

La madre de Eliza había muerto cuando ésta cumplió los quince años. No sabemos a qué se dedicaba. Lo más probable es que cosiera camisas como sus hijas. Tampoco sabemos de qué murió. La situación de la familia parece que tampoco pedía extensión en la noticia de su madre.

* * *

Eran cuatro hermanas. La mayor, Jane, había nacido cinco años antes que Eliza. Cuando las cosas se pusieron muy mal para toda la familia, Jane sostenía que Eliza se mostraba aún, con dieciocho años, «animada y rebosante de vida». Esos dieciocho años de Eliza coinciden con un período de «crisis» de la expansión económica británica. Su padre pierde el trabajo, pierde ocho chelines semanales (el alquiler de la casa costaba cinco chelines semanales) y sólo las dos hermanas mayores siguen trabajando.

Esta «crisis» era el éxito del sistema de *putting-out* o de sub-contratación de trabajo y producción, porque los subcontratados recibían el impacto más absoluto sin poder elegir ninguna otra reconversión, descapitalización o inversión alternativa de trabajo y capital. Se producía menos empleo, menos remuneración del mismo, más rendimiento de la producción marginal todavía contratada y más encarecimiento de las utilidades de subsistencia para todo el mundo. De esta manera, el trabajo marginal continuaba asegurando el valor de la producción en medio de bancarrotas, desempleo y depreciaciones de todo lo que no se podía reconvertir.

* * *

Así entramos en el año 1844. Un año decisivo para Eliza Kendall y para todo un esfuerzo político e ideológico que llevaba años desplegándose ante la creciente dictadura de los intereses económicos.

En agosto de 1844 la familia Kendall se hallaba prácticamente sin trabajo y sin su consecuente remuneración. La comida escaseaba y Eliza ni se atrevía a consumir la que debía compartir con el resto de la familia. El racionamiento tuvo que hacerse cumplir rígidamente. Dispusieron comer algo de desayuno y reducir la comida y la cena a una merienda que se tomaría a las seis de la tarde. Así, la familia Kendall empezaba a cumplir escrupulosamente con la moral malthusiana: reducir su capacidad para vivir y reproducir la vida para no ofender el proceso de acumulación de capitales.

* * *

Las cuatro hermanas solían coser en casa todo el tiempo. Después de que el padre fuera despedido del trabajo, menguaban también los encargos para coser. Había entonces trabajo para una o dos personas, nada más. La mitad de la familia sobraba para producir y consumir.

Cuando las cuatro hermanas trabajaban, lo hacían cosiendo camisas bastas confeccionadas con tejidos de saldo. Por cada una de ellas cobraban cinco cuartos de penique, aunque a veces les encargaban otras de mejor calidad a tres peniques la pieza. Así, lo que cosían normalmente era ropa que debía comprar la gente pobre. Al declararse la «crisis» esta gente era la que más perdía su capacidad para consumir, entonces personas como las Kendall que producían marginalmente para ese consumo marginal eran las que de manera más absoluta se quedaban sin trabajo y sin recursos. Pero la productividad marginal de la familia Kendall ofrecía más oportunidades para el capital. Veámoslas.

El contrato con los proveedores obligaba a estas cosedoras a adquirir por su cuenta la pasamanería. Su pago debía sustraerse de la remuneración futura. Entonces no quedaba otro remedio que el de obtener préstamos empeñando las mismas camisas. El endeudamiento se apropiaba así todavía de más valor marginal. Como Marx atestiguaría casi al mismo tiempo, el endeudamiento de subsistencia y de crédito a corto plazo revelaba álgidamente la lógica más perfecta del capitalismo, casi un ideal. Ideal que se realizaba en los márgenes más groseros de la subsistencia y la agonía humanas.

En un día de trabajo duro cada una de las hermanas Kendall podía producir unas ocho camisas de mala calidad. Este ritmo representaba al cabo de la semana un ingreso de cuatro chelines por persona. Piénsese que si solamente se ingresaban unos ocho chelines por semana —al trabajar sólo dos cosedoras— la «crisis» que obligaba a prescindir de tres personas en una familia de cinco, exigía al mismo tiempo disponer de cinco chelines para el alquiler y reducir los gastos de alimentación a una cuarta parte de la cantidad que se disponía en tiempos de pobreza normal.

* * *

Los ingeniosos proveedores de las hermanas Kendall eran el señor y la señora Norman. Él era un recaudador de impuestos jubilado. Se dedicaba a comprar ropa en un almacén londinense y en principio la destinaba a un taller de confección de la misma ciudad en el que trabajaban unas doscientas muchachas. La señora Norman se hacía cargo de alojarlas en una especie de pensión en Keating's Lane en el barrio de Bermondsey. Pero no todas las trabajadoras vivían en esa pensión y trabajaban en aquel taller.

Hay que decir que en conformidad con la lógica de externalización de los riesgos del capital y de éste para con las personas, el taller era dirigido por el señor Norman y era propiedad del mismo almacén londinense al que se dirigía como comprador de materia prima. Los salarios de las trabajadoras del taller eran pagados por los propietarios del almacén que a su vez compraban la ropa una vez confeccionada en el mismo. El matrimonio Norman desempeñaba así una tarea intermedia dentro de la lógica del *putting-out* capitalista.

Pero como los ingresos de los Norman dependían de la diferencia entre la venta de la ropa confeccionada en el taller y su compra previa al almacén, el mismo trato de *putting-out* o externalización de riesgos y usufructos del capital se extendía más hacia abajo. De ello se encargaba la señora Norman. Ésta obtenía piezas para ser confeccionadas fuera del taller. De esta manera cobraba directamente los salarios que los dueños del almacén hubieran pagado a las empleadas del taller y retribuía con unos salarios todavía más bajos a las cosedoras que encontraba para este trabajo. Esas últimas pagas eran la «subsistencia» de familias como las Kendall. La lógica de la productividad marginal se desdoblaba y extendía a los extremos de la humanidad, tratándola como un factor sobrante y decisivo para determinar el valor de toda la masa de la producción. Por sobrante decía lo que valía la producción: cuántas personas y de qué manera estaban de más para mantener las relaciones de mercado. Y era decisivo en la determinación del valor según su propia productividad marginal, siguiendo la lógica ricardiana de la renta, la que la economía irá profundizando a lo largo de su historia práctica e ideológica.

* * *

El verano de 1844 había comenzado mal para Eliza. Sin que sepamos por qué y con quién, tuvo un altercado con otra mujer y terminó en un juicio. ¿Fue acaso con

la o con una señora Norman? ¿Con una comadre, una compañera, una competidora en la obtención de ropa basta? No lo sabemos. El caso es que Eliza obtuvo una sentencia desfavorable. El coste del juicio debía correr a su cuenta. Tres chelines. No obstante, el juez «en atención a sus condiciones de vida» le otorgó quince días de plazo para pagarlos. Esa cantidad representaba unos cinco días de trabajo duro que ahora no podía conseguir.

El catorce de agosto Eliza recibía la visita de un policía que le notificaba que si el miércoles siguiente, el día veintiuno, no pagaba los tres chelines, iría a la cárcel. Además de esa amenaza, había otro problema. Sabido es que en su trabajo algunos gastos corrían a su cuenta y por adelantado. Para ello había que obtener pequeños préstamos con empeño. Eliza había empezado esta vez substrayendo una pequeña cantidad del dinero preparado para el alquiler de la casa (cinco chelines por semana) para pagar los costes del juicio. Pero con la falta de trabajo y su correspondiente remuneración, no podía reintegrarlo. Entonces obtuvo que le confiaran el aderezo de unas camisas y de momento las empeñó para recuperar el dinero substraído del alquiler. Pero, ¿qué haría después de seguir puntillosamente las maniobras crediticias? Mientras, la hermana mayor había pedido a su vez un chelín de préstamo al casero para impedir que Eliza fuera a parar a la cárcel.

* * *

El día veinte, martes, un día antes de expirar el plazo de la multa bajo amenaza de cárcel, se personaba el casero en el hogar de los Kendall. Reclamaba el alquiler de dos semanas, diez chelines, más el chelín que hacía unas dos semanas había prestado a Jane. El propietario se marchó diciendo que volvería cuando estuviera de regreso el padre. Eliza y su otra hermana, Mary Ann, empezaron a temer entonces la reacción de su padre. Por algo sería. Jane no sabía cómo salir del atolladero. De momento, Eliza y Mary Ann optaron por evadir la presencia de su padre, sin saber qué hacer después.

A las cuatro de la tarde de ese mismo martes Eliza y Mary Ann se dirigían hacia Londres en busca de trabajo. Para entrar en Londres desde Deptford se pasaba cerca de Greenwich. El río se hallaba repleto de navíos de guerra y destacaban los edificios del Almirantazgo británico con las riberas ajardinadas entre éstos y el Observatorio. Pero ese paisaje evocado por Turner y por varios grabadores y pintores de la época no reflejaba el paisaje de la mente de aquellas muchachas. Ellas mismas se movían más cerca de los canales de navegación, de los espacios yermos entre el hacinamiento y el deterioro urbanos y de las calles y callejuelas que parecían desembocar únicamente en la oficina de algún señor o señora Norman.

* * *

De repente necesitaban por lo menos la producción de cinco días. Para salir del atolladero pensaron quizá en la obtención y nuevo empeño de más ropa. Esa huída

hacia adelante podía parecer buena a un hábil financiero, pero las hermanas Kendall no estaban en condiciones de alardear con trucos de rentabilidad capitalista.

Jane salió también para Londres a buscar trabajo unas dos horas antes que ellas. Regresaría a su casa a las cuatro de la tarde, enterándose entonces de la ausencia de sus dos hermanas. Pasadas algunas horas, y al ver que no regresaban, Jane decidió salir en su busca. Pero después de recorrer los sitios habituales no las halló. Regresó sin noticias a las nueve de la noche. Estaba muy cansada y se acostó.

Un poco más tarde llegaban Eliza y Mary Ann. No entraron en la casa. Esperaron que se hiciera el silencio y se acostaron en el suelo del patio que se hallaba detrás. Era la primera vez que dormían «fuera de casa». Aquella noche de verano se les acabó a las cinco de la mañana. Eliza se incorporó y propuso a Mary Ann un paseo por el Grand Surrey Canal.

Abandonaron el pequeño jardín de su casa. Desde el interior, su padre pudo ver la espalda de Mary Ann cuando doblaba la esquina de Trenchard Fields. Christopher Kendall sabía que sus hijas actuaban así para evitarlo.

El padre de Eliza aparece con la debilidad de un cómplice. Forzando la responsabilidad de sus hijas ante los comerciantes, usureros y caseros y compadeciéndolas ante un tribunal que se ocupa del suicidio de una de ellas. La política de esa paternidad no pudo ir más allá de una vana acumulación de salarios en el mismo hogar y de un celibato acorde con la pobreza y la insolvencia. Las hijas de Christopher Kendall permanecieron en casa dependiendo de una relación contractual que las dispuso con un margen elástico de la producción.

* * *

Llegaron al canal y empezaron a pasear por el margen que se había construido para hacer de muelle de las embarcaciones más grandes. No era frecuente ver pasear gente por allí y menos en aquellas horas. Aquello no eran los parques del Támesis. Un trabajador que se dirigía a unos astilleros cercanos se percató de aquella pareja. Le llamó la atención ver a dos muchachas paseando muy de mañana a lo largo del muelle solitario.

Mientras iban paseando, Eliza le dijo a su hermana que estaba decidida a entregarse a la policía para ir a la cárcel, puesto que ya no había otro remedio. Mary Ann escuchaba a su hermana sin saber qué responderle.

* * *

Después de haber paseado durante algo más de una hora, se pararon frente al puente de Deptford. Eran las seis y cuarto de la mañana del veintiuno de agosto de 1844.

John Cowan, aquel trabajador de los astilleros seguía observándolas de lejos. Todavía le quedaban algunos minutos para entrar a trabajar. Súbitamente aquel paseo ya se había transformado en otra cosa.

Eliza, sacándose un pañuelo y tapándose la cara con él, se había lanzado al mismo centro del canal. El agua discurría bastante por debajo del borde del muelle

y Mary Ann se abalanzó desde allí. Aún flotaba un pedazo de la larga falda de Eliza. Quiso agarrarla, pero se iba tan lejos y tan aprisa que llamando a su hermana con un grito, se arrojó para asirla.

John Cowan salió disparado hacia ellas, se sumergió en el canal y consiguió agarrar a Mary Ann cuando su cuerpo ya se acercaba al fondo. Con bastante esfuerzo logró izar aquel cuerpo medio desmayado hasta el alto muelle. Volvió a sumergirse para rescatar a Eliza. Pero no pudo conseguirlo. Agotado, alcanzó la superficie con la ayuda de algunas personas que habían oído los gritos de una y otro.

Pronto, Mary Ann volvió en sí, se dió cuenta de lo ocurrido y echó a correr hacia el canal. Pero fue retenida. Luego, la policía la custodiaría y la llevaría a la estación de Rotherhite.

A las seis y media, la misma hora en que acababa de ocurrir la tragedia, Jane se levantaba. Al ver la ausencia de sus hermanas, preguntó a su padre por ellas. Éste le dijo que las había visto salir de la casa hacía ya más de una hora, habiendo pasado la noche fuera. Jane tuvo el presentimiento de que «algo grave» podría haberles ocurrido. En eso, llegó corriendo una niña y le contó lo sucedido en el canal. Sin dar los nombres, Jane lo supo todo.

* * *

El cadáver de Eliza fue rescatado después de dos horas de dragado. Ahora sí que su rostro parecía reflejar con más fidelidad el sufrimiento de tantos días. Faltaba un mes para que Eliza cumpliera los diecinueve años.

Las circunstancias de la muerte de Eliza obligaron a celebrar un juicio. Allí se manifestó todo lo que la gente del lugar podía decir ante su caso. Poco y certero. El proceso de instrucción tuvo lugar en un cuarto de la taberna local, el mismo día después de su muerte. Mary Ann declaró con mucha dificultad. Su voz resultaba casi inaudible para la audiencia.

Cuando el forense preguntó a Jane si conocía el motivo del aparente suicidio, la hermana de Eliza sólo respondía «no sé». Después de que otras preguntas obtuvieran la misma respuesta, un miembro del jurado le preguntó: «Si tal como dices, vuestro padre ha estado sin trabajo, ¿cómo os las habéis arreglado para manteneros?». Ante esta pregunta, que evidenciaba la soledad y el socorro fraterno de aquellas muchachas, Jane ya no dudó y fue respondiendo a todo explicando lo que hasta aquí ya conocemos.

La acción suicida de Eliza contó con la única solidaridad real para toda una época: la ternura incondicional de una hermana y el esfuerzo desesperado e inútil del obrero que vela.

* * *

Por su parte, Christopher Kendall declaró que no había estado encolerizado contra sus hijas. Que si habían tomado dinero prestado debía ser realmente por

alguna circunstancia apremiante. Que el carácter de sus hijas era excelente y que hubieran podido ser unas buenas criadas en casas particulares, pero que nunca habían podido hasta ahora redimir sus prendas empeñadas. Que trabajaban sin cesar en un círculo vicioso de deudas, empeños y amenazas. Que sus ayunos eran más frecuentes, que todo empeoraba...

El siguiente lunes se reanudó el juicio. Bastó esta segunda sesión para llegar a las conclusiones. El jurado afirmó que las ganancias de las cuatro hermanas no eran suficientes para subsistir, ya que los precios a que vendían las camisas eran ridículos. Suponiendo que trabajaran las cuatro hermanas intensamente toda la semana, podían llegar a ingresar dieciseis chelines por semana. Cinco de los cuales se gastaban en el alquiler del *cottage*. Esta vez, para poder pagar el alquiler habían tenido que recurrir al empeño. Y ya estaba el empeño que normalmente precedía al trabajo de confección, el de la misma ropa o su pago por adelantado según las exigencias del intermediario y según si las mismas cosedoras tenían que adquirir pasamanería. En realidad, si las hermanas trabajaban todo lo que podían, sólo podían disponer en activo de entre una tercera y una cuarta parte de lo que ganaban nominalmente.

Si el padre trabajaba y cobraba sus ocho chelines semanales, la situación era ya de subsistencia sin necesidad de recurrir a los ayunos extraordinarios, se volvía al estado de pobreza «normal». Pero se había producido algo excesivo. Un extremo que parecía fuera de cualquier expectativa un poco razonable. Así lo dió a entender el jurado cuando concluyó: «La difunta se ha suicidado mientras se hallaba en un estado propio de la locura². Lo menos que puede hacer este jurado es denunciar la práctica cruel de los traficantes de ropa basta de Londres de emplear a jóvenes cosedoras con unos salarios tan bajos que imposibilitan la misma subsistencia».

* * *

La noticia de Eliza Kendall no nos informa de lo que ella pudo decir alguna vez frente a todo lo que iba sucediendo. Pero sí que podemos imaginar fácilmente los silencios inherentes a sus circunstancias. Los silencios de la fatiga, de la vana condescendencia de patronos y caseros, de la imposibilidad de vivir sin un trato extenuante, todos los silencios hasta el silencio final, el de callar todas las voces en un ahogo de la bondad y la razón.

El último silencio de Eliza fue claro y virtuoso como ninguna de las expresiones que el Romanticismo tuvo para con lo que halló de indignante en el capitalismo. Recordemos el último gesto de Eliza Kendall. El que fue hecho —otro dato— a las seis y cuarto de la madrugada del veintiuno de agosto de 1844. Lo hizo al decidir acabar con su vida. Se sacó un pañuelo y se cubrió la cara con él. De esta manera, como en una ejecución, afrontó la asfixia final. Murió después de haber ocultado su rostro al contacto oscuro, sucio y sofocante del agua del Grand Surrey Canal y lo ocultó también a algo más. Quizá al menosprecio de los que consumie-

2. La fórmula «acceso o estado de locura» era normalmente pura formalidad en la declaración forense.

ron su existencia, a la falsedad de los personajes que pretendían evocarla, al margen de algún libro que llegó a reivindicarla, a la solidaridad incapaz de salvarla y a los ideales ajenos a su experiencia de vida.

* * *

Ante la historia, Eliza Kendall parece haber muerto con un gesto de pudor frente a los abusos, las pretensiones y el embrutecimiento de una época, la de los orígenes de la civilización occidental contemporánea. Una civilización con proyectos y realizaciones que han hecho ocultar el rostro a más de una Eliza. Y ese gesto se ha ido repitiendo una y otra vez frente a las inmiseraciones de la codicia y los esperpentos de los negocios rastreros que caracterizan a una civilización que se deja dominar por una sola fórmula económica, la de obtener más valor de cualquier valor.

* * *

CAPÍTULO 3

La antibiografía social e intelectual: Eliza Kendall como nota a pie de página, como extremo de una descripción social y como eslabón perdido de un movimiento social. Engels y el cartismo

En su libro sobre la condición de la clase obrera inglesa, Engels considera primero la situación del proletariado de las fábricas y de los devaluados talleres artesanales. Finalmente, en el extremo de la descripción y de los capítulos destinados a la misma, pasa a observar «una sección de trabajadores londinenses que merecen nuestra consideración en razón a la extraordinaria barbaridad con la que son explotados por la codicia adinerante de la burguesía. Me refiero a las modistas y cosedoras»¹.

Una especie de paradoja moral aborda a Engels al tratar ese trabajo: «resulta curioso el hecho de que precisamente los artículos que sirven para el adorno personal de las mujeres de la burguesía impliquen las peores consecuencias para la salud de las trabajadoras».

Engels calculaba en unas quince mil las jóvenes empleadas directamente en talleres de confección en la ciudad de Londres. Utilizando artículos de prensa, informes parlamentarios y médicos, así como sus observaciones personales, Engels describe las condiciones de ese trabajo marginal y sus consecuencias físicas y morales.

En base a los informes médicos, Engels destaca el proceso de degradación física de estas muchachas de catorce a veinte años, aproximadamente. Alguien como Eliza Kendall no hubiera tardado en sucumbir a los síntomas: embotamiento, pérdida de apetito, dolores en la espalda, en los hombros y en las caderas, muchas migrañas... Los informes médicos son prolijos en la observación de las consecuencias de estos tipos de trabajo: curvaturas de espalda, desviaciones de la columna, deformaciones en los hombros, flaccidez, delgadez, ojos llorosos y con escoceduras, miopía, resfriados frecuentes, dificultades respiratorias, pérdida general de la capacidad pulmonar, partos —si los alcanzaban— con secuelas de morbilidad y mortalidad para madres e

1. «The Remaining Branches of Industry», en ENGELS, F. *The Condition of the Working Class in England*, London, 1969.

hijos... En todo eso coincidían varios médicos interrogados por una comisión del Parlamento británico. Su conclusión era la de que «no podía inventarse un método de vida mejor concebido para destruir la salud y procurar una muerte precoz».

Tan aprovechada unas veces, como sobrante otras, así era la vida de esas trabajadoras. La descripción de Engels nos la sitúa en los extremos heroicos del capitalismo, en el máximo altruismo sirviendo la lógica del capital y en la máxima excedencia, como si su presencia y condiciones no tuvieran que ver en absoluto ni con la devastación ni con el aprovechamiento de las iniciativas capitalistas. Y al mismo tiempo, esta marginación era la responsable de la máxima renta diferencial de las inversiones y de la máxima distinción de clase de las personas.

* * *

La antibiografía social de Eliza Kendall puede reducirse a la paradoja de la necesidad de lo sobrante. Una fórmula se adueña de las prácticas económicas y produce esa paradoja en los extremos del sistema creado por esa misma fórmula, la de extraer valor de cualquier valor. Entonces la vida de unas personas llega a quedar absorbida por una tensión extrema: se es consumido al máximo como necesidad productiva y se es retribuido al mínimo como gasto y como estorbo. (Cómo no va a estorbar lo que se está destruyendo?)

* * *

Engels nos describe también el papel de los intermediarios en los trabajos de esas mujeres. Sus datos sobre los salarios y los precios coinciden con los expresados por Jane Kendall. La medida de las retribuciones en el área de Londres venía dada por las de la casa de trabajos forzados de Saint Pancras. Sus administradores eran unos librecambistas radicales. En consecuencia, creían que había que retribuir a sus internos de tal manera que se acogieran al trabajo exterior peor pagado o que se mantuvieran trabajando para satisfacer una mínima aspiración de vida. El resultado de esa política era el de hacer bajar las retribuciones del exterior hasta el mínimo que se pagaba en los trabajos forzados y mantener estos trabajos con un excedente de empleo permanente.

De esta forma a la amenaza del paro se sumaba la del trabajo forzado. Ambas hacían caer los salarios. El capitalismo defendía la reducción de sus costes con una elaboración política minuciosa de sus márgenes. Las características marginales del mercado de trabajo eran la base para calibrar la mentalidad que podía dilatar esa manera de procurar riqueza.

La puesta absoluta del trabajo en el mercado quería decir todo eso². Con ello culminaba la historia esencial del capitalismo como la de la puesta más absoluta en el merca-

2. *The Great Transformation* (Boston, 1957), de Karl Polanyi continúa pudiéndose considerar la versión más antropológica (de significado comparativo histórico y mundial) de la transformación capitalista occidental. Es Polanyi quien la fundamenta en el absolutismo de esos tres mercados, el de la tierra, el del dinero y el del trabajo.

do de la tierra, el dinero y el trabajo. Para que casi toda la tierra fuera objeto de compraventa fue necesario obligar a vender por la fuerza. El endeudamiento, las desvinculaciones y las privatizaciones se encargaron de ello. Para que casi todo el dinero fuera también objeto de compraventa también tuvo que forzarse a obtenerlo o a deshacerse de él: impuestos, intereses, redenciones. Y para que el trabajo fuera objeto de mercadeo en su casi totalidad se forzó a venderlo en las mejores y en las peores circunstancias y condiciones de trato humano. En las mejores para satisfacer la lógica de la productividad y en las peores para satisfacer la lógica del ahorro y de la rentabilidad. Así se favoreció la creatividad técnica y la destrucción de vitalidad humana a un mismo tiempo.

* * *

1834 es una fecha clave en la historia de Inglaterra en lo que respecta a la instauración del mercado de trabajo. Antes de 1834 existía una ley de pobres que evitaba el trabajo forzado y proporcionaba subsidios locales. Pero la burguesía recelaba de las limosnas diciendo que generaban pereza, escasez de mano de obra y una multiplicación malthusiana de la población indigente así protegida. Por esas razones se diseñó una nueva ley para los pobres. A partir de 1834 se decretó su cumplimiento. Se cancelaron las ayudas o limosnas a los pobres que derivaban de impuestos locales y se crearon las casas de trabajo forzado.

En las casas de trabajo forzado se procuraba separar a los hombres de las mujeres —aunque fueran casados o más especialmente si lo eran— para hacer frente a la advertencia malthusiana sobre la fecundidad de la pobreza. Al mismo tiempo se les remuneraba en especie y en metálico de la manera más baja posible con tal de hacer más respetables las condiciones de los demás trabajos y una disciplina despótica remataba un régimen de restricciones materiales.

A partir de 1837 la oposición a esta nueva ley de pobres se hizo sentir particularmente en Lancashire y Yorkshire, donde el desempleo se presentaba masivamente en fábricas y casas al impacto de crisis cíclicas que por paradoja con la realidad humana se han llamado de «sobreproducción» o de «exceso de oferta».

El mercado «libre» de trabajo ofrecía de esta manera una mezcla de trabajo forzado, empleo fluctuante, subcontratación, caída de salarios reales, beneficios muy coyunturales y pérdidas absolutas. Toda esa parte «libre» engendraba un menosprecio de personas que afectaba tanto a la burguesía como al proletariado. En determinadas situaciones unos y otros valían menos que la promesa de un pago o de un cobro, que una perentoria necesidad de comprar o de vender...

Pero existía la convención cultural de que había que defender ese mercado «libre» de trabajo y negociación por encima de todo. Los medios más inmediatos eran los mismos que los utilizados para defender el mercado «libre» entre Inglaterra y otras naciones, el librecambio con su inevitable vanguardia militar. Así, todo el norte de Inglaterra fue ocupado por el ejército británico bajo el mando del general Napier. Éste, en su represión del movimiento cartista, exclamaba: «Desgraciados! Qué poco conocen lo que es la fuerza física!». Ésta representaba la invención que con más contundencia se desarrollaría gracias a la propia tecnología industrial. La

ignorancia de las armas y el saber de la miseria caracterizarían la estigmatización que la burguesía haría de los pobres³.

* * *

El mercado «libre» de trabajo se imponía a la fuerza. El capitalismo como convencionalismo social actuaba a partir de entonces con una lógica implacable. El sometimiento político y el trato de desperdicio fijaban la relación de ricos a pobres. En 1829 una publicación de Filadelfia «abogada del librecambio» llegó a definir el salario como la limitación del poder del obrero para alcanzar a dar trabajo a otros y para adquirir los productos de su propio trabajo en competencia comercial. La fijación del salario no sólo debía observar la disminución de los costes de producción, sino que también debía obstaculizar la movilidad social, el cambio de clase. El clasismo como hecho cultural acompañaba al clasismo como consecuencia de decisiones económicas⁴.

El clasismo se creaba política y culturalmente a la vez que económicamente. De tal manera que a las ideas de movilidad social podían oponerse las de casta. Así, el trabajador y el marginado se hallaban en un escenario en el que por una parte podían empobrecerse siempre más y en el que podían aspirar a sobrevivir mejor por otra. Ambas cosas en completa independencia de sus opciones morales y de sus creaciones de expresión y trato personal, en menosprecio de sus personas reales.

* * *

El Estado como organización burocrática y policíaco-militar no cesaba de crecer para no haber de intervenir directamente. Para actuar como fuerza de disuasión, control y congraciamiento. «La fuerza, el fraude y la buena voluntad» capitanearían ya la acción política tal como Gladstone proclamaría más tarde. Si la representación de la buena voluntad y del fraude flaqueaba, la fuerza hacía su aparición, tanto para asegurar el dominio de los mercados exteriores como las condiciones del mercado interior que exigían el trato humano que hemos referido⁵.

3. Patricia Hollis ha propuesto una antología representativa de esta situación: *Class and Conflict in Nineteenth-Century England. 1815-1850*, Londres, 1973. Vase también David Vincent, *op.cit.*

4. «The Free Trade Advocate and Journal of Political Economy. Laissez-Nous Faire», Philadelphia, 1829, Biblioteca Británica.

5. Sobre el crecimiento del Estado en el apogeo del liberalismo puede consultarse: SPENGLER, Joseph J. «The Role of the State», en *The Tasks of Economic History. A Supplemental issue of the Journal of Economic History*, Sup. VII, 1947; BARTLET-BREBNER, J. «Laissez-Faire and State Intervention in sixteenth Century Britain», en *The Tasks of Economic History. A Supplemental issue of the Journal of Economic History*, Sup. VIII, 1948; TAYLOR, Arthur J. *Laissez-Faire and State Intervention in Nineteenth-Century Britain*, Londres, The Economic History Society, 1982; SUPPLE, B. «The State and the Industrial Revolution, 1700-1914», en CIPOLLA, C. (ed.), *Fontana Economic History of Europe*, vol. III, 1973; DORFMAN, J. «The Principles of Freedom and Government Intervention in American Economic Expansion», *The Journal of Economic History*, vol. XIX, nº 4, 1959; HOBBSBAWM, E. *Industry and Empire*, Londres, 1968 (capítulo 12); LUBENOW, W.C. *The Politics of Government Growth: Early Victorian Attitudes toward State Intervention, 1833-1848*, Newton Abbot, 1971; DEANE, P. *The First Industrial Revolution*, Cambridge, 1965; KITSON CLARK, G.S.R. *An Expanding Society: Britain, 1830-1900*, Cambridge, 1967.

El poblacionismo al servicio de los intereses económicos es una de las causas más importantes del menosprecio de las personas en la civilización occidental contemporánea. Porque Occidente ha juzgado el incremento de población como una dinámica necesaria para producir ganancias económicas y a la vez como un efecto irracional de la pobreza. Es decir, que, por una parte, el aumento de población ha sido la variable necesaria para desarrollar la producción, el mercado y las rentas, tal como Ricardo expresó en su teoría de la renta. Al aumentar la población se incrementa la demanda de productos, la fuerza de trabajo, los precios, los rendimientos marginales que explican en parte la subida de los precios, los beneficios y todo ello sin cesar si sigue creciendo la población. De aquí que la lógica de la rentabilidad capitalista y de su mercado expansivo presuponga el crecimiento de la población.

Pero, al mismo tiempo, una población crecida en una lógica de mercado y de inversiones rentables hace que sea tratada como una masa de consumidores abundantes, adaptables o inadaptables, escasos, eventuales o persistentes a una oferta, como una masa de productores y factores de producción, circulación y reserva de ambos procesos y como una masa a veces necesaria, a veces con sobrantes y a veces con tratamientos prioritarios no directamente rentables como pueden ser los bélicos, los ideológicos o los burocráticos.

* * *

Teorías económicas como la ricardiana, restos de poblacionismo desarrollado por regímenes absolutistas e ideologías poblacionistas basadas en la prioridad del trato bio-lógico sobre el trato socio-lógico han confluído para cimentar la idea y la práctica de una humanidad-masa frente a una asociación de personas. La utilidad de esa masa de población se ha visto cuestionada cuando parte de la misma no ha obedecido a los requerimientos de elasticidad y eliminación por parte del mercado de orientación rentable. Entonces los derechos de la riqueza han prevalecido sobre los derechos humanos y el tratamiento de la población ha sido en calidad de masa incómoda o detestable. En esta situación las morales religiosas y las políticas sociales han coincidido en representaciones de responsabilidad y aislamiento individuales frente a anteriores morales de solidaridad y aprecio personales. También se ha considerado que los individuos eran siempre deudores de las instituciones según perspectivas idealistas del Estado o de la Sociedad. Pero estas mismas instituciones habían tenido que defender su legitimidad según ideas de participación y representatividad genuina. Por ello, el desarrollo de la política como ideología ha supuesto una percepción moral de lo hipócrita.

La masificación de las personas y el clasismo son la otra cara del culto a la personalidad y a la libertad individual. Unas y otras dependen de la construcción política y económica de la clasificación élite-masa. Algo consustancial a los conceptos capitalistas de contrato, negocio, empresa y productividad. Esa percepción de los seres humanos como masa define el trato capitalista y depredador que ha prevalecido bajo pretextos liberales, socialistas y conservadores en la civilización occidental.

* * *

En 1842 los empresarios de la Liga contra las leyes proteccionistas del trigo se pusieron de acuerdo para rebajar los salarios y presionar «competitivamente» para conseguir importaciones más baratas de trigo, con la «justificación» de que los obreros, en vez de pedir el mantenimiento de sus salarios pedirían el abaratamiento de sus alimentos al gobierno. Puestos así, frente al hambre y a unas cuantas patatas, sometidos por la lógica del liberalismo más consecuente, muchos obreros optaron por algo inadmisibles para la patronal y el gobierno, resistir. De esta manera se inició una huelga que fue reprimida y perseguida con medios militares, policíacos, administrativos, legales, ilegales y propagandísticos.

* * *

La vida de Eliza Kendall coincide con el desarrollo y la represión del movimiento cartista en Inglaterra⁶. El cartismo pedía libertades y representaciones democráticas a la vez que, habida cuenta de la política salarial y laboral en general, instaba al reconocimiento explícito y legal de la población obrera, de sus necesidades y organizaciones reivindicativas. La respuesta burguesa al cartismo fue brutal. Su principal valedor fue el mismo ejército que ocupó los distritos industriales en dilatadas campañas de represión.

En la primavera de 1842 el parlamento rechazaba la segunda petición cartista. La habían firmado 3.317.702 personas. Pedía que toda autoridad capaz de legislar y gobernar, procediera de la delegación popular. Nadie debía quedar excluido de la capacidad para delegar. Decía que la población de Gran Bretaña e Irlanda sumaba 26 millones de habitantes y que apenas algo más de 900.000 habían votado en la constitución del último parlamento. Y que aún así, el fraude y la intimidación habían prevalecido en las elecciones. Que además toda la gente que se hallaba desposeída de sus derechos políticos se encontraba también oprimida por impuestos que servían para sostener guerras «cruels y caras para suprimir la libertad» hechas por y para personas que recibían la desaprobación general de la población. Que en Inglaterra, Irlanda, Escocia y Gales había miles de personas muriéndose a causa de muchas privaciones. Que la política prevaleciente era «de hecho una violación de los preceptos de la religión cristiana». Que mientras su Majestad recibía diariamente 164 libras con 17 chelines y 10 peniques, miles de familias obreras sólo disponían de tres peniques y cuarto por cabeza y por día. Que el parlamento no daba muestras de querer reducir los gastos del Estado, los impuestos o mejorar la condición de los trabajadores. Que la represión policíaca era la única respuesta de una «minoría irresponsable para poder

6. Recordemos que el suceso o noticia de Eliza Kendall apareció precisamente en un periódico cartista, el *Northern Star*. Para la información e interpretación del cartismo he utilizado el libro de Patricia Hollis ya citado, la propia versión de Engels y la de JONES, Gareth Stedman: «Reconsideración del Cartismo», en *Lenguaje de Clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, 1989. Dice Jones: «Si 1839 demostró la insuficiencia de una concepción del cambio político heredada de los radicales, 1842 demostró la incapacidad del radicalismo para obtener ventajas de un nuevo tipo de lucha» (p. 159), y «en 1842 se puso de manifiesto la disonancia entre el intento de aplicar una estrategia radical y un movimiento de composición casi exclusivamente obrera que cada vez se abstenía más de ejercer toda presión que no fuera la de la fuerza sobre la opinión de la clase media...».

oprimir y empobrecer a la mayoría». Que además había que sostener por fuerza a una Iglesia que consumía nueve millones de libras al año y que obtenía muy poca fe del pueblo británico. Que la condición de ser propietario para ser parlamentario debía tomarse por «irracional, contraria a la necesidad y los antiguos usos de Inglaterra». Y que debía acabarse con el «tráfico político secreto», sustituyendo las influencias, el patronazgo y la intimidación por el sufragio universal respetuoso para cada voto.

Así pues, el cartismo unía las reivindicaciones de la libertad política a las de la libertad y seguridad personales ante la impunidad de la extorsión y opresión que la población trabajadora experimentaba con singular exacerbación.

* * *

Los acontecimientos de 1842 hicieron que el cartismo y el sindicalismo se extendieran simultáneamente, aunque ello no implicaba una colaboración sistemática y explícita entre ambos movimientos. El cartismo buscaba más bien una solución política dentro del régimen parlamentario establecido. Por eso, bastantes cartistas eran partidarios de un programa de carácter cívico sin objetivos dependientes de la clase social. Esa concepción dividía a los cartistas hasta el punto que sus líderes se vieron obligados a formular diversas críticas internas.

El cartismo quería mantenerse fiel a los ideales democráticos desarrollados entre Montesquieu y Tocqueville. Creía que unas elecciones democráticas basadas en el sufragio universal libre y representativo podrían alterar sustancialmente la legislación. Y que ésta podía cambiar las convenciones económicas y el trato social. Creía que la democracia evitaría una legislación clasista y consecuentemente ni el gobierno ni la burocracia podrían amparar iniciativas de carácter clasista.

En cambio, las asociaciones obreras se formaban según criterios de una estricta resistencia a la ofensiva patronal de 1842, conocida también como *Plug Plot*.

Engels sintetiza ambas trayectorias en su prospectiva particular. La cuestión social aparece mejor resuelta en un futuro inmediato por la estrecha colaboración entre un movimiento político democratizador y un sindicalismo de sólida resistencia. Pero a partir de 1844 el marxismo desconfiará ya definitivamente del movimiento democrático pluralista después de las continuas derrotas obreras ante la impunidad de la política realista.

* * *

Los parlamentarios conservadores vieron por lo general en el cartismo como reivindicación del sufragio universal un claro atentado contra la propiedad privada y sus privilegios: «Creo que el sufragio universal sería fatal para todos los fines que justifican la existencia del gobierno, y para los que evitan las aristocracias y otras cosas. El sufragio universal es abiertamente incompatible con la mera existencia de la civilización. En mi concepción la civilización se basa en la seguridad de la propiedad...»⁷.

7. Macaulay y lord Abinger, en Patricia Hollis, *op.cit.*, p. 223 y ss.

Esta visión del cartismo como un movimiento revolucionario supone por parte de la burguesía conservadora una exigencia que cuadrará perfectamente con la opción marxista. Ambos verán, en su contra y a su favor, que sólo la liquidación del régimen de propiedad privada en la producción puede conseguir los objetivos de la justicia democrática.

«En qué extraña situación se hallaría este país si aquellos que no tienen propiedad tuvieran una voz preponderante en la legislación! Esos infelices no tienen en cuenta que el primer objetivo de la sociedad civilizada es el establecimiento y la preservación de la propiedad y la seguridad de la persona». Así se expresaba lord Abinger en 1842 ante el jurado constituido para reprimir la huelga general de agosto y septiembre que se extendió por el norte de Inglaterra. El resultado de la ofensiva del Estado inglés fue de 1.500 encarcelamientos y 79 deportaciones.

* * *

En la descripción de Engels, Eliza Kendall ocupa el último tramo del proletariado⁸. Viene a ser el término de las «otras ramas de la Industria», el punto final de la narración de las condiciones de vida y trabajo del proletariado inglés, antes de pasar a considerar, en otro capítulo, los movimientos reivindicativos de los trabajadores.

Después de haber dado una noticia puntual de la vida y muerte de Eliza Kendall y de otras trabajadoras en condiciones similares, Engels puede resumir el significado global de la condición de la clase obrera. Sin ello le hubiera faltado ese margen

8. Fue en noviembre de 1842 cuando Engels llegó a Inglaterra. Su estancia duraría 21 meses. Allí estuvo parcialmente ocupado en la fábrica de tejidos de algodón Ermen & Engels, de Manchester. Pero su mayor esfuerzo estuvo dedicado a la obtención de información y a las reflexiones que darían lugar a *Las condiciones...*

Cuando Engels se dispone a estudiar la vida de los obreros ingleses es ya un autor polifacético y entusiasta. Ha escrito poemas, epigramas, teatro, críticas, sátiras, música, dibujo... Cree en el progreso de la libertad y se enfrenta también con el reto de un segundo Fausto: «Quisiera por lo menos alcanzar en parte la tarea que Gutzkow se había impuesto: el verdadero "segundo Fausto", aquel en el que Fausto ya no sería egoísta, y se sacrificaría por la humanidad, que no se ha escrito todavía».

El movimiento de la «joven Alemania» trata de poetizar algunas apariencias de belleza —«las situaciones y relaciones sutiles»— y criticar las apariencias de grosería, pero para Engels (1839), quien en principio había confiado en ese movimiento, ese es precisamente el atolladero del segundo Fausto. Una ciénaga de expresiones sublimes aliadas del desamor cuando hay que enfrentarse con el sufrimiento y la rebelión social.

Las condiciones... aparecen como alternativa. Allí, encontramos por lo menos la presencia de esas «pobres muchachas» explicada en sus condiciones materiales de vida. Explicada frente a las pretensiones moralizantes y redentoras del poder y la riqueza y frente a los límites de los movimientos democráticos post-revolucionarios.

El nombre de Eliza Kendall aparece en una nota a pie de página. Se trata de la nota que W.O. Henderson y W.H. Chaloner introdujeron en la página 239 de su edición de la obra de Friedrich Engels, *La Condición de la Clase Obrera en Inglaterra*. Es curioso haber hallado la primera referencia sobre Eliza Kendall en este libro y en esta edición. El propósito de la mayoría de las notas establecidas por Henderson y Chaloner era demostrar que Engels exageraba, tergiversaba o que servía premeditadamente a una falsa interpretación de la historia de la industrialización inglesa. La empresa de los dos historiadores británicos puede considerarse un fracaso ante cualquier lector dispuesto a comprobar las fuentes de Engels.

que da el valor justo y completo de todo el conjunto: «Tal es la condición del proletariado de las manufacturas inglesas. En todas direcciones, vayamos por donde vayamos, nos encontramos con graves carencias permanentes o temporales, y siempre con la desmoralización que surge de la misma condición de los trabajadores; en todas las direcciones se produce una lenta y segura degradación y finalmente destrucción de seres humanos, física y mentalmente. (Puede esto durar por mucho tiempo? No puede y no podrá. Los trabajadores, la inmensa mayoría de la nación, no lo soportarán. Veamos lo que nos dicen acerca de ello». A partir de esta cita empezará Engels a considerar el movimiento obrero.

* * *

Pero Eliza Kendall ya no dijo nada más. Su andar se detuvo en estas últimas páginas de Engels sin alcanzar el capítulo de las reivindicaciones y de los movimientos obreros. Quizá se detuvo por desesperación o quizá también se detuvo a tiempo. Todas las mujeres como ella sólo contaban con la compasión de algún familiar o de alguna compañera, pero apenas les podía alcanzar la solidaridad de clase social.

Eliza pasó sus últimas horas con su hermana. Fue una noche de vela y temor a la que siguió un amanecer quedo y luego roto. El auxilio de otro trabajador llegó inutilmente. Todo ello ha quedado como preludeo para contar la historia de una lucha de reivindicación en aquel mismo país y como final de toda la lógica y la práctica que la Economía Política ha podido dar de sí.

* * *

La previsión de una muerte voluntaria no significa la exclusión de una lucha personal contra la criminalidad institucionalmente amparada. El inconformista o revolucionario más activo podía acabar ocultándose con toda la razón ante la sociedad, tal como Eliza Kendall escogería.

Richard Pilling hablaba así ante el tribunal que en 1843 le acusaba de liderar localmente el movimiento cartista: «Tengo unos cuarenta y tres años. Ayer noche se me preguntó si tenía sesenta. Pero si me hubiera conservado tan bien como otros, en vez de aparentar sesenta, aparentaría unos treinta y seis. Fui tejedor manual desde la edad de diez años en 1810...»⁹. Siguió narrando su vida hasta llegar a los cuarenta años. Por entonces se hallaba casado, con tres hijos, y trabajaba en una fábrica con una retribución que coincidía algunas semanas con la otorgada en las casas de trabajos forzados, seis chelines y seis peniques. Recordemos que los ingresos de la familia Kendall, de las cuatro hermanas, alcanzaban, en el mejor de los casos, 16 chelines por semana. Cuando trabajaba el padre en el desguace, ganaba ocho chelines, algo más que Richard Pilling en la fábrica.

9. Patricia Hollis, *op.cit.*, pp. 293-298

A partir de 1840 la patronal se moviliza para conseguir hacer bajar sus costes laborales. Contando con que el librecambio consiga realmente la baja de los precios del trigo y de la alimentación en general que se supone que debe consumir la clase obrera, empezaron a bajar los salarios nominales. Así lo experimentó Richard Pilling: «conspiraron todos juntos —si hay una conspiración por un lado hay una conspiración por otro». Por entonces trabajaba en Stockport y tomó la decisión de trasladarse a Ashton. Allí se conservaban todavía los salarios. Pero pronto bajaron allí también. Tenía esposa y siete hijos. Dos de ellos ya trabajaban. Ingresaban una libra, once chelines y tres peniques. El alquiler costaba tres chelines, la cocina un chelín y seis peniques, el vestir dos chelines y seis peniques, la libra se ajustaba a la alimentación necesaria. La reducción salarial decretada por la patronal les significó perder dos chelines y seis peniques. Es decir, el gasto equivalente al poder vestir.

Pero siguió otra reducción: un chelín y tres peniques. Y todavía se anunció otra. Entonces se respondió con la huelga¹⁰. Richard Pilling la apoyó: «Y si se me halla

10. Éstas y otras cuentas tan claras no han dicho demasiado a los historiadores que han generado el debate sobre «el nivel de vida en la Revolución Industrial Británica». Debate que adolece de varios abusos de interpretación: el sesgo estadístico producido por la gran proporción de salarios de trabajadores estables y cualificados en el cálculo de los salarios medios para todo el proletariado (en Lindert y Williamson); la imposibilidad de traducir cuantitativamente las causas y los efectos que hacen de una condición de vida algo éticamente valorable (reconocida por Lindert y Williamson entre otros); la sobrevaloración cualitativa y cuantitativa de la sociedad rural previa al período de la «Revolución Industrial» y la desconsideración de los efectos humanos de ésta en Irlanda (algo que Joel Mokyr advierte) y en otros países vinculados comercialmente con Inglaterra; la tentación continua de establecer equivalencias reales entre ingresos nominales y «calidad de vida»; la desconsideración del consumo de oportunidad y del contexto social también como «coste de oportunidad» en el contexto social de vivencia compulsiva; la realidad completa de los procesos migratorios (cuestión aludida por Joel Mokyr); el seguimiento del consumo y precios de productos como el té, el azúcar, el tabaco y el mismo trigo, menos significativos —como la sal y las patatas de los Pilling— de los márgenes de subsistencia. En definitiva, se trata de varios sesgos producidos por los datos estadísticamente significativos y por una ideología económica obsesionada por la relación ingresos-gastos que descuida los contextos jurídicos, políticos, sociológicos, psicológicos y sanitarios que definen necesariamente en un sistema de valores las condiciones de vida de una población.

Para seguir ese debate puede leerse TAYLOR, Arthur J. *The Standard of Living in Britain in the Industrial Revolution*, Londres, 1980; WILLIAMSON, J. G. & LINDERT, P.H. «English Worker's Living Standards during the Industrial Revolution. A New Look», *The Economic History Review*, vol. XXXVI, nº 1, febrero, 1983; CRAFTS, N.F.R. «English Worker's Real Wages During the Industrial Revolution: Some Remaining Problemas», *Journal of Economic History*, vol. XLV, nº 1, marzo, 1985; WILLIAMSON, J.G. & LINDERT, P.H. «English Worker's Real Wages: Reply to Crafts», *Journal of Economic History*, vol. XLV, nº 1, marzo, 1985; MOKYR, Joel, «Is there Still Life in the Pessimist Case? Consumption during the Industrial Revolution, 1790-1850», *Journal of Economic History*, vol. XLVIII, nº 1.

El origen específico de la huelga fue la decisión del empresario Rayner de Ashton de reducir hasta el 25% los salarios nominales. Ese anuncio dio como respuesta una asamblea de obreros, cartistas y no cartistas, que decidió que si se producía la nueva reducción hasta el 25% cesarían de trabajar hasta que se les pagasen los salarios completos anteriores. En esta petición no se mencionaba para nada la Carta. Rayner desistió en su intención junto con otros empresarios, pero algunos no lo hicieron. Entonces una vez que esos últimos establecieron la llamada «reducción competitiva», la compulsión marginalista hizo que se extendiera la decisión tomada por unos pocos. Richard Pilling afirmaba que «si no hubiera sido por esa última lucha, creo firmemente que algunos miles de personas hubieran perecido de hambre».

John Rule ha concluido: «Fueron los recortes salariales rotativos que afectaron a distintos grupos de trabajadores en 1840 los que produjeron la acción industrial que se alineó con el segundo levantamiento cartista de 1842» (*The Labouring Classes in Early Industrial England*, Londres, 1986, p. 335).

culpable por haber hecho todo lo mejor a favor de los intereses de los que amo, todavía me alegraré de que mi quehacer haya evitado una reducción que hubiera sido pernicioso para mucha gente». En seis semanas de huelga no se produjo ningún atentado contra la propiedad en Ashton-under-Lyne. Sin embargo el atentado contra la vida de los trabajadores hacía una mella considerable. Antes de la huelga el hijo mayor de Richard Pilling, que tenía diecisiete años, contrajo aparentemente la tuberculosis. Hay que decir «aparentemente» porque en ningún momento recibió asistencia médica. Perdió su empleo. La familia redujo entonces sus ingresos a dieciséis chelines por semana. La salud de este hijo iba de mal en peor. Como los demás sólo podía comer patatas y sal. Alguien fue a pedir una botella de vino para alentar esa salud ya moribunda. Fue a una casa acomodada de Ashton que practicaba la filantropía. Pero la limosna fue denegada porque no querían dar nada a unos artistas. La muerte apareció pronto.

«Señores, mi hijo murió antes del comienzo de la huelga; y tal fue el sentimiento de la gente de Ashton hacia mi familia que pudieron reunir cuatro libras para su entierro».

Muriendo su hijo, habiéndosele reducido los ingresos en un 25%, Richard Pilling decidió apoyar y propagar la huelga. Esta decisión iba aparejada con la que el pudor puede suscitar ante la vida impuesta por la burguesía, con la que eligió Eliza Kendall: «Señores del jurado, les debo reconocer y confesar que antes que vivir otra reducción del 25%, hubiera terminado con mi existencia. Ésa era mi intención».

* * *

En su declaración ante el jurado Richard Pilling se refirió a la posibilidad de acabar con su vida ante la opción burguesa dos veces. Admitió esa posibilidad con franqueza y contundencia: «Estuve veinte años trabajando como tejedor manual y luego diez en una fábrica, y digo sin vacilar que durante todo ese tiempo he trabajado doce horas al día con la excepción de los doce meses durante los cuales la patronal de Stockport no me ha empleado. Y cuanto más tiempo y más fuerza he vertido a mi trabajo, más y más pobreza he ido sufriendo año tras año, hasta que al final, estoy casi acabado. Si los patronos hubieran aplicado esa reducción hasta el 25% hubiera terminado con mi vida. Eso antes que matarme de trabajo en una fábrica de algodón doce horas al día y comiendo sólo patatas y sal».

Además de equiparar con toda claridad su resistencia con su posible suicidio, Richard Pilling identificaba su lucha en relación con unas condiciones materiales muy precisas y que puede manifestar a través de toda su experiencia personal, no con unos objetivos abstraídos de las condiciones reales de vida y vinculados a quehaceres impersonales y formales: «Haya sido lo que haya sido para otros, para mí ha sido una cuestión de salario. Y digo que si el señor O'Connor ha hecho de ello una cuestión cartista, ha hecho maravillas para que se extendiera por Inglaterra, Irlanda y Escocia. Pero para mí ha sido siempre una cuestión de salario y de jornada de diez horas». La lucha de Pilling fue para mantener una subsistencia y un

mínimo de dignidad en su consecución diaria, no consideró objetivos o pretensiones políticas de formalidades democráticas. Si hubo una subversión en su elección no tenía otro significado que éste: «Los patronos han conspirado para matarme, yo me he organizado para mantenerme vivo».

Richard Pilling no estuvo solo ni en su resistencia social ni en su resistencia personal: «Tengo una mujer vigorosa —una mujer buena, una mujer querida— una mujer que amo y aprecio, y he hecho todo lo que he podido para resistir las reducciones en los salarios, evitando así que ella y nuestros hijos vayan a parar a la casa de trabajo, ya que detesto la beneficencia parroquial. Lo que quiero es el salario. Quiero ser independiente de los demás y ése es el principio de todo inglés honesto».

* * *

CAPÍTULO 4

La antibiografía económica: el capitalismo marginalista

Otro monumento de la antibiografía es el constituido por la práctica y la lógica de los extremos en el crecimiento capitalista. Es lo que crea un condicionamiento social más absoluto con respecto a las personas involucradas en tales extremos. Ello es independiente de las ideologías y las actitudes liberales, socialistas o conservadoras que a lo largo de la historia del capitalismo han tratado de transformarlo. Su lógica marginalista se ha impuesto como práctica y hasta cierto punto también como teoría.

La condición marginal de las cosas y de las personas ha atraído algunas perspectivas de representación de valores. Así, la Economía Política ha desarrollado la idea de utilidad marginal y la Sociología la de la marginación como proceso de elaboración social y cultural. El marginalismo económico ha entendido que la utilidad subjetiva —apreciada marginalmente— era la medida del valor de todo objeto o servicio que aparece en una sociedad. Que la utilidad marginal, la valoración útil en los límites del uso de un objeto, era la clave del valor que en general dicho objeto representaba. El extremo subjetivo de utilidad confería además valor a todo el resto anterior. Allí donde todavía podía percibirse alguna utilidad por parte de algún individuo, allí radicaba la construcción más objetiva del valor, allí se fijaban los límites y se confundían con los orígenes de la concepción de lo útil.

* * *

No es casualidad que la Economía Política, precisamente, hubiera desarrollado una teoría marginalista¹. En su período clásico ya surgió el concepto de producción marginal en un sentido análogo. El pensamiento económico no ha podido eludir, aunque en forma abstracta e impersonal, la idea de que el valor de un conjunto

1. Para la historia de la concepción de la utilidad marginal en la Economía Política puede leerse: HOWEY, R.S. *The Rise of the Marginal Utility School*, Lawrence, 1960; KAUDER, E. *The History of Marginal Utility Theory*, Princeton University Press, 1965.

depende de la parte mínimamente absoluta del mismo, de la parte que posee tanto mínimamente como absolutamente las características del conjunto. Sociológicamente eso se traduce diciendo que los recursos y las convenciones que la mayoría de personas utilizan para vivir se conocen en todo su valor o alcance en las personas que pudiendo poseerlos menos, se hallan más absorbidas o poseídas por ellos. Entonces se percibe con claridad todo aquello que dichos recursos y convenciones pueden hacer con una persona o hasta dónde pueden llegar a pesar de la persona.

* * *

Si la Economía, de una u otra manera, ha reflejado el valor de la apreciación marginal, la Sociología también lo ha hecho, pero desgajando más la lógica de la marginación de la lógica de la integración. Así, las vidas y los hechos marginales se han tomado más bien como residuos o excrescencias que el grueso y fuerte de la sociedad expele. De esta forma, la sociedad y la cultura de la marginación han sido consideradas casi aparte de las que son tenidas por más normales y vigorosas para la sociedad en general. Es lógico que haya ocurrido así con la Sociología, puesto que no se ha preocupado de una manera tan clara y decisiva por la utilidad y lo sensiblemente valorable como la Economía. Y ésta, por positivo y por negativo, ha dado con la estimación de los valores que resultan del trato humano ante la subsistencia y la riqueza.

Cierta condición marginal puede entenderse como la clave de todo un sistema de valores. Pero esa consideración se mueve todavía en la abstracción de lo personal y concreto. ¿Qué capacidad explicativa posee una vida real que se puede considerar marginada frente a las experiencias y los saberes más comprensivos de la sociedad y la cultura?

¿En qué consisten esos saberes? Son los que se han esforzado en la comprensión y el conocimiento crítico de otras culturas y épocas. Los imperativos de una inteligencia objetiva han buscado un sinfín de documentos y testimonios nativos y coetáneos para elaborar descripciones y análisis mediante aquellas informaciones que se han percibido como datos o como fenómenos más imprecisos. Con estos métodos se han elaborado cuadros sociales en los que ha predominado la sistemática analítica o la coherencia descriptiva. La información que no se ha ajustado a estos principios generales, se ha considerado constituyente de excepciones o accidentes. La información más abundante y las vidas humanas más consideradas han pertenecido a las ocurrencias y reglas más constitutivas de una cierta coherencia o sistemática cultural. Lo marginal ha sido excepción, residuo o accidente. No ha sido base, clave o razón.

Es más, el intérprete o testimonio más autorizado para transmitir la realidad de otra cultura y de otra época ha coincidido la mayoría de las veces con un representante *normal* de un determinado orden social y cultural, tanto si lo vive como artífice o como sufriente. Al rescatar los detalles de una cultura o de una época que se nos aleja irremisiblemente, se ha buscado todavía más la sensación de orden perdido o de coherencia ideal. Con lo cual se ha eliminado la propia iniciativa crítica, de insatisfacción y de cambio, inherente a toda vivencia de la sociedad y de la cultura, razón del proceso histórico para cualquier sociedad. Se ha querido reconstruir una

época o una cultura que desaparece con gran deferencia para con su orden establecido, como si respetar sus vidas equivaliera a respetar sus órdenes dominantes. Eso ha ocurrido más en el estudio de las sociedades primitivas. En ellas, la deferencia para con los equilibrios u órdenes dominantes ha tendido a obliterar sus propias historias, sus capacidades críticas y sus razones marginales.

En las sociedades occidentales las representaciones individualistas de la vida social han coadyuvado para que la razón marginal se interpretara como desviación, fatalidad o error que surgen de la propia deriva individual ante la sociedad en su conjunto. La razón poseída por determinadas vidas marginales no ha tenido alcance explicativo para el resto de la sociedad.

Pero nos hallamos ante un fenómeno muy significativo. A medida que han ido creciendo las versiones más comprensivas de otras épocas y de otras culturas, a medida que se han ido exponiendo diversas explicaciones e interpretaciones que enriquecían su conocimiento, también ha ido creciendo el escepticismo. Un escepticismo que no sólo puede explicarse por la insuficiencia o incorrección de las informaciones, sino fundamentalmente por la incapacidad para *valorar* el sentido de todas esas informaciones en las vidas concretas de las personas. Es decir, que si se ha ido acumulando cada vez más información para poder reconstruir otras experiencias, no se ha avanzado en el conocimiento del por qué de esas experiencias, del por qué de su existencia por y para personas concretas. Al hacer esta consideración, regresamos a la pregunta anterior: ¿qué explica una persona que experimenta un tipo de marginación frente a las experiencias y los saberes más comprensivos de la sociedad y la cultura? Pues lo que precisamente poseen algunas personas marginadas es la medida del valor que se atribuye una civilización para consigo misma y para con las demás. Porque lo que esa vida vale es el último esfuerzo y el último uso que precisa dicha civilización en términos tan eventuales como absolutos. Entonces, todo lo que es negación y afirmación en torno a esa persona es al mismo tiempo límite o razón última de lo que se tiene por más común o habitual en la civilización. Así se nos informa de hasta dónde realmente llega una civilización en su valoración o desvalorización de las personas. Así construye la antibiografía de las mismas: aquello que al consumirlas —incluso hasta negarlas— se halla sin embargo pendiente de ellas porque es con ellas que llena hasta los límites toda la dinámica económica, social y cultural de la civilización.

De esta forma, algunas personas marginadas y marginalmente utilizadas poseen la clave de los fundamentos extremos de una civilización: de hasta dónde es capaz de llegar favoreciendo o perjudicando a las personas que la constituyen. La manera *como puede llegar* a ser tratada una persona en el tiempo y en el espacio de una sociedad es la manera reservada para todas las demás.

Ese tipo de valoración se ha aplicado al universo de las utilidades por parte de la Economía Política marginalista. Aplicado a las personas como utilidades, tal como Marx hizo con el concepto de mercancía, descubrimos mejor la lógica que hace de la marginación de seres humanos una condición necesaria para que se pueda inter-valorar toda una sociedad. Y esa inter-valoración implica un trato de aprovechamiento y desembarazo a la vez de personas.

Ello es congruente con una sociedad que ha hecho de la fórmula de obtener más valor de cualquier valor el precepto dominante en el trato humano. Porque esa fór-

mula lleva a apreciar con mayor obsesión los casos y las situaciones límite en las que todavía puede obtenerse más valor. Así, la concepción marginalista puede encajarse con la concepción clásica de la Economía Política e interpretar conjuntamente el capitalismo.

Además, conviene insistir en que esa fórmula de dominio económico y su correspondiente valoración de la marginalidad ha instaurado una práctica de trato humano que históricamente ha resultado independiente de las políticas liberales, socialistas y conservadoras que han tratado de transformarla.

* * *

El concepto de Economía Política posee una capacidad de interpretación de la historia de la civilización occidental gracias a que delata continuamente sus fundamentos. Expone una fórmula económica y un trato social que se erigen simultáneamente en hegemónicos para toda la civilización. Hablar de Economía Política es hablar de un dominio que es a la vez social, político y cultural. Así lo vieron los filósofos que tomaron a la Economía Política como fenómeno crucial y determinante de los valores de toda una civilización. No ha sido tanto una cuestión de determinismo como de cercioramiento de los resortes reales del dinamismo social en las personas. Por eso, la Economía Política, a la vez que ha significado la conciencia de unos intereses prácticos también ha sido la búsqueda de los valores extremos y fundamentales que rigen el trato humano en el seno de una civilización.

* * *

Eliza Kendall no experimentó el capitalismo a través de una productividad tecnológica ni de una relación salarial sencilla. No trabajaba en una fábrica ni bajo un control empresarial directo. Sin embargo, su dedicación aseguraba el máximo número de utilidades de un producto, la dilatación de la renta diferencial y la adaptación a las fluctuaciones del mercado. Todo eso sin máquinas ni fábricas. La productividad directa no era ni es un requisito para esa extensión de la producción.

La camisa más costosa para Eliza Kendall, la peor pagada para su trabajo era la medida de un extremo de la producción todavía útil, de una utilidad todavía mercantizable. Esa economía marginal complementaba a la de la productividad directa alcanzada con medios tecnológicos. Y a pesar de las representaciones que han tratado a la economía marginal capitalista como excepcional o eventual, ésta se ha impuesto como práctica y como teoría que es extremo y fundamento del capitalismo.

Al mismo tiempo, este marginalismo ha supuesto la prevalencia de un trato humano que explica los acontecimientos inexplicables por el supuesto trato humano convencional e institucional. Explica el trato depredador a que somete una población de repente su propio gobierno, el trato criminal que puede acarrear la pura lógica productiva en un negocio, el trato de hacinamiento para una población que pulula con el estigma de la improductividad, el trato de embarazo y menosprecio para con las expresiones culturales y las relaciones sociales que no redundan en la obsesión negociante, el trato en fin que puede arruinar la convivencia, normalizar

la sospecha y la desconfianza, y enriquecer con algunos bienes convencionales a algunas propiedades, apenas a personas.

* * *

La antibiografía económica de Eliza Kendall fue la práctica y la teoría del marginalismo, desarrolladas ambas durante el período que personas como ella cimentaron, el de un capitalismo que ya había normalizado para la segunda mitad del siglo XIX la materialidad y la idea de la productividad y utilidad marginales. Esa situación ha continuado desarrollando la economía, dilatando extremos de producción y mercado, sin que las pretensiones liberales, comunistas, socialistas y conservadoras la hayan reformado efectivamente descartando esa práctica extremista o marginalista del capitalismo.

* * *

CAPÍTULO 5

La antibiografía romántica en el «Fausto» de Goethe¹

La vida y la muerte de Eliza y otras muchachas en parecidas condiciones sociales coinciden con el apogeo de la cultura romántica. Una pasión por la verdad y la belleza no cesó de agitarse en torno a unas mujeres que el Romanticismo convertiría en personajes, escribiendo así sus antibiografías. Esos personajes nos revelan sin embargo una realidad social y su inherente sublimación u ocultación: las protagonistas de muchos dramas románticos son mujeres condenadas a un infortunio que en términos reales sólo se explica por condiciones sociales oprimidas. Y con más precisión, el presumible destino de la muchacha tejedora o cosedora inspira grandes creaciones románticas. Y es que, al parecer, también la marginalidad es fuente de creatividad para el Romanticismo, reconociendo valores definitivos o extremos en los personajes arrastrados a esa marginalidad.

De entre varias creaciones que produjeron esos personajes antibiográficos, hemos escogido dos ejemplos, el *Fausto* de Goethe y unos poemas de Leopardi. La razón es que se trata de dos autores que reflejan dos polos de sensibilidad, agudeza y comprensión de toda la civilización occidental, difícilmente superables en el período romántico. Sus escritos absorben y crean en un mundo hecho de revoluciones sociales y reacciones políticas, de auge del dominio capitalista y crisis de los dominios de la religión, de exaltación de los sentimientos y de cálculo para explotarlos, de saber según la ciencia y de saber a pesar de la ciencia...

* * *

La Margarita de Goethe se nos presenta como referencia antibiográfica: evoca mucha realidad para sostenerse como algo humano y transforma esa misma realidad para sostenerse como personaje de algo que hay que leer o ver y escuchar con agrado.

La acción que envuelve a Margarita es la de la riqueza, el poder y la posición social. Todo ello como sucedáneo de una seducción que se pretende natural. Pero la

1. Para estos comentarios he utilizado las versiones de Josep Lleonart, GOETHE, J.W. *Faust*, Barcelona, 1982 y de Rafael Cansinos, GOETHE, J.W. *Fausto*, en Obras, Madrid, 1951-1964.

naturalidad está reñida con la cultura de la seducción que presupone un juego de apariencias protegidas, aunque de lejos, por un poder social.

* * *

En su primer encuentro con Margarita, Fausto la llama pretendiendo identificarla con una señorita burguesa. Margarita desatiende esa identidad. Se considera a sí misma sin ninguna afectación ni ambición. Goethe podría haber caricaturizado el proyecto de Fausto con una Margarita inasequible al cinismo y a la domesticación. Pero optó por culpabilizar a una víctima más que ridiculizar a un patán preciosista. Fausto podría haber sido una divertida caricatura del rentista intelectual en vez de ser un drama con afectaciones cósmicas de un aventurero en verso.

Cuando Fausto besa por primera vez la mano de Margarita, Goethe resalta la condición de mano de obra de la muchacha: «No me bese así;/no es propio. Es una mano ordinaria/de tanto trabajar...». Y a continuación cuando Fausto alaba la inocencia, la simplicidad y la humildad de Margarita, se pone de manifiesto que estas cualidades sólo van a obrar como debilidades de su presumible sumisión de muchacha trabajadora o de una condición social que precisamente se ha adjetivado de «humilde».

* * *

Pero Margarita no es una muchacha que vive en el desamparo de la extrema pobreza. Su madre y su hermano consiguen mantener un pequeño patrimonio. Se trata de una familia que de hecho vive un ideal de bienestar. Es por ello que Goethe evoca la figura de Margarita como viviendo en una casita que al lado del camino contiene todo un mundo inocente y pacífico. Esta situación es la que verdaderamente pretende desafiar la corrupción faustiana. Porque los trabajos, afanes y alegrías de Margarita, como los de otras «mocitas del pueblo» son logros de una condición social que Fausto no comprende ni puede amar. Margarita representa un estado austero y digno conseguido con laboriosidad; pero esta solidez será percibida como objeto doméstico y sumiso por el envanecimiento del poder convencional.

Goethe traducirá la paz y la sinceridad de Margarita en ignorancia y desamparo frente a un poder constituido socialmente y representado por la alianza entre Fausto y Mefistófeles. Es así como Margarita se ve «obligada» a presentarse ante Fausto con carencias esenciales: «pobre e ignorante como soy, no sé que encuentra en mí». Pero la ignorancia más patente es la de la razón de Fausto. No ha escatimado esfuerzos para comprender los resortes que mueven la naturaleza y el mundo y sin embargo no se atreve a conocer la razón de la buena gente que trabaja y da vida.

* * *

Fausto ignora todo lo que Margarita ha creado en su condición social y a pesar de esta misma condición. Fausto no se encuentra con la realidad material y personal

de Margarita, sólo con los efectos negativos —convencionalmente valorados— de su condición social, su supuesta domesticidad ante el poder y la riqueza.

Tampoco el remordimiento hará ver a Fausto los logros de Margarita. La misma desesperación de Fausto ante el mal que ha causado no será capaz de sustraerse del poder que lo ha inspirado. Por este motivo será el poder y no el amor el que dictará el futuro de la tragedia. Y éste será una sublimación, no un desagravio. Por eso será más fácil que aparezca una Elena de ensueño que una Margarita viva.

* * *

En un principio Goethe nos ofrece una Margarita con reacciones de perfecta naturalidad. Pero se van imponiendo masivamente las seniles estrategias, el cinismo que se manifiesta como una complicidad con un *alter ego*, con un Mefistófeles más coherente que la excusa para un mal comienzo. Pero Goethe encuentra su inspiración en la continuación de ese torpe abordaje de Fausto a la naturalidad de Margarita.

Con todo, la sensibilidad romántica paga un tributo al indicio de naturalidad y Goethe hace vacilar al poderoso cómplice del engaño antes de cebarse con Margarita. Esa vacilación quedará suspendida sin que en ningún otro momento se recupere...

Goethe contiene el fatalismo que va a hacer de Margarita una víctima culpable ante una moral de dominio. Eso sucede en pequeños interludios como cuando Mefistófeles hace ver a Fausto la dificultad de su pretensión o cuando éste se medio arrepiente de su juego astuto. También cuando el tesoro depositado por Mefistófeles no actúa inmediatamente en el juego de la seducción. Pero todas estas cosas no son más que dilaciones que juegan como recurso dramático, manteniendo la intriga menuda de una estrategia banal. La seducción no habrá conseguido nada que no se tuviera antes —poder y riqueza como medio de consumo de personas— y Margarita perderá valor ante un juego. Su consumo la convierte en un ser a extinguir porque esa es la razón de ser del dominio como relación humana: sobrepasar y por ende desvalorizar a las personas.

Cuando Fausto contempla la alcoba de Margarita, Goethe no puede dejar de expresar su delicadeza ante el aposento de una muchacha en flor. Pero la delicadeza se manifiesta como preludeo al cinismo, no como respeto inherente a un amor. Con todo, Fausto vacila ante el plan de Mefistófeles. Pero es la duda ritual del que se vale de otra persona o de un *alter ego* para acometer alguna vileza.

Si Goethe pone la duda en Fausto e incluso la casi imposibilidad en Mefistófeles en lo que afecta la seducción de Margarita, ésta aparece en la víspera de la empresa seductora evocando con una canción la fidelidad en el amor. Es la canción de aquel gran amor que tuvo un rey «fiel y fuerte» quien al morírsele su amada no dejó nunca de beber en la copa que aquella le regaló como prenda de su amor. Pero la fidelidad dará paso a la fatalidad de la seducción cínica y tramposa. En vez de oponerse Margarita a una incitación del egoísmo amparado socialmente, se desplomará ante el mismo con todo el desamparo de un animal domesticado. La

libertad no existirá para Margarita ni tampoco para Fausto si no es como ostentación de poder.

* * *

La seducción de Margarita presupone su domesticación. Goethe presenta una Margarita sierva entre la expectación y el desvanecimiento frente a un Fausto-Mefistófeles que se disponen a cazar una presa ya domesticada. La seducción no conquista propiamente, sino que reafirma un sometimiento, el de la fascinación por un porte y una gallardía que alardean poder y riqueza². Los medios son los fines de los seductores. Por eso, con el término de la seducción (reafirmación de un sometimiento) finaliza también la *empresa amorosa*.

Mientras que Mefistófeles escoge un tesoro para despertar el amor de Margarita, ésta ya admira el poder de Fausto, el del lenguaje presuntuoso de gallardía y nobleza. Goethe da por supuesto que la mujer honesta y trabajadora se halla forzosamente domesticada por la presuntuosidad masculina y expuesta a la seducción del oro como un animal pendiente de las gratificaciones de su dueño.

Goethe presenta como natural el hecho de que cuando Margarita descubre las joyas que Mefistófeles le ha colocado en su armario, ésta no dude en adornarse inmediatamente con ellas. Y como trabajadora bien domesticada hace confesión del valor definitivo de la riqueza, llegando a invertir en su provecho el valor de la juventud: «¿De qué nos sirve ser jóvenes y con buena presencia?/...El dinero es el gran todo./Todo lo mueve la riqueza./Los pobres!, oh Dios! qué tristeza!». Así se transmuta o transfiere recíprocamente la actitud entre Fausto y Margarita. Mientras que el uno aparenta el amor joven valiéndose del poder y la riqueza, la otra ahoga su propia juventud en aras de esas apariencias que tratan de seducirla. La claudicación de Margarita se explica así por su condición social: la disposición para la sumisión y la renuncia que se supone que conllevan el trabajo y la honestidad de los pobres.

* * *

La apropiación del amor más joven por la fuerza, la necesidad o las quimeras, no por la acción real del propio amor, esa es la propuesta mefistofélica. Pero para que pueda realizarse sin obstáculos es necesario que el ser que vaya a consumirse así esté totalmente indefenso e ignorante ante tal estrategia. Es por ello que la seducción como acción más total del poder y de la necesidad o de la riqueza sólo se realiza en una civilización con personas que puedan experimentar una dependencia

2. Marx (*Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Moscú, 1989, p. 114) cita precisamente las palabras que Goethe pone en boca de Mefistófeles (acto 1º, escena 4º) para comprender el alcance capitalista del *dinero*, el dominio absoluto del trato de mercancía: «Lo que existe para mí gracias al dinero, lo que puedo pagar, es decir, lo que puede comprar el dinero, soy *yo mismo*, el propietario del dinero. Mi fuerza es la del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades (de su propietario) y mis fuerzas esenciales».

y sumisión absolutas, con esclavos o con seres sólo para ser consumidos tal como propone la sociedad de mercado puro.

Fausto perpetra la seducción desde el hastío de la razón, desde un pensamiento obsesionado por la obtención de un poder. La razón así degenerada se prepara para acometer la naturalidad de Margarita, percibiéndola como ignorancia e ingenuidad más bien torpe.

La razón de Fausto pretende un poder sobre la naturaleza y la sociedad. Para continuar pensando debe de ser naturalmente cínica. Dominar y comprar, someter y convencer son una misma cosa. También lo es dejarse vender y querer engañar, acción patente de la complicidad entre Fausto y Mefistófeles.

Fausto consumirá a Margarita como elegante rapaz que no tiene nada que ver con la carroña que le nutre. La culpa de Margarita aparecerá más claramente que la grosería de Fausto.

* * *

La conciencia religiosa y su fraude social aparecen para que Margarita se desprenda del tesoro que debe seducirla. Pero un segundo tesoro consigue ya los efectos deseados: con las nuevas joyas Margarita ya puede identificarse ante Mefistófeles como una señorita burguesa. A esa ornamentación se añade una falsa historia y un testimonio falso. Así, Fausto-Mefistófeles consigue que la riqueza produzca los efectos deseados. El amor que siente Fausto «infinito y eterno» ya es «igual que cualquier mentira». La corrupción conseguida con el poder y la riqueza va a la par con el fraude romántico del sentimiento generoso.

Fausto no seduce a Margarita por su juventud y por su persona, ningún verso habla de ello. Lo hace con las apariencias del infierno social, las del poder y la riqueza que consumen. Por eso Mefistófeles es un *alter ego* adecuado para ofrecerlas como buen cómplice. Con esas apariencias Margarita debe de comportarse con la indefensión de un ser domesticado que sólo espera las condescendencias del poder. La seducción de Margarita es económica y política. Se vale de la psicología del poder y la riqueza como signos inequívocos de sentimientos que en realidad son equívocos.

* * *

La Margarita de Goethe no alcanza a interpretar la razón social de su desgracia amorosa. Goethe, fiel al poder convencional, desvía la responsabilidad del juego político hacia la culpabilidad religiosa: Margarita habrá caído en el pecado, no es que haya sido engañada jugando con su condición política. La víctima se vuelve todavía más culpable y asesina incluso: es la fatalidad de la muchacha perfectamente seducida. Así, el juego sensual de la vanidad desemboca en el infanticidio y en el asesinato inconsciente. La mujer hará el mal casi ciegamente. Igual que el populacho: la criminalidad será la identidad que el poder percibirá con mayor nitidez en el pueblo que sufre.

Con la representación de la criminalidad en la propia víctima, Fausto puede aparecer casi inocente ante el doble homicidio de Margarita. Este tema lo reencontrará y glosará Marx en su *Sagrada Familia* a propósito de un personaje de Eugene Sue. Una criada (como máximo exponente social de la sumisión y de la domesticidad que se toma como inherente a la mujer trabajadora) será víctima culpable de una seducción que la conducirá al infanticidio. Y si esta fatalidad de las muchachas seducidas por la burguesía no se da por su propia iniciativa, entonces un hombre debe encargarse de hacer desaparecer la consecuencia embarazosa de su seducción, el amor de una mujer o un hijo, algo que despertará el sentimiento lírico de Leopardi en una época de su vida.

* * *

Una vez que las apariencias del poder y la riqueza han consumido a Margarita mediante la acción cómplice de Fausto y Mefistófeles, Goethe hace aparecer algunas expresiones de remordimiento en Fausto, de amargura en Margarita y de humor cínico en Mefistófeles. La tragedia del primer Fausto se cierra con la esperanza de una salvación mística para Margarita y un arrepentimiento tardío de Fausto. La fantasía religiosa y la impotencia de la conciencia obediente al poder suceden al juego de la seducción y al hastío de la razón.

El segundo Fausto tratará de redimir espiritualmente la tragedia social del primero. De entrada, Goethe evoca toda una serie de ilusiones estéticas para eliminar el «horror de las cosas vividas». Luego, nos presenta los tratos de patricios y plebeyos sin salir de sus límites materiales y convencionales. La culminación de estas escenas se hace con la aparición de figuras mitológicas que al insinuar nuevas trascendencias procuran obtener nuevos estados de ánimo. Todo ello es como una gesticulación, un juego de manos, que ensaya Goethe para dar otro sentido o superar de alguna manera la insuperable tragedia del primer Fausto, una vez que no se quiere un enfrentamiento con los móviles concretos y personales de la realidad social.

Pero toda la fantasía del segundo Fausto, todas las imágenes, ideas y relaciones que establece, no consiguen nada nuevo en el plano social. Es un esfuerzo vano en el que toda la fuerza se pierde ante la persistencia de la tragedia social que Goethe sólo percibe en algún trecho y de muy lejos. Todos los mundos de la fantasía que Goethe evocará con maestría no podrán pasar del ridículo ante la terrible belleza del silencio de las vidas reales.

* * *

Goethe llegará a invocar todas las creaciones más difíciles para olvidar la destrucción de Margarita, desde el homúnculo hasta el encuentro con Elena como vibrante ideal de belleza, desde la felicidad del genio natural hasta el éxtasis ante los placeres y el cosmos, pero a pesar de todo ello la creación de *verdad* estará todavía por hacer, nada va a poder satisfacer con plenitud hasta que el genio no regrese a Margarita de una u otra manera. Hasta que el personaje se acerque a una

persona, hasta que las ideas sirvan a una vida. Pero Goethe no hará eso, como tampoco lo hizo el primer Fausto. La suerte de Margarita es ajena al amor propio de Fausto, al narcisismo de una civilización que oscila entre el interés material y la sublimación ideal sin detenerse en la fidelidad personal.

El encuentro de Fausto con Elena intentará de alguna manera recomponer el desenlace de Fausto y Margarita. Elena se presenta como un objeto de degradación para los hombres, ya que la tratan «desdeñando lo que ellos mismos son y el respeto de los deberes». Pero el fruto de los amores de Fausto y Elena es aceptado, cosa que no ocurre con el de Fausto y Margarita. La ilusión de los sentidos concibe un hijo, Euforion, el único que en toda la tragedia de Fausto es capaz de reconocerse joven naturalmente. Pero el impulso de esa juventud no se enfrenta a los límites sociales sino a los cósmicos. Goethe prefiere la muerte prematura de Euforion ante los límites de la fantasía (el vuelo imposible) como prefirió la muerte prematura del hijo de Margarita ante los límites del convencionalismo social marcados por un poder.

* * *

En la continuación de Fausto se exagera todavía más la alienación que ha hecho de Fausto y Margarita unos personajes obedientes a las reglas de la seducción por el poder y la compraventa. Así, en vez de descubrir a unas posibles personas detrás de las apariencias del poder y la riqueza, estos mismos objetos se idealizan llegando a personalizarse todavía más. Sin descubrir una Margarita más real y cercana a las personas concretas, Fausto va difuminando su deseo entre un ideal de belleza apenas personalizado en Elena y todavía menos en una versión mística que se supone que recae en la Virgen María. Las personas quedan lejos, los personajes se pierden en los conceptos y sólo queda el móvil egocéntrico del deseo insatisfecho.

A pesar de los exorcismos de fantasía y éxtasis que el segundo Fausto arroja sobre el recuerdo de Margarita, algunos personajes atraen irresistiblemente la realidad social. Pero sus comentarios sobre el poder, la riqueza, la política y la guerra se mantienen abstraídos de la historia y de las condiciones reales de la sociedad vivida. Goethe pretende hacer un repaso más ilustrado que romántico de los sentimientos políticos, como un repertorio de inclinaciones y vaguedades humanas, no como una lucha de intereses y un estrago constante de vidas personales concretas.

Ni la estética ni la mística del segundo Fausto podrán hacer olvidar la tragedia de Margarita. Como un fantasma irredento se irá imponiendo con mucha más realidad que todas las fantasías del deseo, hasta que al final sólo podrá ser exorcizado con un acto de fe religiosa absolutamente impersonal.

* * *

Pero la lucidez que implica la crítica social no puede escapar enteramente a Goethe. Y menos cuando quiere desvelar los resortes del corazón humano. Es así como hace que Mefistófeles compare el papel moneda con el billete amoroso de la galantería vana, todo como prendas de valores ficticios y de intereses tan materiales

como impersonales. La teoría de la alienación empieza a estar presente en el diálogo entre Mefistófeles, Fausto y el Emperador, puesto que en él aparecen la afectación de personalidad entre las cosas, las relaciones estrictamente materiales entre las personas y la fatalidad de la lógica ficticia de las promesas económicas. Pero esta crítica —y ello también aquejará a Marx— no será suficiente para remediar lo hecho con Margarita: un personaje de un atisbo de persona, una inconsciencia de un tesón sincero y vivaz.

* * *

Goethe decide que después de los tardíos y convencionales remordimientos, el alma de Fausto debe salvarse. Mefistófeles se asombra de ello. Efectivamente, la vida de Fausto en su plenitud y la relación más sentida de su vida fueron cosas que las obtuvo ese *alter ego*. El cielo sólo obtiene a título póstumo bienes de fantasía y melancólicas confesiones de un ser que va a morir. El milagro divino duele a Mefistófeles como el engaño cruel del enamoramiento desairado. Es así como siente la pérdida del alma de Fausto y el engaño de los ángeles que se le llevan al cielo. Mefistófeles amaba la perdición como experiencia de poder, estaba enamorado de la corrupción que demuestra el ejercicio de un poder. «Ahora comprendo el martirio del pobre enamorado», exclama, del enamorado despreciado que sigue incrédulo con su mirada a la amada que se aleja. Pero el misticismo corruptor de la vida real gana al cinismo diabólico. La diferencia es importante para los valores de la civilización, pero ambos son igualmente crueles con la conciencia de Margarita.

La salvación de Fausto sólo podrá representarse en una visión mística sin consecuencias para la vida que aún puede vivirse. La salvación ideal y agónica de Fausto hace que el cinismo mefistofélico adquiera un tono de justicia. Porque el único cielo es la aproximación de Margarita como personaje a la vivencia de una persona real. El cielo de Fausto es fantasía y agonía de muerte. Pero Goethe, fiel a la mistificación religiosa y al idealismo que surgen como reversos naturales del poder y del interés material, no concibe ninguna otra acción en la vida de Fausto y Margarita que las realizadas con la fuerza y la seducción del poder y la riqueza. Y es en la muerte, en un vacío, donde trata de reparar el mal que sólo se hace, se siente y se libera en la vida.

* * *

El éxtasis religioso del final de Fausto no es la plenitud del primer amor. El primer amor fue un ejercicio de vanidad y corrupción. Es el gesto distraído de la senilidad que reúne la sutilidad de una idea al cansancio del vicio, produciendo una impresión de patética decadencia. Es el romanticismo de compromiso.

Al final, Fausto, ya viejo, sin los recursos de la convicción generosa, parece reconocer su propia felicidad en el bienestar de los demás —«que millones de humanos, si no seguros, fuesen al menos activos y libres»—. Pero se trata de la retórica para acabar una acción que contradice en lo concreto lo que se pretende en lo abstracto, no es la expresión de un proyecto sincero y concomitante a la acción

concreta. Ni en alguna fórmula poética pudo Goethe hallar un espejismo para sobrepasar esa triste realidad.

Goethe prepara en su final un marco épico para la impotencia de la acción mística. La épica alegórica y celestial tratará de superar el fracaso social. Pero la épica heroica y viva tendría que haberse dado antes, cuando se podía luchar contra el fraude entre Fausto y Margarita y contra la razón colapsada por el poder y la riqueza. Por eso Fausto no es una tragedia de la libertad sino de la impotencia del poder. La fatalidad de esa impotencia y de su corrupción le da el carácter de tragedia, no la lucha entre fuerzas de tamaña grandeza.

El final de Fausto es la agonía de las civilizaciones agresivas: el arrepentimiento y la generosidad expirando ya sin fuerza, tardíamente. Es la buena voluntad tardía del criminal sentimental. La afectación de sinceridad y amor ante lo que sólo ha excitado la vanidad.

* * *

Al final de su obra Goethe se ha alejado de aquel personaje de Margarita más cercano a una persona real. El esencialismo, el universalismo y la perfección religiosa impersonalizarán todavía más al personaje. Se habrá pasado de la magia de la desigualdad social a la de la divinidad impune. La vida de las personas será un fenómeno eventual en el desplegamiento de la sociedad como en el de la divinidad. «Lo transitorio es sólo parábola» y Fausto ya no vivirá del amor de una persona sino «de las alturas», un Fausto de fantasía o muerto, claro está.

Fausto desertará de una vez por todas —con la convencionalmente omnipotente ayuda de la religión— del contacto con una Margarita que se acercara a una persona real. La Margarita feliz será sólo un sueño de anacoretas, santos y coros angélicos y místicos, algo que no se vivirá. La alienación más absoluta, la idea de «un eterno femenino», prevalecerá sobre la voz palpitante de unas muchachas en flor que, por lo menos como personajes, se asomarán con misteriosa inocencia entre las gesticulaciones y la verborrea del Romanticismo.

En el apoteosis final Margarita, convertida en penitente, reconoce a Fausto joven en otro mundo, en el «hábito puro del éter», no en la fuerza de la vida real. Margarita ya sólo cuenta como cadáver embalsamado con los versos de una fantasía celestial.

* * *

CAPÍTULO 6

La antibiografía crítica: Marx, la alienación y la crítica de los personajes de la cultura romántica

El mismo año que Eliza sucumbía bajo el peso de las maquinaciones del crédito capitalista, Marx esbozaba en sus primeros cuadernos de París la teoría de la alienación, precisamente en base a las formulaciones capitalistas del crédito. Criticaba el malentendido sansimoniano según el cual el desarrollo del crédito en la sociedad implicaría «un retorno a las relaciones humanas entre los hombres» y que el crédito bien organizado podría acabar con las consecuencias de los avatares de la fortuna en una sociedad de mercado.

Marx percibía en el crédito capitalista la «máxima desconfianza», la «máxima alienación» bajo «la apariencia de la confianza»¹. El crédito en forma de capital hace que los seres humanos se reconozcan en la relación más alienada de todas: aquella en la que la vida de un deudor es la garantía de un préstamo. Marx resume la tragedia humana del crédito capitalista cuando dice: «nada puede ser peor para quien concede el crédito que la muerte del pobre: es la muerte de su capital y de los intereses. Considérese la abyección que implica la *valoración* de un ser humano en *dinero*, tal como tiene lugar en la relación crediticia». «El *crédito* es el juicio en términos *económicos* sobre la moralidad de un hombre». Por eso el estado crediticio es el estado de gracia o de moralidad de la persona ante las convenciones económicas que son protegidas por una opinión pública y una administración de justicia.

Muchachas como Eliza sintieron cómo la *justicia* se ensañaba con sus vidas cuando su existencia como créditos, su vida como crédito viviente y como mercancía en ciernes, no satisfacía ni como vida ni como mercancía. No se aceptaba la vida de la persona porque sólo se deseaba su expresión económica y no se satisfacía la mercancía porque lo impedía lo poco de vida física que para ello quedaba y lo mucho de vida personal que todavía podía erguirse ante la mercancía.

* * *

1. MARX, Karl, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, México, Editores Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echevarría, 1974.

El endeudamiento de Eliza y la esperanza y la desesperación de Eliza no son cualidades visibles en un intercambio, son formas que afectan su vida real y desconocemos la vivencia personal de las mismas. Sólo la decisión de morir nos habla hasta cierto punto del *valor impersonal* de tales constreñimientos y vivencias. El negativo de la persona es precisamente lo que asoma cuando se barajan cualidades puras, formas o facultades impersonalizadas. En ese sentido la crítica marxista desvela lo antibiográfico, a la vez que lo mantiene con argumentos de cualidades puras, abstractas e igualmente genéricos o impersonales.

Cuando Eliza moría Marx alcanzaba su teoría de la alienación. La persona era un misterio: o era esa entidad genérica de la especie que las civilizaciones primitivas sólo imaginan para los animales o era algo siempre en potencia y siempre en consumo o distorsión. Mientras, una y cada persona moría con toda realidad.

En los mismos términos marxistas podemos decir que Eliza eligió la muerte contra la negación objetiva de su persona. Su decisión, ante las circunstancias sociales y materiales que la circundaban, nos pone frente al abismo entre el sufrimiento de unas limitaciones muy conocidas, las impuestas por el desarrollo marginal del capitalismo convencional, y toda la vida de una persona insustituible. Es lo que Marx apreció, aunque genéricamente, con su teoría de la alienación. Pero para los intereses de los que trataron a Eliza económicamente, ésta era perfectamente sustituible. Por eso todo trato económico que emana de estos orígenes es incapaz de franquear el abismo entre unas condiciones materiales que toma como apariencias definitivas y una persona real. Marx decía *la* persona, quizá tendría que haber dicho *una* persona para referirse a la capacidad real que tenemos en nuestra sociabilidad.

* * *

Entre abril y agosto de 1844 Marx se dedicaba intensamente al estudio de la Economía Política. De esa dedicación surgen sus notas de lectura de 1844 y los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Mientras tanto, Engels ultima la recogida de datos para la redacción de *La Condición de la clase obrera en Inglaterra*, libro que redactará entre septiembre de 1844 y marzo de 1845.

La noticia de lo acontecido con Eliza Kendall asoma con profunda delicadeza y con la fuerza de la razón última y definitiva ante esos escritos que suponen los mayores esfuerzos de la indignación ética y de la lógica revolucionaria. Porque si bien las aportaciones de Marx y Engels van encaminadas a reforzar la solidaridad política y la comunión ideológica que lucha contra la desigualdad y la injusticia introducidas por el dominio capitalista, no consiguen deshacerse de las tendencias a la generalización y a la abstracción que no pueden razonar con la situación personal creada por ese mismo dominio capitalista. Es decir, que a la masificación, marginación y abstracción que el capitalismo hace con las personas, Marx y Engels oponen abstracciones y generalizaciones empíricas sin duda críticas, pero que no combaten con oposición cualitativa las propias abstracciones capitalistas de la persona. Así, la alienación capitalista será opuesta por una alienación revolucionaria (coincidencia de una conciencia de clase y una teoría crítica), no por un discurso que impida la

presentación impersonal de la alternativa al capitalismo. Pero en la vida real la experiencia de una sola vida —propia o prójima— es decisiva para tomar partido en las relaciones humanas, más decisiva que la adhesión ideológica o la justificación ética. Éstas pueden satisfacer necesidades puramente expresivas o de escenografía pragmática, mientras que la historia real de la vida de cada persona va manifestando las alienaciones efectivas para la solidaridad o la opresión.

* * *

La posesión en común de una idea y la comunión de intereses actuó de fuerza ideológica y debilidad personal del movimiento comunista. La conciencia de clase no podría nunca unir más allá de los intereses y de las ideas, de las carencias y de las reivindicaciones, no podría unir lo que personalmente se hallaba desunido. No podían construirse nuevas relaciones personales sobre una base de relaciones todavía impersonales, aunque eran positivas para la valoración de las personas.

Los imperativos de la acción colectiva y de la organización de un movimiento social pasaron por alto la realidad de la interacción personal. La alienación capitalista iba a ser combatida por una alienación revolucionaria. Del extrañamiento y abstracción de las cualidades personales en la objetividad del mercado se pasaría a los de esas mismas cualidades (de todo tipo por supuesto) en la objetividad de la acción revolucionaria².

* * *

Coincidiendo con los dos últimos años de vida de Eliza Kendall, Marx irá elaborando su teoría de la alienación centrada en el fenómeno capitalista. Abandonará definitivamente el idealismo y el radicalismo de compromiso entre las viejas y las nuevas burguesías y considerará la filosofía como una parte de la acción necesaria para cambiar el estado de la sociedad. Así, situará con decisión el papel de la razón crítica que la Ilustración había desempeñado con elitismo y que las revoluciones democráticas habían difuminado en el establecimiento del derecho positivo.

En sus *Manuscritos* de 1844 Marx termina su capítulo sobre el dinero de una forma más bien contradictoria con la conciencia que de la alienación capitalista pretende despertar³. Primero critica el dinero por su contenido puramente alienador. El dinero que hace equivalentes a personas, cualidades, cosas que de ninguna otra manera podrían serlo: «El dinero lleva a la fraternización de imposibilidades; obli-

2. Karl Marx desarrolla sus ideas como consecuencia de una lógica crítica y una indignación moral. Fácilmente, ambas podían haberle conducido a una teoría de mayor involucración en la acción interpersonal para cambiar los órdenes sociales. Pero no resultó así. El planteamiento de la revolución queda en la fuerza de unas cualidades abstractas, éticamente y lógicamente activas, pero aún así abstraídas de las interacciones personales caracterizadas por cambios en la sucesión de cualquier acción: «La existencia de una humanidad que sufre y piensa y de una humanidad que piensa y que se halla oprimida resultará algo que el mundo animal que se halla paciendo y disfrutando sin pensar no podrá absorber ni soportar».

3. MARX, Karl, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, Moscú, 1989, pp. 112-116.

ga al abrazo de lo que se contradice mutuamente». Para Marx cada cualidad humana sólo debería intercambiarse por ella misma: «Si te imaginas ahora un hombre como hombre y su relación con el mundo como relación humana, podrás cambiar el amor sólo por amor, la confianza sólo por la confianza, y así sucesivamente».

Pero esto supone sustituir un medio abstracto de equivalencias entre hechos concretos (el dinero) por equivalencias entre facultades genéricas —abstractas— del ser humano. Con lo cual no se aborda lo *propio* del intercambio concebido entre *personas*: la reciprocidad es entre ellas no entre sus facultades. Si fuera entre sus facultades, las personas serían como el dinero, equivalentes de facultades diversas. Serían el dinero para intercambiar estas facultades. Así es como se comportan los que viven del comercio de facultades abstraídas de personas concretas. Pero si las personas se rigen por compromisos entre ellas como tales, entonces sus facultades son medios que no tienen sentido en la abstracción o en el intercambio abstracto, sino en la peculiaridad con que cada persona las totaliza y *personaliza*.

Marx pasa de concebir el intercambio de amor por dinero al intercambio de amor por amor y dinero por dinero. Para alcanzar a las personas hay que concebir el intercambio real entre ellas, en el que, por ejemplo, el dinero y el amor son algo que tienen significados personales y dejan de tenerlos fuera de la acción de esas personas.

* * *

Sin haber desarrollado todavía su teoría de la alienación, Marx criticaba el comunismo como «una abstracción dogmática» (IX-1843)⁴. Cuando se reconcilia y defiende el comunismo como algo propio no se preocupa demasiado por exonerarlo de todas las implicaciones de esa *abstracción* que en principio le atribuye. Entonces Marx creía que el comunismo no era suficiente para abolir el régimen dominante de la propiedad privada, que era un principio humanista demasiado inconcreto. Que todos los proyectos e intenciones que se desprendían de los principios comunistas y socialistas solamente hacían frente a una cara de la realidad humana. Que había que tomar muy en serio otros aspectos de esa realidad. Estos aspectos los veía Marx manifestados o reflejados de alguna manera en las ideologías religiosas, políticas, científicas, artísticas, etc. de la civilización. La crítica radical debía abordar las bases e implicaciones de esas ideologías para acercarse adecuadamente a las posibilidades y aspiraciones de la sociabilidad humana.

De esta manera Marx proponía analizar «la conciencia mitificada y oscura a sí misma, apareciendo bajo formas religiosas o políticas». Con ello podían desvelarse los verdaderos combates de la humanidad bajo lenguajes e insignias que los camuflan y distorsionan, consumiéndolos sin ningún resultado social, sin la nueva realidad que afectan: «Queremos aportar al mundo los principios que el mundo ha desarrollado por sí mismo y para sí. No queremos decirle: apártate de tus combates, no

4. La correspondencia citada por fechas procede de: BADIA, G. y MORTIER, J. (eds.), *Karl Marx et F. Engels. Correspondance*, París, 1977.

son más que tonterías; te daremos la verdadera señal para combatir. No, le enseñamos solamente *por qué* combate exactamente, así *adquirirá* la conciencia de sí mismo lo quiera o no lo quiera». «Todo lo que pretendemos no puede ser otra cosa que reducir, como Feuerbach lo ha hecho con su crítica de la religión, las cuestiones religiosas y políticas a su forma humana, consciente de sí misma».

Pero Marx se quedará corto en la aplicación de este proyecto al propio comunismo. No desvelará la implicación concreta que para con las personas significa la existencia abstracta de la idea de comunismo. No aplicará a ese movimiento político e ideológico lo que aplica a otros movimientos parecidos, especialmente a los religiosos: el principio crítico de la alienación de las realidades humanas, pero aquí como realidades no sólo genéricas sino concretas, personales. Porque el comunismo pondrá una liberación general de la humanidad haciendo confluír intereses y conciencias, pasando por alto el fracaso del trato entre personas concretas que evidencian el capitalismo como sistema económico que las trasciende, las religiones concomitantes como sistemas que las subliman y las ideologías, como los socialismos y comunismos, como críticas que las siguen sacrificando a la espera de cambios genéricos.

El progresivo acercamiento de Marx a una ideología comunista, a pesar de logros críticos insuperables, no conseguirá captar la realidad de la interacción personal, pensando que ésta se halla siempre determinada por instituciones y convenciones sociales que la explican más allá de su propia conciencia. Pero esa sociología marxista deberá aceptar por otra parte una salida en nombre de la libertad personal y al mismo tiempo su fracaso. Pero por lealtades políticas y científicas, Marx seguirá una explicación determinista de éxitos y fracasos según la acción de un capitalismo o de un comunismo trascendentes e idealizados. Así, será la fatalidad material —como idealismo del sistema capitalista— la que acarreará el fracaso y el éxito de una revolución social y, al mismo tiempo, será también una organización y una conciencia trascendentes de las personas —partido político y conciencia de clase— las que podrán impulsar decididamente dicha revolución.

Ni las mismas discusiones y polémicas entre líderes e intelectuales, ni los avatares de las relaciones familiares y de amistad, ni el comportamiento de las autoridades que tratan a Marx personalmente, ni la relación directa con trabajadores, ni el sentido personal del trabajo realizado con Engels, ni el diálogo con obras escritas por personas concretas, nada de todo lo que Marx vive directamente lo pondrá de inmediato —y consecuentemente con su pensamiento— en la situación de admitir la acción interpersonal como punto de partida y de llegada de un saber radicalmente revolucionario. Al contrario, parece que, implícitamente, Marx sacrificaba a la trascendencia de uno u otro signo cualquier desembocadura del saber crítico en la acción interpersonal.

Por esa razón, su saber crítico posee ese carácter trascendente que lo hace semejante a un pensamiento religioso y lo sitúa en el anverso del saber vivo para la acción entre personas, en la antibiografía de las personas que aún son para ese saber una *clase* o una *masa*.

* * *

En julio de 1844 conoce a Proudhon y en agosto Marx y Engels se encuentran por segunda vez en París y se afianza definitivamente su proyecto crítico. Puede verse una teoría de la historia o algo en vez de una teoría de la historia en el hecho de que cuando el marxismo emprende con generosidad una labor de crítica y de revolución social pero que mantiene premisas de desconsideración real personal, una persona concreta, por lo menos, da con su vida y con su muerte una respuesta definitiva a las pretensiones del capitalismo y a las de su presunta resistencia. ¿Dónde hay en realidad más fracaso, en unas convenciones que no pueden parar hasta hacer morir, en una solidaridad que no puede resistir o en una negativa a vivir convenciones y solidaridades abstractas?

En el proyecto crítico de Marx y Engels, Eliza sigue siendo «otra pobre muchacha». No se construye un discurso tomando extensamente algunas vidas reales y añadiendo secundariamente alguna «otra pobre idea».

* * *

Eliza es hecha ya personaje por el dominio de las convenciones del mercado capitalista. Toda su actividad va quedando sometida e interpretada por esas convenciones. La persona se sumerge en la irrealidad, la realidad es un personaje fantasmagórico y agonizante. Es lo que Marx expone en sus *Manuscritos de 1844*. La vida personal como puro instrumento de subsistencia, la realización del trabajo como pérdida de la realidad hasta la propia extinción.

El contrato capitalista consume una *sociabilidad* hecha de reciprocidad responsable. La consume porque la necesita para producir y la destruye porque le estorba para distribuir. La alienta porque sin la responsabilidad de un acuerdo de reciprocidad no se puede trabajar en condiciones de expoliación. La rechaza porque la apropiación capitalista no cumple con un trato de reciprocidad.

El contrato capitalista es un intercambio que exige una responsabilidad y una reciprocidad morales y psicológicas para luego negarlas política y jurídicamente.

* * *

La soledad de Eliza cuando atravesaba los campos de Trenchard, cuando se presentaba en los lugares de préstamo y faenas de encargo, cuando ayunaba en compañía de sus hermanas, cuando estaban alejadas de su padre después de haber perdido a su madre, cuando la acción precisa de la codicia legalizada amargaba sus vidas, esa soledad no era una fatalidad personal ni una necesidad social, era la creación voluntaria y constante del espíritu de ganancia. Por eso encontramos tanta emoción social en esa soledad, tanta capacidad sociable: porque hay más sociabilidad en esa soledad que en las relaciones absorbidas por los intereses de la ganancia.

* * *

Cuando Marx penetra en el mundo de la poesía, pronto se da cuenta de que algo falla en el arrebató y la imaginación del lirismo. De que la poesía es a menudo anti-

poética, de que desconoce la fuerza que hace bellas a las cosas y a las personas, dejándose llevar por juegos efímeros de apariencias, de que se escoge una sentimentalidad autocomplaciente y un diletantismo incapaz de soportar la belleza definitiva. Marx caracteriza la poesía dominante en su época con los términos siguientes: «... ataques contra el presente, una sentimentalidad prolija e informe, nada natural, una especie de mundo lunar, justamente lo contrario de lo que es y de lo que debe ser la poesía, reflexiones retóricas en vez de pensamientos poéticos».

La sentimentalidad de la poesía de esa cultura de los pensamientos y relaciones sutiles es consecuencia de la deserción de las acciones justas ante personas concretas. La frustración y el remordimiento generan la nostalgia que el mismo Marx experimenta. El sentimiento es requerido para compensar una acción perdida (10.XI.1837) en vez de surgir para una acción valiente. La sentimentalidad romántica deviene la afectación del sentimiento necesario para una acción pero que no se ha propuesto realizar. Es el acompañamiento retórico de una ausencia de hechos que un sentimiento fuerte no podría escamotear.

* * *

Heinrich Marx percibe en su hijo Karl las amenazas de un amor por abstracciones universales, desarraigado de la dedicación responsable a las personas concretas. Aunque, claro está, el padre de Marx se preocupa por la responsabilidad social y políticamente conservadora de su hijo, no por una lucha que sabe responder de la libertad y la dignidad de las personas amadas. Pero, como en otras ocasiones, el empirismo conservador detecta la pretenciosidad de una pasión revolucionaria que pasa de largo del mayor objetivo de la propia revolución, la recuperación del ser humano como persona libre y digna. Sin embargo, Heinrich Marx sólo puede oponer a esa pretenciosidad el egoísmo de una posición social individual aparentemente responsable para con la propia familia (Carta del 2.III.1837).

* * *

A comienzos de 1843 Karl Marx reconocerá una ruptura importante con su familia. Perderá derechos de herencia pero seguirá firme en su relación con Jenny: «No puedo, ni debo, ni quiero irme de Alemania sin mi prometida», dirá a Arnold Ruge. En una carta a este mismo (13.III.1843) le confesará que su amor con Jenny se halla afianzado entre los dos y que le apoya enteramente en la lucha que ha emprendido: «puedo asegurar sin ningún romanticismo que estoy enamorado con todo mi ser y muy seriamente. Hace ya más de siete años que estoy prometido, y mi novia ha tenido que librar combates muy duros por mí que hasta casi le han arruinado la salud». Jenny Von Westphalen no sólo defendió la vocación de Marx ante sus respectivas familias, sino que la estimuló con sus propias ideas y actitudes⁵. Sin

5. Karl y Jenny se casaron el 12 de junio de 1843 después de siete años de noviazgo. Esta época cercana a 1843 coincide con una mayor preocupación de Marx por la Historia y con su proyecto de estu-

embargo, si en el arranque de la teoría de la alienación podía establecerse una firme alianza entre la lucha y la solidaridad personales de Marx y su labor crítica, pronto la preocupación encarnizada con las elites intelectuales, la organización de un partido, la elaboración de una teoría científica de la sociedad y la revolución y la especialización en la problemática de la industrialización harán que aquella primera alianza pierda fuerza y razón de ser. Por eso quizá podemos comprender por qué la formulación definitiva de la crítica de la alienación que hace Marx resulta insuficiente para abordar las implicaciones personales, por qué el discurso marxista va teniendo poco que decir a una Eliza Kendall, a pesar de lo mucho que personas así significan para la crítica marxista. Pero a la larga sólo podremos reconocer a las personas que el marxismo quiso reivindicar antibiográficamente, por lo que su teoría crítica niega y en parte acepta de la abstracción de personas concretas.

* * *

A comienzos de agosto de 1844 Jenny escribe a Karl Marx refiriéndole las reacciones político-ideológicas al atentado sufrido por Federico Guillermo IV de Prusia. Jenny se muestra sensible a la incapacidad de reacción personal de la institución estatal, en vivo contraste con la personalidad del autor del atentado. Algo que al parecer no hará reflexionar suficientemente a Marx y a muchos otros autores que relegarán el significado específico de cada una de estas acciones a posturas generales consideradas irracionales, inútiles, desesperadas y aisladas. Se pasará por alto el establecimiento *real* de una relación personal en varios de estos casos, una relación que trata de desafiar la impersonalidad de la representación y delegación del orden social y el anonimato de la ciudadanía. Una cuestión que se suscita y queda pendiente desde la Revolución Francesa.

Jenny observa con sutileza y profundidad, manteniendo su característico toque irónico, cómo se produce un fervor religioso, un «piadoso cortejo», un entusiasmo emotivo y colectivo, todo para cantar un Aleluya «al señor del cielo por haber salvado al señor de la tierra de forma tan milagrosa». Jenny ve el juego desde dentro: «Puedes imaginarte con qué sentimiento particular he leído los poemas de Heine durante la fiesta y yo misma he entonado mi Hosanna». «¿También habrá temblado tu corazón de prusiano ante la noticia de esta inaudita fechoría?».

Fue el 26 de julio de 1844 cuando Heinrich Ludwig Tschsch, ex-magistrado de Storkow, disparó dos tiros contra Federico Guillermo IV. Antes había estado mendigando en vano durante tres días en el mismo Berlín. Había perdido su ocupación y ya no tenía recursos para vivir. Se daba cuenta de que empezaba su agonía con el hambre. Jenny calificaba la acción del ex-magistrado de «una tentativa de asesinato con un móvil social». Aunque la acción parecía cerrarse sobre sí misma hacía prever algo más: «Si un día eso llega a estallar, estallará por ese lado. Es el punto más sensible, es allí donde el corazón alemán es más vulnerable».

dio de la Convención Nacional de la Revolución Francesa. La conclusión más importante de este proyecto es la caracterización histórica de la contradicción entre la abstracción de la capacidad política del hombre en el Estado y la realización concreta de la política en la propiedad privada.

Heinrich Ludwig Tschschsch quisó matar a Federico Guillermo IV. No fue ninguna acción estratégica, fue algo más bien en la lógica de la búsqueda de una responsabilidad personal ante la lógica burocrática. De persona a persona. Jenny descubriría categóricamente: «Si nunca ha existido un político exaltado que haya osado recurrir a soluciones tan extremas, en cambio el primero que se ha atrevido a tal crimen ha sido alguien impulsado por la angustia, por la miseria material». El móvil es un ultraje anómico en el sentido de Durkheim, es el desprecio de unos intereses hechos orden social para con una persona responsable ante ese orden, un ex-magistrado.

La razón de Estado al no querer reconocer su fallo en la responsabilidad reacciona históricamente. Un militar se encargó de manifestar a toda Prusia que la virginidad y el honor se habían perdido. «Cuando escuché al pequeño saltamontes todo de verde, el capitán de caballería X declamar sobre la virginidad perdida, pensé que no podía referirse a otra cosa más que a la santa e inmaculada virginidad de la virgen María —ya que se trata de la única virginidad oficialmente reconocida— pero hablar de la virginidad del Estado prusiano!».

Luego, Jenny da cuenta de cómo se forma una opinión pública en la que se atribuye el atentado a una «venganza personal». Y cómo eso tranquiliza más que si se debiera al temido «fanatismo político». Pero esta «venganza personal» va más allá de la fantaseada revolución política. Como afirma Jenny es un punto de partida para comprender el alcance necesario de una revolución social: «queda un consuelo para el inocente pueblo prusiano: a saber, que el móvil del acto no ha sido el fanatismo político, sino un puro deseo de venganza personal. Se consuelan de esta manera —y aún les parece que extraen un bien de ello— que precisamente demuestra una vez más que la revolución política es imposible en Alemania, pero que por el contrario existen todos los gérmenes para una revolución social»⁶. Es una historia personal la que revela a Jenny la razón para una revolución social, no es un hecho genérico o masivo.

* * *

A comienzos de octubre del mismo año (1844) Engels escribe a Marx desde Barmen evaluando el malestar y la rebeldía del proletariado: «Desde hace algunos años los trabajadores ya han alcanzado el último eslabón de la vieja civilización y protestan contra su organización social con un prodigioso aumento de crímenes, robos y asesinatos... y si los proletarios de aquí (Alemania) evolucionan según las mismas leyes que los proletarios ingleses, no tardarán en darse cuenta de que esta manera *individual* y brutal de protestar contra el orden social es vana y que es en calidad de *hombres*, con todas sus facultades, que con la ayuda del comunismo protestarán».

Engels destaca la inutilidad de la desesperación y la brutalidad individuales pero en ningún momento se detiene a analizar este desgraciado desorden. En primer lugar, no habría que confundir y equiparar distintos comportamientos personales,

6. Marx quedará impresionado por la carta de Jenny y publicará una buena parte de ella, después de haberla dado a conocer a Ludwig Feuerbach.

aunque de lejos puedan percibirse como «individuales y brutales». Habría que valorar los significados específicos, históricos y personales, su particular dialéctica de razón y desesperación, revolución y agresión... No es lo mismo, y buena parte de la historia de una civilización como tal depende de ello, un atentado como el de Tschsch contra el emperador de Prusia, un asesinato fratricida cometido por un trabajador embriagado o un suicidio como el de Eliza Kendall.

En segundo lugar, «en calidad de *hombres*, con todas sus facultades» es una condición que el movimiento comunista no pudo satisfacer, puesto que se basa en la solidaridad de intereses y en la conciencia crítica de los fines, algo muy importante pero insuficiente para unir realmente las acciones decisivas que cada persona realiza para con las demás.

Y en tercer lugar, la oposición al trato social que materializa y cosifica esta vida no es necesariamente más eficaz mediante trascendencias revolucionarias que pasan por alto los fracasos y los éxitos concretos de las relaciones interpersonales. Todavía los ejemplos personales movilizan y desmovilizan más que las masas tan convencidas como impersonales.

* * *

Mientras que Engels utiliza anónimamente el caso de Eliza para ilustrar el extremo de la explotación capitalista, el margen útil para producir y consumir todavía mercancías, Marx utiliza un personaje para criticar las abstracciones de los neohegelianos. Ambos se mueven en el mundo antibiográfico a pesar de su intención de reivindicar una vida que merezca ser vivida por personas reales.

Maximilien Rubel ha destacado el paralelismo entre la Margarita de Goethe y la Flor de María de Sue que Marx analiza en *La Sagrada Familia*⁷. Margarita y Flor de María son dos personajes antibiográficos: poseen la fatalidad y la salvación irreales a la vez que evocan alguna vida real distinta.

En el tratamiento que hace Marx del personaje de Sue es quizá donde más puede percibirse la capacidad crítica de su teoría de la alienación y a la vez sus límites. Marx opone unas cualidades abstractas a otras, una interpretación ajena a una vida personal —la antibiografía— a otra, no critica el propio hecho de construir un personaje y de haber de dirimir sobre sus cualidades abstractas. Produce, ciertamente, una crítica conceptual de valores, pero que están tan distantes de la vida concreta de una persona como los anti-valores que critica. Así, al «ideal del bien»

7. Fueron los diez últimos días de agosto de 1844 que Marx y Engels se encontraron en París. Allí se pusieron de acuerdo para hacer juntos una obra contra los «jóvenes hegelianos», lo que sería *La Sagrada Familia*, que en principio debía llevar por título *Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y sus colegas*.

La Sagrada Familia fue escrita entre septiembre y noviembre de 1844. Engels y Marx tuvieron claro un objetivo: criticar el idealismo que deshumaniza y que se hace cómplice de la política de tratar a los humanos como masa y a los oprimidos como incapaces.

MARX, K. y ENGELS, F. *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, Barcelona, 1989.

de Sue opone el «ser natural». Si decimos que la idea de bien o la de ser con naturalidad, sensibilidad, humanidad, etc. son conceptos que implican expectativas en la conducta humana, nos referimos a impresiones abstractas de la misma, no alcanzamos el reconocimiento de una persona en concreto con su situación social.

Las categorías éticas conservadoras o radicales, liberales o marxistas suponen grados de abstracción similares en su relación real con las personas que existen. Únicamente a nivel de las convenciones ideológicas (y según épocas históricas) pueden unos conceptos suponer alternativas que podrían repercutir en el trato interpersonal. Marx parece consciente en buena medida de ello al observar que la «crítica crítica» pretende cambios en los «puntos de vista» pero que estos cambios no tienen ninguna consecuencia en la realidad. Sin embargo, no advierte que lo mismo puede ocurrir con su propia teoría social que puede cambiar representaciones institucionales y convencionales sin que ello suponga un cambio en el trato y valoración de las personas concretas.

* * *

Tal como ocurre con la Margarita de Goethe, Flor de María no es hecha compatible o aceptable con otro personaje, sino que es entregada a la imaginación religiosa para ser redimida. La religión se presenta para salvar la impotencia del amor en la vida. Su salvación somete al personaje a una expiación en la que la víctima se carga de culpa. Su disposición para el amor se tiene por corrupta y la incapacidad de amar de los que así la culpabilizan y corrompen se tiene por virtud. Tanta distorsión del personaje suele culminar, como en estos dos casos, en su muerte. Tanta redención y tanta afectación de amor o sentimentalidad sin persona acaba teniendo sentido sólo ante un cadáver o ante la locura. La acción de estos personajes ha obedecido a obsesiones ideales, no a expresiones sensibles en el transcurso de una vida humana; entonces la acción se confunde con la imaginación que suele congraciarse con una persona al ser ya cadáver o con un personaje, algo totalmente desplazado de lo que significa una persona ante otras personas reales.

Marx se da cuenta de la coincidencia entre la alienación religiosa y la locura, entre la sublimación y el desprecio: «éste es el misterio de todas las visiones piadosas y a la vez la forma general de la locura» (p. 203).

Pero haría falta encararse con la existencia de la persona que asoma detrás del personaje y del delirio sublimado para comprobar definitivamente el absurdo de esas representaciones, la artificialidad y afectación de la «inocencia» o la «culpabilidad» en la religión.

* * *

Flor de María es, como Margarita, una antibiografía perfecta. Sue, Szeliga y Marx le atribuyen cualidades humanas en «estado puro». La historia de Flor de María es paradigmática: el mantenimiento de una vitalidad joven pero sin pasiones ni compromisos en medio de un ambiente corruptor, la superación del abatimiento

y la resignación, la intervención del cielo o el infierno más o menos a la vez, el colapso final ante ese cielo e infierno... Es el personaje que siempre deserta el acercamiento a la persona porque va representando cualidades puras y discretas.

* * *

La sumisa domesticidad de Margarita es análoga a la de la Luisa Morel de Sue que Marx comenta en *La Sagrada Familia*. Se trata de un personaje cuya condición social —criada doméstica— aparece inhibiéndole ciertas reacciones morales y arrastrándole ineluctablemente hacia «la desgracia, la vergüenza y el crimen». Al igual que Margarita llega al infanticidio ante el dilema creado por la deshonra y la ley, el amor y la soledad, el desamparo y la maternidad... Es otro drama de mujer joven seducida por un amor hecho poder. Con unas contradicciones morales que suscitan el interés de la sensibilidad creativa.

* * *

Marx ve en la «Crítica crítica» de Bruno Bauer y otros la perversión de la fuerza social de las creaciones culturales, la perversión como inutilización para la vida social. Eso es expresado mediante el elitismo, las sutilezas y el desprecio por la acción social de los «críticos críticos». Sin embargo, esos mismos autores deben recurrir a imágenes y evocaciones de la masa anónima de personas que viven socialmente y más concretamente a la imaginación de los casos más despreciados para poder decir alguna «verdad» sobre la experiencia humana. Eso es lo que en principio destaca Marx a propósito de los comentarios de Szeliga sobre la obra de Eugene Sue. Marx considera que ese negativo siempre presente pero inadvertido con afectación es el verdadero «misterio» que pretenden descubrir los románticos. El misterio es la realidad marginal que valora socialmente la vida de las personas, personas más bien desconocidas y que se hallan en los límites físicos y sociales de la posibilidad de vivir.

No es nada extraño que en un principio esas grandes sensibilidades de la insatisfacción y la ilusión humanas, Marx, Engels, Goethe, Leopardi... hayan reparado en determinadas existencias marginales como la clave para sopesar el valor de toda una sociedad.

Entre todos ellos existe una conexión ética y lógica: es la que hace que Engels utilice el caso de Eliza Kendall como extremo significativo de su tratado sobre el capitalismo y la condición obrera, que Marx aborde los personajes de la obra de Sue que a su vez ya comenta Szeliga, que Goethe presente una Margarita familiar para un trasmundo que la burguesía recrea cotidianamente, que Leopardi mida la grandiosidad de la poesía en una crónica de sucesos marginales...

* * *

Como parece haber intuído la sensibilidad romántica en sus excursos críticos y estéticos, el valor extremo de lo humano radica en aquellas existencias que también

por ser extremas definen el alcance y los límites de las fuerzas y convenciones de una civilización. Pero esas existencias serán por lo común glosadas como personajes o como ilustraciones parciales de procesos impersonales amplios. Así, la vida más significativa deberá titularse «El Capital», «Fausto», «Las condiciones de la clase obrera...», «Principios de Economía Política...», «Cantos...», «Historia de Inglaterra...», etc. Y personas como Eliza Kendall seguirán ocultas tras notas a pie de página en capítulos extremos o marginales.

El marxismo se acercará mucho a la existencia real de esas personas. Llegará a presentar la crítica social que las tiene en alguna consideración como única forma de vida coherente con la necesidad de verdad y justicia. Sin embargo, no conseguirá sustraerse de objetivos prioritarios impersonales que valorarán *a priori* y teleológicas sociales de escasa incidencia en los destinos personales reales.

El propio Marx parece que no era demasiado consciente de cómo su polémica con personas concretas y su amistad también con personas concretas estaba afectando su lenguaje y sus valores. Feuerbach, Bauer, Ruge, Engels... son los destinatarios reales, conocidos y concretos de sus ideas. Ellos lo son mucho antes que una supuesta masa o élite de disidentes o revolucionarios. Así, por ejemplo, habría que valorar más lo que implica la amistad de Friedrich Engels en la obra de Marx. Probablemente supuso un esfuerzo de realismo y concreción en sus primitivos proyectos teóricos. Engels ya hablaba más certeramente de experiencias concretas de personas reales. Ello constituye el punto de partida de Marx en su primer estudio de la relación entre el proletariado y la Economía Política⁸.

* * *

Para revolver el cinismo de la burguesía contra sí misma, Marx hará más que de la necesidad una virtud, hará virtud de la pura carencia. Entre 1843 y 1844 Marx afirma la idea de que la desposesión del proletariado es precisamente la garantía de su alternativa al régimen de la propiedad privada. De que es más fácil pasar de la expropiación al socialismo o al comunismo que desde la propiedad privada.

Pero esa idea se ha desarrollado fuera de la lógica de los hechos e ilustra el recorrido de ideas análogas en Marx, impecables lógicamente y éticamente pero sin validez histórica. Esto es, el proletariado se halla expoliado. La alternativa a esa explotación sería un régimen que la impidiera, que la declarara absurda e innecesaria.

8. Engels proporcionó a Marx una experiencia ausente de la polémica filosófica en la que éste se hallaba envuelto: los datos de lo vivido en una historia en la que hay resistencia, opresión y destrucción. Algo que puede tener mucho sentido tanto para una tradición de búsqueda de la verdad que viven las personas como para un malestar que apenas alcanza la conciencia social.

Para desarrollar un conocimiento personal de hechos personales, Marx debería quizá haber trasladado su sociología del conocimiento a su entorno comunicativo más inmediato. Los escritos de Marx de 1843-45 reflejan una polémica con personas concretas, antiguos amigos, colaboradores de unas mismas publicaciones o círculos culturales y políticos. Sin un conocimiento crítico de los recursos y hábitos de este tipo de comunicaciones, difícilmente podría Marx conocer el alcance histórico del contenido de esas comunicaciones.

Así se plantea el comunismo. Pero la carencia del proletariado no es voluntaria y el deseo de integración al capitalismo no es únicamente el recurso para subsistir, es el trato humano que se elige para subsistir. La libertad del proletariado ante esa elección —como lo muestran casos como el de Eliza Kendall— es por lo menos tan grande como la de la burguesía y por lo regular implica tantas adhesiones y disidencias del capitalismo como en la misma burguesía. La libertad histórica, por razones todavía poco conocidas, es una cuestión de minorías para cada clase social y para cada país, no es una cuestión de toda una clase o todo un país homogéneos. Ni la lógica ni la ética pueden tratar el comportamiento de una clase como un todo.

* * *

Los planteamientos críticos de Marx saben hacer ver las contradicciones sociales que apelan a la determinación personal, las estructuras convencionales que reclaman la intervención de personas conscientes y activas. Sin embargo, ven menos a esas contradicciones o convenciones como emanadas de las propias contradicciones personales. Como si el sistema social se hubiera impuesto por puras cualidades trascendentes. Ésas existen, por supuesto, por eso la sociedad trasciende las personas y las generaciones, pero la variedad social debe explicarse por la interacción con diferentes grupos e individuos según la acción de éstos.

La sensibilidad que se ha acostumbrado a vivir alienada hace de la vida una pretensión, una justificación personal de las apariencias impersonales. Vivir la vida resulta en la realidad vivirla a pesar de cada vida. La defensa abstracta de la vida hace olvidar a las personas reales. La defensa abstracta de unos valores puede desvalorizar a unas personas. Por eso los radicalismos románticos y los vitalismos de auto-defensa psicológica saben menospreciar las personas en la conducta real y concreta.

* * *

CAPÍTULO 7

La antibiografía romántica en la poesía de Leopardi

Los dramas románticos se esforzarán en explicar por malentendidos, por accidentes involuntarios y por ideales personales los dramas del amor que en la vida real se explican por condiciones sociales, por relaciones materiales y por codicias sentimentales. Los argumentos románticos tratarán de escamotear o sublimar todos esos aspectos que crean la irreversibilidad real de los destinos humanos. Tratarán de desafiar la lógica de la vida y del paso del tiempo y pretenderán con una justificación moral o con una bella gesticulación remediar de repente aquello cuyo remedio se hace esperar eternamente en la realidad. Pero la cultura tratará de convencer de esa falacia y se imitará el efecto y la afectación de unos personajes en la vida real, construyéndose así un juego de reflejos de la alienación: de la persona al personaje y viceversa.

Lo más notable de la vena romántica es su incapacidad para amar a esas mujeres que tanto presiente y corteja pero que no acepta en su realidad material y social. Es el abandono fatal de la mujer pobre y enferma a la vez que se la sublima con entusiasmos líricos. Es la cultura del contorneo sentimental de personas desconocidas, convertidas en personajes, que aboca a la incapacidad de reconocer como persona a cada una de ellas en sus condiciones reales de vida. Es el fracaso de una civilización afectada de «sentimientos y relaciones sutiles» ante la existencia humana más contundente, la de una persona trabajadora.

* * *

Inspirándose en vidas apenas percibidas, la cultura romántica ha construido los personajes de esas muchachas que reciben como los que más los efectos de toda una civilización. Así, sirven para desvelar los resortes fundamentales y las metas máspreciadas de la misma. Por eso, aunque aparentemente representen individuos marginales, en realidad son depositarios de claves culturales importantes. La razón de por qué es así puede entenderse examinando las realidades que circundan la vida concreta de esos pretendidos personajes. Aquello que les impide aparecer como personas. Aquello que impide escribir su vida de acuerdo con su propia personalidad.

Aquello que en el contexto convencional de la literatura podemos denominar anti-biografía. Es decir, lo que afirma una civilización por negación de vidas personales propias.

A partir de esa negación se construyen los personajes. Las invenciones y evocaciones de personas dóciles a fatalidades de convenciones culturales. Y así se invierte la lógica de la vida social en sublimaciones o degradaciones cónicas de realidades personales.

* * *

Goethe y Leopardi constituyen dos sensibilidades intensas y comprensivas del mundo que se gesta entre los siglos XVIII y XIX. Sus creaciones literarias abordan las situaciones más significativas de ese mundo que se debate entre antiguas liberaciones y nuevas pertenencias. Los efectos que ello implica en las relaciones personales son explorados por Goethe y Leopardi de forma razonada y lírica, coincidiendo a veces en un mismo género literario o bien en distintos. Es fácil convenir que la obra de ambos autores constituye un compendio y posee todos los extremos significativos de los problemas éticos y estéticos de la época.

El tema de las muchachas abusadas y maltrechas o muertas en su juventud, muchachas del pueblo, recordadas como promesas de amor y felicidad y derrotadas por males de la naturaleza y por malicias de los humanos, es un tema crucial en la obra de ambos autores. Y lo más significativo es que este tema se mantiene con firmeza a pesar de competir con otras fuentes de inspiración que se tienen por más admirables o portentosas según los criterios convencionales. Porque es cierto que diferentes dramas y malentendidos del amor, la naturaleza de los sentimientos de arraigo y liberación, saber y nostalgia, paz y poder, etc. están muy presentes en las obras de ambos autores, pero la presencia incisiva de una Margarita en la obra de Goethe o de una Silvia o una Nerina en la de Leopardi implican una reordenación de los verdaderos motivos de desafío a la creatividad y de motivación original de las mismas creaciones. Esas muchachas, más intuitivas que conocidas, constituyen algo así como el principio de la creatividad marginal, el valor clave para sopesar la obra en su conjunto y la relación de ésta con lo que quiere decir la verdad y la belleza para toda una época de nuestra historia.

La primavera de 1819 despertó a Leopardi a la sinceridad con la vida frente a la naturaleza y la sociedad¹. Basó sus poesías en la realidad que es combate para la belleza y que por lo tanto produce una belleza más viva. Esa trayectoria le llevaba a interesarse por la existencia humana en la marginalidad social. Pero su dedicación a

1. LEOPARDI, Giacomo, *Poesie e Prose* (Eds. y comentarios de Rolando Damiani, Mario Andrea Rigoni y Cesare Galimberti), Milán, 1988.

Los poemas de 1819 son: «Per una donna inferma di malattia lunga e mortale» (i, p. 385) con comentarios y notas en p. 1061; «Nella morte di una donna fatta trucidare col suo portato dal corruttore per mano ed arte di un chirurgo» (i, p. 390) con comentarios y notas en p. 1063. Los versos citados corresponden a ambos poemas consecutivamente. «Amore e Morte» y los siguientes a los *Canti*.

la gloria literaria entorpeció esta orientación. Con todo, su obra siguió manteniendo una lucha entre lo que comenzó a aprender como verdad en aquella primavera de 1819 y lo que amó como belleza en las primaveras artificiales de los salones y la literatura. Esa lucha le llevará a decisivas reflexiones sobre las ideas de verdad y belleza. Como otras «flores del mal» surgirá la verdad como belleza, tanto en la prosa de su Zibaldone como en sus poemas.

* * *

Entre marzo y abril de 1819 Leopardi compone «Per una donna inferma di malattia lunga e mortale». La inspiradora de ese poema podría haber sido Serafina Basnecchi de Recanati. Fuera quien fuera, parece claro que se trata de alguien percibido a través de una noticia leída o escuchada. Sin embargo, lo que evoca la situación de esta mujer alcanza una familiaridad y un conocimiento meticuloso que, ya que no resulta conocida directamente, sólo puede interpretarse como la necesidad de llenar un vacío personal importante. Es el vacío que la propia civilización produce al sacrificar las personas por sus trascendencias mortales. Así es como al no ofrecerse remedio o consuelo frente a los males de la naturaleza y aún excederlos con los de la civilización, las personas ahogan o protegen solitariamente sus capacidades de resistir y amar que el poeta halla insustituibles y hermosas.

Otra noticia suscita en Leopardi el lamento por la muerte cruel de una joven mujer: «Nella morte di una donna fatta trucidare col suo portato dal corruttore per mano ed arte di un chirurgo». Se trata de una triple acción criminal: el crimen contra la persona como tributo a la moral pública, el crimen contra la misma persona para defender el individualismo social y el crimen como consecuencia personal de una forma de amar a las mujeres. Leopardi glosa ese crimen como característico del despotismo con que se rige el amor a tono con la política. La cobardía es honor público y el amor es el celo de una esclava: «Così la sventurata/Virtù ch'ella ti fea vittima estrema/Le contraccambi?.../Io grido a te; quando cotal vedesti/Far la meschina, in quella/Non ti sovvenne de l'antico amore?/Non quando al tuo desir la festi ancella?».

Se trata de un crimen del triunfo de la virtud como convención política de una relación despótica y del olvido de quien por amor cedió al despotismo. Así, el poder aniquila la capacidad de amar transformándola en deshonor, pecado y depósito del deseo egoísta del seductor. Esa criminalidad directa del seductor, a tono con la política, descubre más la verdad que la criminalidad que Goethe, redondeando más la indefensión de Margarita, atribuye a la propia mujer seducida. Como en una venganza en la que el ofendido es el propio ofensor y que busca un alter ego para representar a otro ofensor, sintetiza Leopardi la lógica de ese crimen: «Ultimo guiderdone/Serbava al fallo tuo: morir per opra/Di quel che tanto amavi, e così presto/Per l'età verde, e in barbaro cruciato,/E non lasciar qua sopra/Altro che'l sonvenir del tuo peccato».

* * *

En estos poemas de 1819 Leopardi canta por encima de todo la inocencia. Pero es la inocencia que se aprecia como contraste con el cinismo y la malicia con que se manifiestan las enfermedades, los fraudes y la criminalidad perpetrados por una aparente complicidad entre naturaleza y sociedad. Leopardi reacciona ante el ultraje y busca la persona ofendida: «Ben ch'i parenti tuoi/Son d'altro sangue, e tu sei d'altro amore». No importan las pertenencias ante la indignación y la desesperación por la pérdida de la persona desconocida.

Además de estas dos poesías Leopardi había esbozado «Il primo delitto, o la vergine guasta» y la «Storia di una povera monaca». Ambas tenían que ver también con el recato del amor bajo la opresión de una naturaleza y una sociedad malignas. Parece ser que Leopardi encontró esas historias en noticias concretas leídas en la prensa o contadas localmente. La base no fueron pues personajes ya elaborados sino personas apenas vislumbradas en las metonimias sensuales de las noticias de sucesos.

* * *

De estas jóvenes muertas en la flor de la vida, Leopardi no canta tanto su juventud y belleza como la virtud que realmente las hace heroicas, una virtud que sólo puede referirse al «ser natural» que Marx evoca, puesto que se desconocen las personas. «Che virtù prezzo più che gioventude./E se virtù non chiude/Fuggo beltà che pur m'è tanto cara». La belleza y la juventud destacan por la inocencia virtuosa que puede acompañarlas, no por sí mismas. Es así como Leopardi alaba la resistencia de la muchacha que ya es una heroína ante la «nequitosa gente», poseyendo una inocencia inalienable: «Non l'innocenza de la corsa vita/Non ti torrà nè morte/Nè'l cielo nè possanza altra che sia».

La muerte precoz acaba siendo saludada como una bendición del cielo ante la malicia perpetrada en esta vida. Así, Leopardi retoma un tema clásico que se dedicaba a los héroes. Significativamente, esas muchachas que mueren jóvenes sin haber hecho nada extraordinario son evocadas con los lamentos característicos de la muerte de los héroes jóvenes. Resultan sobrevaloradas —idealizadas— hasta evocar una vida que este mundo no puede ofrecerles. «Mira che'l tempo vola,/E poca vita hai persa ancor che tanto/Giovanetta sei morta».

Ante un mundo de horrores, horrores que hieren mortalmente a esas jóvenes, Leopardi saluda la muerte como mortaja de la inocencia que ha resistido el horror y que ha amado. La muerte ha casi salvado a la joven generosa de la insensible corrupción que en este mundo va provocando el paso del tiempo. Ante lo que es forzado a vivir, la muerte parece menos absurda e incluso amiga de la libertad. Un alivio no sólo del dolor sino de la ignominia —«han di piacere alcuna/Sembianza i mali estremi...»— cosas que nos llevan a la justificación del suicidio según una tradición estoica.

* * *

La relación de Leopardi con esas jóvenes sufrientes y desconocidas no queda suficientemente explicada por el efecto patético, el moralismo o la piedad melo-

dramática. Existe una ilación para la lógica de la propia vida y ello es reconocido explícitamente por el poeta: aunque él no está en la vida personal de estas muchachas, siente que de alguna manera debe seguir su destino, debe seguirlas porque poseen la razón del propio sentimiento de la vida, ese «ser natural» que Marx elogia en abstracto al tratar el personaje de Flor de María en la obra de Eugene Sue.

Leopardi se siente atraído por la suerte que corre una mujer así. Si la muerte es la corona de la vida que no pretende ni oprime, «E se l'aura tua pura avvivatrice/Cade o santa beltà, perchè non rompo/Questi pallidi giorni?/Perchè di propria man questo infelice/Carco non pongo in terra?».

La muerte quita a la vez la esperanza y la vanidad. Por eso tiene también la forma del verdadero amor. Para éste no puede haber esperanza en un mundo en el que se ama con vanidad. La bondad y la inocencia que premueren a las pasiones cínicas hacen odiosa a la muerte por sí misma, pero parecen reclamarla ante las ilusiones y esperanzas absurdas: «Fratelli a un tempo stesso, Amore e Morte/ingenerò la sorte./Cose quaggiù si belle/altre il mondo non ha, non han le stelle».

La muerte liberadora de la juventud que va a sufrir la corrupción es la idea que encabeza ese mismo poema de Leopardi, la cita de Menandro: «Muere joven quien del cielo es querido». La muerte va a ser a la vez la imposición de la verdad frente a la vanidad y al engaño y la pérdida de la capacidad de esa verdad en la vida de una persona. Por eso Leopardi lamentará la muerte de la doncella que sufre la malicia de la sociedad o de la naturaleza y a la vez se congratilará con el tema de la muerte agradecida por su acción de liberación desesperada.

* * *

Pero, siendo conscientes de cuanta vida y cuanta imaginación suscita la antibiografía de una persona como pudo ser Eliza Kendall, no es del lado de la muerte, del suicidio en sí que nos promueve la reflexión, sino del lado contrario. Porque la aceptación de las condiciones de vida de mujer trabajadora por parte de personas como Eliza, su solidaridad con quienes compartían su vida, su dificultad para comprender y calcular en el absurdo de la codicia, todo, hasta un último gesto de pudor ante la destrucción, todo eso nos habla de una afirmación de la vida frente a un trato criminal más o menos normalizado entre los seres humanos.

* * *

La muchacha joven que sufre y muere ante la malicia de la naturaleza y la sociedad hace que Leopardi se replantee el significado del amor: el amor por sí mismo apenas puede vivir. Necesita una voluntad ante el mundo, una acción de la generosidad. Sin ello el amor se achica y pervierte. Por eso el poeta se lamenta que el hado y los «codardi ingegni» puedan «svegliar la dolce fiamma in basso core».

Y si eso ocurre, si el amor que triunfa es aliado de la malicia y la hipocresía, Leopardi se oculta en la soledad de la verdad que no cede ante la vanidad, como

cuando queda desengañado de cómo vive el amor por conveniencia una admiradora suya: «Perf l'inganno estremo...».

* * *

En su poema «L'infinito» Leopardi rompe con la inspiración primordial de la primavera de 1819. Y es éste el poema que incluirá en sus *Canti*, no los anteriores sobre aquellas muchachas maltratadas. «L'infinito» posee encantos análogos a los del segundo Fausto: la abstracción de las personas, el deseo libre pero sin liberar nada de nadie, el desbordamiento de una sensación como un alto placer estético, todo, después de un enfrentamiento precedido con la belleza de personas con llamadas veraces a la vida.

Leopardi parece entonces cerca de la *revêrie* rousseauiana y de la metafísica sublime de las eras pasadas y presentes. Algo que viene a sustituir la fuerza del encuentro con la vida y la muerte de las personas concretas. Se trata como él mismo dice de un «dulce naufragio» de la imaginación en la imaginación.

Al ceder en buena parte a la impersonalidad lírica y al convencionalismo temático, Leopardi percibe la verdad y la belleza como opuestas. Todavía mantiene el combate de sus «flores del mal» pero mucho menos. Al no querer mantener y perfeccionar la expresión bella de las verdades extremas, de las que más se dan con la libertad y el valor, las otras expresiones que rondan la belleza aparecen ante el mismo Leopardi con poca fuerza y la verdad como algo necesariamente ajeno a ese concepto débil de belleza. Por eso puede decir que lo verdadero no es bello (Zib. 2653)², que es triste y contrario al deseo de gloria (literaria) (Canto XIX: al conde Carlo Pepoli). La fuerza definitiva parece radicar en una verdad sobria y exenta de belleza: «... L'acerbo vero, i ciechi/destini investigar delle mortali/e dell'eternose cose...». «... che conosciuto, ancor che tristo,/ha suoi diletti il vero...». Sin embargo, esa sabiduría de verdades viejas se torna también en mueca que hace exclamar a Leopardi: «Oh infinita vanità dil vero!» (Zib. 69-70).

* * *

Pietro Giordani resume perfectamente lo que va a suponer para Leopardi la deserción considerable de la búsqueda de la primavera de 1819. Aprecia que las circunstancias materiales y la educación de Leopardi le convierten en el «perfecto escritor italiano» (24.julio.1817)³. Así lo dice más concretamente como «descubridor» del genio de Recanati:

«Inveni Hominem... Che ingegno! Che bontà! E in un giovinetto! E in un nobile e rico! E nella Marca!... Dovete sapere che nella mia mente è fisso che il perfetto

2. Las referencias al Zibaldone proceden de: LEOPARDI, Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, Milán, 1983, 2 vols.

3. NALDINI, Nico y BANDINI, Fernando, *Giacomo Leopardi. La vita e le lettere*, Milán, 1989.

scrittore d'Italia debba necessariamente esser nobile e ricco. Né crediate che sia adulazione: ché anzi la vostra dolcezza si spaventarebbe se sapesse a qual segno io fierissimamente disprezzo più d'ogni altra canaglia i nobili, quando sono asini e superbi. Ma per molte ragioni, che un giorno dirò a stampa, io vorrei che la maggior parte de' nobili fosse virtuosa e culta; parendomi questa l'unica ragionevole speranza di salute all'Italia. E poi tante cose dee sapere e potere e volere lo scrittore perfetto, che non può e potere e sapere se di nobilità e ricchezza non è munito...».

Sin embargo, Leopardi no sigue la trayectoria material y social que su entorno inmediato parece determinar. Un cierto desclasamiento era previsible debido al deterioro político y económico de la familia. Ello, junto a la disciplina de sus padres y a su propio afán de independencia hizo que se mantuviera entre algunas dádivas del rentismo familiar y las pagas a sus trabajos.

* * *

Al parecer, los imperativos convencionales para medrar en la carrera literaria harán que Leopardi abandone aquel punto de partida que prometía una lírica tan vigorosa como veraz. Pero, a pesar de ello, en muchos de sus versos y en buena parte de su prosa quedarán todavía las huellas de aquellos orígenes creativos, de aquella inspiración derivada de la marginalidad social. La muerte absurda y precoz de las muchachas calladas y laboriosas, risueñas y sencillas atormentará la poética leopardiana en más de una ocasión. El poeta lamentará la pérdida de aquel don que hacía patente la vida de esas muchachas, aquel «ser natural» de Marx. La condición humilde o la oscuridad de esas vidas suponían un desafío de una parte del romanticismo al clasismo. Por eso constituían la inspiración más lograda del romanticismo como expresión de libertad y amor sin límites y para esta vida. Frente a una civilización de opresión y codicia estas existencias solitarias y apenas percibidas fulguraban con inusitada independencia.

* * *

La despersonalización tributaria de los convencionalismos literarios hará acto de presencia en la evocación de aquellas existencias tan prometedoras de felicidad. Silvia y Nerina serán nombres y pretextos estilísticos. Con todo, mantendrán el recuerdo de una esperanza adquirida al margen de los recursos que la naturaleza y la sociedad esgrimen para producir los tan determinados destinos humanos.

Los biógrafos de Leopardi han hallado detrás de *Silvia* a Teresa Fattorini quien parece ser que murió de tuberculosis el año 1818⁴. Pero su evocación, tal como sostiene el hermano de Leopardi, se explica como pretexto literario. La condición social y material de Teresa es apenas evocada en la poesía. Su condición trabajado-

4. Cf. los comentarios de Damiani y Rigoni, en *Poesie e Prose*, op.cit., pp. 963-967 y la *Vita* de Nico Naldini, op.cit.

ra queda sin embargo correctamente expresada: «ed alla man veloce/che percorrea la faticosa tela». Pero Leopardi la ve como Silvia, como parte de una escenografía: la muchacha campesina y tejedora es parte de un paisaje bucólico que «il contino» Giacomo Leopardi contempla desde la ventana de su pequeño palacio. Silvia ha crecido como la vegetación del entorno y evoca la vida y la primavera como una flor que apenas goza de conciencia. ¿Qué podía recordar realmente Leopardi de Teresa Fattorini? ¿Qué recordaba haber oído de una Silvia primaveral? La misma muerte aparece entonces más frente a Silvia-primavera que a Teresa Fattorini: «Tu pria che l'erbe inaridisse il verno,/da chiuso morbo combattuta e vinta,/perivi o tenerella. E non vedevi il fior degli anni tuoi».

En *Silvia*, Leopardi concluye lamentándose más de la muerte de las esperanzas y de la crueldad de la naturaleza que de la pérdida de una persona concreta. Los versos ya han transformado a ésta en un símbolo, invirtiendo la búsqueda de la persona que caracteriza su inspiración de la primavera de 1819.

* * *

Nerina habría sido inspirada por Maria Belardinelli, hija del cochero de la familia. Otra joven que muere en 1827. Leopardi añora su voz, su acento, lo que escuchaba también a través de una ventana de su pequeño palacio. Nerina alcanza una cierta complicidad personal con Leopardi, de «rimembranza acerba». Pero su evocación central es de carácter escenográfico: otra vez los recuerdos «di questo albergo ove abitai fanciullo,/e delle gioie mie vidi la fine». La escenografía que acude a la ventana del palacio queda completada por una servidumbre mansa y la naturaleza agradable a los sentidos: «E la lucciola errava appo le siepi/e in su l'aiuole, susurrando al vento/i viali odorati, ed i cipresi/là nella selva; e sotto al patrio tetto/sonavan voci alterne, e le tranquille/opre de' servi».

* * *

Quizá cabe reconocer que lo que confiere esa grandeza íntima y a la vez convencionalmente desapercibida en los poemas románticos no estriba en sus recursos literarios, sus gestos de otra época o sus imágenes de lo extraordinario. Eso puede dejarse para la sentimentalización y embellecimiento de los intereses propios. Pero saber que existe una vida humana real y concreta que palpita tras las bellas palabras y que éstas aunque la ignoran y la distorsionan, también la protegen y la resguardan, eso tiene un valor inigualable en la historia de la cultura occidental.

* * *

Epílogo.
El recogimiento de la vida
ante la agresión capitalista

La nota al pie de página donde deberían figurar los condicionantes o determinantes económicos y sociales de la vida de cada persona, el poder de los intereses que la maltratan, pasa constantemente a ser el texto principal de su vida. La antibiografía aliena, consume y destruye el proyecto biográfico, el sentido de la vida (el que puede escribirse) que se escoge a partir de la difícil, relativa o casi imposible libertad.

Leemos en memorias y entrevistas el intento de superación de la supeditación, de la opresión, y la búsqueda de congruencia con algo o mucho de libertad. Se recuerda, engaños aparte, a veces con un exhibicionismo convencional del éxito biográfico, de haber *triunfado en la vida*, otras de haberle conferido una respetuosa dignidad. Siempre, superando o convirtiendo en mérito propio los condicionantes o determinantes materiales de la vida. De otro modo, no se busca la publicidad. Se muestran unos esfuerzos de memoria reconstructiva más o menos sinceros, que dependen del carácter moral de cada persona. Así, podemos leer narrativas discretas, poco dadas a los alardes de la fantasía, y otras, patéticas o desvergonzadas, que buscan quedar bien con unos ideales convencionales.

En general, se produce un cuadro en el que, en las mismas biografías o en inspiradas evocaciones biográficas, queda reflejado el poder de la antibiografía. De este poder hablan lagunas de la memoria, forzadas recreaciones, sinceras confesiones y hechos patentes que se quieren disimular. A veces se escribe una biografía crítica en la que, para entender bien lo que se narra, hay que subir las notas al pie de página al texto principal del relato; hay que entenderlo con los datos de lo que realmente lo condiciona o determina en su apariencia de libertad. Entonces constatamos ese poder que convierte las posibilidades biográficas en realidades antibiográficas.

Si nos importa la vida de cada uno de nosotros, no podemos considerar ese poder antibiográfico solo en sí mismo, en unas *estructuras* o en un *sistema*,

y mucho menos en sus formalidades; no debemos examinar un juego injusto solo atendiendo a las contradicciones o perversiones de sus reglas. Como tampoco hay que centrarse en los absurdos y vacíos que siente cada persona en su existencia, sin tener en cuenta el poder de los intereses que la modelan y que le afectan cuando tiene esas sensaciones de vacío y absurdo. La perspectiva para un conocimiento más informado de la realidad que nos toca vivir, con mayor conciencia sobre sus límites y posibilidades, vendrá siempre de la confrontación de la vida concreta de cada persona con los poderes y normativas que la disciplinan. Una confrontación atenta a lo que el poder de los intereses niega de vida en cada cual; incluso, como observó Karl Marx, atenta a lo que niega de vida en los que niegan la vida de los demás.

En este «demás» reside la clave para comprender la cuestión a fondo: porque en el ser un «demás», ser algo que sobra o molesta, se legitima el maltrato que infligen las conductas que solo obedecen al propio interés.

Encontraremos a Eliza Kendall en cada momento en que tomemos conciencia de nuestra propia antibiografía, porque la suya nos ayuda a descifrar la nuestra, tanto si somos víctimas como si somos cómplices o autores de nuestra propia antibiografía.

La mayoría de las veces, el triunfo de los creadores de víctimas hace que acaparen la atención como protagonistas de la historia: aunque malvados, siempre son protagonistas. Con todo, se producen reacciones contra ese triunfo cultural que acaba siendo moral. En ocasiones, también sobresalen los nombres, las historias de vida y los símbolos de las víctimas.

La víctima puede permanecer desaparecida, ninguneada o simplemente olvidada. Enterrada bajo la victoria de sus asesinos. Puede quedar tan oculta que solo la revelan las actitudes, las políticas, los botines y las justificaciones de sus propios verdugos. Porque cuando una persona o un grupo de ellas manifiestan crueldad en determinados tratos, indiferencia ante el sufrimiento ajeno, posesiones que no se justifican y justificaciones de muertes para bienes que creen irrenunciables, así como disposición para justificar la muerte de muchas personas, puede que su posición se deba a algún crimen. Surge la pregunta de si es que han matado a alguien o de si se han valido de la muerte de alguien para poder vivir con su actitud y sus bienes. O cuanto menos, cabe pensar que, como decía el autor de *Los intereses creados*, en el origen de todas las grandes fortunas hay una falta de delicadeza. Es una cuestión, si no de autoría culpa-

ble, por lo menos de cierta capacidad responsable. Un tipo de responsabilidad que conviene aclarar.

En una paradigmática obra teatral (*Llama un inspector*), J. B. Priestley se plantea esta cuestión. Precisamente la víctima *desconocida*, ficticia en este caso, se corresponde con una muchacha con graves problemas de subsistencia en plena euforia del capitalismo industrial inglés. Como en algunas de sus otras obras, Priestley desafía la sucesión temporal para mostrar que la predisposición es premonición y que la responsabilidad se cuece en esa predisposición y no solo en unos hechos consumados. Que la existencia de la predisposición a victimizar, en un contexto que lo facilita, produce el olvido de sus víctimas, con lo cual se confunde el recuerdo de haber victimizado con la predisposición para hacerlo. Priestley, gran defensor del *welfare state* después de la Segunda Guerra Mundial, reivindicaba responsabilidad y solidaridad frente a la ley del más fuerte sostenida por un capitalismo desbocado.

En la obra de Priestley convergen las condiciones sociales de negación de vida para una persona con su decisión suicida. Lo mismo que encontramos en el itinerario existencial de Eliza Kendall, aunque en este caso se trata de una negación real de la vida. Ahora bien, el distanciamiento de la vida *burguesa* (del buen tono en los modales capitalistas) respecto a esas existencias sumamente empobrecidas (existencias siempre al límite de lo posible para seguir viviendo) produce su representación como si estas no existieran ni hubieran existido. Priestley refleja esa cultura del alejamiento de la *buena educación burguesa* de la realidad de sus víctimas, cultura desarrollada paradigmáticamente en la *living* o *drawing room* de sus mansiones, donde se departe con inteligencia y buena educación. Priestley hace converger cinco vías de victimización del trato del mercado capitalista: el capricho del consumidor poderoso frente a la vulnerabilidad de quien le sirve, la explotación inmisericorde facilitada por la proximidad al estado de necesidad, la depredación que aprovecha cualquier plus de vulnerabilidad, el paternalismo que mientras ayuda trata de obtener más dependencia o servidumbre y la furia clasista e hipócrita que disimula el daño causado.

Con el capitalismo como orden económico, social y moral, se ha desarrollado el sistema o fórmula política de la democracia liberal. Esta consiste (seguimos a Crawford B. Macpherson) en combinar cuatro fases de un proceso histórico, convirtiéndolo en un equilibrio imperfecto, es decir, en constante desequilibrio (el sistema puede interpretarse también como un «bloque histórico», según la idea de Antonio Gramsci). Macpherson distinguía cuatro fases

características de la democracia liberal, una tras otra, si bien señalaba que también coexistían. Si nos centramos en esa perspectiva de coexistencia, el conjunto adquiere un sentido político que revela su capacidad de tendencia al equilibrio, a pesar de posicionamientos contradictorios, pero nos revela precisamente la función de esas contradicciones para dicho equilibrio. En pocas palabras: se trata de limar los extremos de la revolución y de la reacción, reduciéndolos a reformas y contrarreformas que mantienen el poder de los intereses capitalistas sin comprometerlo con lo que ve como excesos de la igualdad o de la desigualdad. La fórmula va en la dirección de disimular, mitigar algunas desigualdades, manteniendo o incluso exagerando otras. Por esa razón se trata de una fórmula política que triunfa las más de las veces en sus representaciones y menos en sus realidades. De los cuatro estadios establecidos por Macpherson destacamos los rasgos que nos parecen más significativos:

- 1) Una vez que la élite capitalista está convencida de que debe tolerar la democracia, se establece esta como actividad legislativa que protege de los excesos del capitalismo contra la vida de las personas, sin descuidar la represión rigurosa de las protestas que piden todavía más reformas.
- 2) Mayor desarrollo democrático: el poder capitalista pasa de finalidad objetiva a medio subjetivo, con lo que se dictan otras finalidades a las que el capitalismo debe servir (derechos humanos, mecanismos de redistribución para favorecer la igualdad, estado de bienestar); así, se acepta el capitalismo como la mejor creación de riqueza y bienestar, y a la vez como una injusticia social que debe reformarse continuamente (John Stuart Mill).
- 3) Giro elitista de la democracia (Joseph Alois Schumpeter); asimilación de la política al mercado: triunfo de las élites que saben manejar el mercado de la propaganda política, con lo que las formas del mercado capitalista son las que legitiman la política, como un encuentro entre vendedores y consumidores, y así se establece un equilibrio de demandantes o aspirantes y proveedores.
- 4) Democracia de participación contra el monopolio de las élites; replanteamiento de la representatividad mediante una participación más directa y la eliminación de la burocratización de la política (la *tecnocracia*).

Si vemos estas cuatro fases como un todo, como un bloque histórico o fórmula completa de equilibrio político (a la manera de Max Gluckman) en una constante inestabilidad causada por la desigualdad, entenderemos mejor las

dinámicas de cada coyuntura gubernamental. Así, se pueden incentivar las cuatro fases a la vez: cuidando de que el paternalismo piadoso y represor de la primera no quede aislado de las posibilidades de las otras, y de que se generen objetivos de desarrollo de la democracia, para que se note su movimiento (concesión de nuevos derechos y políticas para mitigar desigualdades); procurando que estos objetivos no perjudiquen los intereses de las élites (por ejemplo, avanzando en terrenos que no les suponen amenazas a su poder económico) y, si es posible, avanzando en la *democracia de participación*, pero frenarla enseguida que suponga una amenaza para la existencia de la élite como tal, de manera que no se tenga que ver confrontada con el paternalismo represor al desnudo. Evidentemente, cuando la balanza del poder se decanta hacia la primera o hacia la última vía, el desequilibrio de la fórmula política resulta excesivo; de ahí que la democracia liberal trate de evitar dictaduras, por un lado, y una democracia más directa, por otro.

La famosa paradoja conservadora revelada por Giuseppe Tomasi di Lampedusa «Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi» debería matizarse con otra, más afín al equilibrio entre las distintas tendencias de la democracia liberal: «Que parezca que todo sigue igual para que no se noten los cambios (hacia mayor desigualdad) y que se produzcan cambios para que no se note que todo sigue igual (la misma desigualdad)». Lo que en España se mantuvo durante la Restauración con una alternancia de *liberales* y *conservadores*, después, en lo que puede parecer una segunda Restauración, se mantendría con la alternancia entre *conservadores* (de hecho, neoliberales) y *socialistas* (de hecho, liberales reformistas).

Estos equilibrios formales entre apariencias de cambios más o menos pronunciados, con evidencia de las tendencias para superar la democracia liberal con una dictadura o con democracias más directas, no dejan de ser tensos y conflictivos. Así, puede hablarse de crispación y resentimiento por haber fallado la alternancia de poder o por haberse dirigido hacia los extremos. La combinación gobierno-élites trata de limarlos, excluyéndolos, a menos que se disponga de otro modo, por quiebra del modelo de equilibrio, por un exceso *conservador* (destructor para la población con pocos recursos) o por un exceso de democracia directa (contra los intereses de las élites). El equilibrio de la democracia liberal trata de impedir que la explotación y la marginación que producen los intereses capitalistas alcancen su apogeo y, sin embargo, no impide que se continúen produciendo, pero con una contención *razonable*. «Administrar la injusticia razonablemente (con *seny*, en catalán) y con mode-

ración»: la fórmula política de un ampurdanés citada más de una vez por Josep Pla. Podría resumir la fórmula histórica de la democracia liberal tolerada por las élites capitalistas: entre cierta ironía o cinismo, no desprovistos de la ingenuidad que Lampedusa también refiere en su famosa obra, la de saber engañarse primero a uno mismo para poder engañar cómodamente a los demás, que en eso consiste el arte de la moderación política ante las desgracias ajenas.

Puede comprobarse que en este epílogo no cito a los autores con precisión. Las referencias no quedan explícitas según el canon académico. Para algunas no hace falta, porque son muy conocidas. Pero otras no lo son tanto. Evidentemente, lo hago a propósito: el lector puede notar un poco de desasosiego académico. Lo hago porque conviene remarcar la insignificancia del formalismo académico cuando pensamos en la vida de cada persona. En cambio, al convencionalismo académico le basta constatar la realidad de la vida de una persona incluyéndola en un agregado estadístico o poniéndola al servicio de una nota bien referenciada. A menudo se esgrimen como razones de su misma insignificancia: a la insignificancia de un porcentaje (un 0,02%, por ejemplo) le corresponde la insignificancia de las vidas, o de la vida, puede ser de una sola, englobadas en ese porcentaje. Cuántas políticas no se justifican por la *razón* de un porcentaje, que son unos votos o unas vidas de fácil desapego...

Theodor Adorno decía que no existen las masas, sino la forma de tratar a las personas como masa. Como masa o como excepción, como mayoría que hay que tener en mucha o en ninguna consideración, o como minoría que destacar o que despreciar.

La vida de cada mujer, con un tipo específico de valoración social de su sexualidad y de su peculiar capacidad procreadora, junto con su depreciación como fuerza productiva, se ve forzada, más que en el hombre, a ser interpretada como un *todo o nada*: a que el todo no sea más que la nada antibiográfica; a que, como sostenía Simone de Beauvoir, la inercia de la vocación de *especie*, su construcción hipercorpórea, la inhiba de su acción en la *historia*, en la realidad que se puede cambiar; a que entre mera ilusión y alguna utilidad se realice el *todo*, por lo menos en la representación subjetiva de su vida. Sea como fuere, la confrontación con Eliza Kendall y su antibiografía ayuda a valorar esas migajas cercanas a la nada y que denuncian la opresión de la vida. Eliza parece haber vindicado un insobornable sentimiento de vida con su último gesto ante la muerte. Entre el miedo y el pudor, tapándose, recogiendo su vida frente a

lo que la iba destruyendo: más que matarla da la impresión de habérsela llevado consigo. La protegió de tanto maltrato con un gesto íntimo de recogimiento. De ahí el grave respeto y la tardía justicia que despierta la suicida que muere defendiendo su vida, que para que sea una vida humana debe ser mínimamente digna. Fiódor Dostoyevski reparó en su *Diario* en ese tipo de suicidio piadoso: también era el de una joven cosedora, en Petersburgo, reducida asimismo a un terrible estado de necesidad. Se dejó caer desde un cuarto piso, abrazada a un icono sagrado. Ese gesto de recogimiento, hecho además con amor religioso, le hace decir a Dostoyevski que se trataba de un suicidio «tímido y humilde». No fue un suicidio gruñón o resentido (Dostoyevski lo contrasta con un suicidio «burgués»): «simplemente se hizo imposible vivir», «“Dios no quiere eso” —y ella murió, después de haber rezado».

Recuerdo que tiempo después de haber publicado *Eliza Kendall*, algunas estudiantes me comentaron que su lectura les había alertado sobre su futuro ante la realidad del mercado capitalista. No porque de un modo exacto se reprodujeran las condiciones de vida que había sufrido Eliza Kendall, sino porque las formas del trato humano explotador y degradante persistían y la marginación se había perfeccionado en cierto modo, haciéndose más banal e insidiosa. La inseguridad y casi el terror a la privación de recursos habían aumentado en la población, porque esa privación se había perfeccionado en su forma: cada vez era más fácil *quedar fuera*. La obligada competitividad ponía en juego toda la malicia vertical, jerárquica, y horizontal, entre iguales, en ámbitos diversos. El orden social había encauzado todas las opciones de vida en términos de éxito y fracaso, aunando el fracaso a su silencio y disimulo, personal y social, encaminándolo hacia lo que cada vez se percibía más claramente como una muerte, social, económica, incluso civil, que prologaba la física, la extinción total de la persona. Esa muerte, que resultaba una consecuencia *tan natural* en tiempos de Eliza Kendall, ahora se distribuía paulatinamente entre la propia culpa y un sinfín de traumas y sufrimientos, alejados de su causación directa por las dictaduras del mercado. Ante un alud de psicologismos, culturalismos, moralismos, medicalizaciones y religiosidades que reinterpretaban y reinterpretan el malestar y la desesperación ante el mercado, con cuidado de no ofenderlo, por ser base indiscutible del orden social, la historia y el reflejo cultural de la vida de Eliza Kendall cobraban el sentido de una advertencia ante una impostura que se había perfeccionado y seguía perfeccionándose. El pasado

avisaba sobre un devenir que causaba estragos similares, aunque forzando más acatamiento y silencio. Cuando alguien advertía la criminalidad en la contumaz política de empobrecer para enriquecer, no solo desafiaba un dogma indiscutible, sino también la buena fe y honradez que se habían impostado tras ese dogma. Por eso tenía que ceder ante los nuevos modales de alta humanidad, a pesar de que se repetían las morbilidades, las mortalidades y los suicidios como en la época de Eliza Kendall. Por lo menos en aquella época ni jueces ni médicos dudaban de la causalidad fáctica entre las dictaduras del mercado y la miseria y muerte que provocaban.

La cuestión social es sencilla: desde Stuart Mill hasta Léon Walras y John Maynard Keynes, se sabe que se puede establecer el mercado capitalista sin dañar demasiado la vida de las personas. Hay que limitarlo, intervenirlo y condicionarlo constantemente mediante reformas. Se trata de una democracia liberal modulada con algo de planificación y con valores socialistas para impedir su degeneración antihumanitaria. Siempre, habiendo aprendido la amarga lección de la historia de la época contemporánea, que hace de la democracia liberal la fórmula política más recurrida: que la sociedad apoya y soporta mejor un egoísmo que se deja corregir que un altruismo o modelo social total que se cree perfecto ante cualquier corrección y que por eso también cae en excesos antihumanitarios. Ante esta experiencia, no se debe olvidar la represión de las posibilidades de bastantes políticas socialistas, al igual que no se deben descartar las que conjugan mejor con las iniciativas privadas (banca pública para empresas privadas) una represión que les crea más cargas y dificultades (mayor explotación por parte del poder financiero). Así sucede con los costes que los capitales financieros y comerciales, aliados de tributaciones injustas, infligen a los pequeños empresarios, además de hacerlo sobre el conjunto de la población no capitalista. Ese es o debe ser el mensaje socialista ante la histórica gula capitalista. El mismo Marx fue en principio respetuoso con el mercado capitalista (requiriendo solo el respeto a las costumbres de posesión para la subsistencia), hasta que se percató de que la racionalidad capitalista y la ideología liberal se habían comprometido del todo con su absolutismo: una expropiación, alienación y explotación sin frenos: lo que Karl Polanyi rubricó como la entrada de toda la tierra, todo el dinero y todo el trabajo en el mercado.

Recientemente hemos vivido un triunfalismo de capitales y de mercado, con mayor perfeccionamiento de la alienación entrevista por Marx y con una propaganda eficaz: lo que, siguiendo el análisis de Marx, ha funcionado a lo

largo de la historia como capitalismo de Estado se ha leído como socialismo o comunismo *reales*; la libertad se ha esgrimido como incompatible con una economía mínimamente planificada, con lo cual se ha deducido que lo más conveniente es impedir cualquier reforma de las bases del mercado, paliando tan solo (a efectos de *imagen*) algunos de los daños que las dictaduras de mercado infligen sobre la vida de las personas. En el siglo XXI, el hipercapitalismo (Thomas Piketty), el capitalismo más abusivo, trata de imponerse con diversas concesiones paliativas de sus excesos. Pero las improntas de las imposiciones más violentas del capitalismo en el siglo XX tuvieron tanto arraigo que en muchos casos actuales debe hablarse de un post- o de un neo- de aquellas, más que de formas por completo nuevas. Es así como las atrocidades peculiares de regímenes como el estalinista, el nazi, el fascista, el franquista o el pinochetista, a beneficio de unas élites, institucionalizadas como públicas o privadas, siguen siendo los referentes más *exclusivos*, las *marcas de lujo* del capitalismo contemporáneo, y con su *pureza* de modos producen la sensación de su retorno. Así, las democracias liberales se tambalean y, antes que reconocer invariantes dictatoriales que tratan de abrirse paso dentro de las mismas, prefieren hablar de «crisis de la democracia», «regímenes iliberales» o «ultraderecha» y «ultraizquierda».

Cuando sobrevino la última pandemia, el triunfalismo del capitalismo *desregulador* tuvo que agachar la cabeza un poco ante la necesidad de planificar según necesidades, prevenir según amenazas y reformar para tener mayor capacidad de respuesta. Pero al mirar al futuro se ha vuelto al pasado, empecinándose con un mercado en el que solo planifican los monopolios, solo previenen los ejércitos y casi solo se reforma la tecnología que sirve para ambos. La alternancia de *izquierdas* y *derechas* en el poder, al mantener siempre la hegemonía del mismo bloque histórico, no reforma la economía con una planificación efectiva para el bienestar de las personas. Esta hegemonía es bien evidente cuando, por ejemplo, se llega a confundir la igualdad de género con la *elitización* de más mujeres, en una estructura económica liderada por monopolios privados en la que no cesa de aumentar la desigualdad, tanto para los hombres como para las mujeres.

La planificación, con los cálculos efectivos de producción y consumo, se ha legitimado para los negocios privados, especialmente para los grandes monopolios o grupos oligopolísticos. El Estado, con la persistente negación de la implantación y desarrollo de empresas públicas, que ni los defensores gubernamentales de lo público osan reivindicar, apenas planifica en términos realistas

sus capacidades efectivas. Las reglas del juego de la democracia liberal, sometida a las dictaduras del mercado, degradan las capacidades y responsabilidades públicas a los caprichos de los capitales privados. El dogma de proyección totalitaria según el cual todo lo que puede trasladarse al oportunismo (iniciativa) privado debe sustraerse de lo público invalida el concepto, forzosamente social, de la responsabilidad, por lo tanto, público.

Se podría haber reformado la sanidad con el ejemplo del ejército, que debe estar preparado para la guerra, con equipos y reservas innecesarios en tiempos de paz. Es decir, para la lógica de la avaricia capitalista, se podría haber invertido en contar con un exceso de equipos y personal sanitario para aligerar sus cargas y poder tratar mejor a los enfermos, formándose e investigando cuando hay paz. Luego, poder contrarrestar con eficacia la ofensiva cuando hay guerra, como cuando la hubo con la pandemia. Pero el valor de la guerra es muy superior al de la salud de la población, por lo que no se invierte en esta con la misma prodigalidad. La salud pública obtiene menos sentido que el cuidado privado, por lo que la ideología capitalista la aboca al consumo. Lo mismo sucede con la educación y con todo lo que no interesa que sea fuerte de veras colectivamente: que se deriva al consumo privado. Las alternancias de poder en la democracia liberal cambian un poco la dirección de las políticas, pero no lo suficiente como para que buena parte de la población deje de tener su vida chantajeada y pueda evitar ofrecerse a cualquier trabajo y sacrificar la salud a cualquier resultado azaroso de la errática capitalista. Sin estos padecimientos, las dictaduras de mercado se sienten inseguras: «el dinero es cobarde».

Si ponemos primero a las personas, vayamos al trato con las personas concretas en nuestros ámbitos académicos. Las ciencias sociales se sienten obligadas a proyectarse fuera de ellos, a ser *útiles*, a incidir con proyectos de investigación y con los conocimientos de *expertos* en la realidad social. Bien, pero antes hay una tarea que hacer, ingente y urgente, en las escuelas y las universidades: la responsabilidad con las personas concretas (con un contrato que hay que cumplir) que acuden para formarse, para instruirse, para adquirir conocimientos con criterios cabales. Esa responsabilidad debe imponerse, antes que nada, el objetivo de asegurar al máximo la libertad para conocer y reflexionar, para que la convicción de cada cual se desarrolle también con responsabilidad, para que pueda responder mostrando y demostrando de un modo pertinente y bien fundamentado.

Hay que educar acostumbrando a la libertad que confronta con la máxima lucidez intereses propios, conflictos y aspiraciones, sin engañarse con impos-

turas cómodas. Evitar que la preocupación (teorización) por una humanidad académicamente construida suplante la solidaridad más inmediata. Por ese motivo hay que enseñar con ejemplos muy concretos y vividos, hay que plantear, frente a la vida de cada persona, las abstracciones o generalizaciones que suelen constituir los modelos de conocimiento y teorizaciones de las ciencias sociales. Así se consigue unir realismo y humanismo, proporcionalidad del conocimiento con las experiencias realmente vividas y empatía con esas realidades humanas, familiarizar con un humanismo antro-po-lógico, socio-lógico. La búsqueda de la verdad y sus consecuencias sociales empiezan y acaban, en gran medida, en las mismas aulas: si no se efectúa en ese ámbito, se pierde la proporción realista de todo lo que para la vida adquiere sentido como una verdad. Lo demás son entelequias, embelecocos de ingenuidad forzada y de timo intelectual, que se disipan ante la sincera observación de las realidades vividas por cada persona.

Se trata no solo de ayudar a pensar con libertad, tarea ya muy ardua, pues requiere confrontar prejuicios, distorsiones, reduccionismos o generalizaciones precipitadas, sino también de enseñar a distinguir y a valorar las cuestiones que se aprenden por su relevancia frente a la vida concreta. Pensar con libertad es, a la vez, poder pensar en lo que es más importante y en lo que es menos importante, y por qué. Aquí entran los valores, intereses y hábitos de cada cual. Que por lo menos se aprenda a confrontarlos y a decidir sobre la propia convicción y responsabilidad de conciencia, no a disimularlos con postizos o a defenderlos con imposturas.

Lo que «hiere de lejos» (Federico García Lorca), como la historia de Eliza Kendall, se debe llevar al conocimiento de lo familiar. Pero abandonando toda connotación exótica, para percatarse de lo que análogamente ocurre en nuestras vidas de relación más inmediata. Nadie está a salvo si se conocen los extremos de la historia. De modo más brutal o más suave, se oprime y se explota, incluso se hace con lo que se dice que se ama, como nos recuerda Oscar Wilde. Cada uno lo hace a su modo, que puede parecer más cobarde o más valiente.

Una breve noticia aparecida en un periódico del siglo XIX en la que se informaba del suicidio de Eliza Kendall, una trabajadora que padeció un trato inhumano en los talleres textiles ingleses, está en el origen de la presente obra, publicada por primera vez en 1992. La historia de esta mujer, de la que no quedó rastro, motivó a Ignasi Terradas a articular una «antibiografía» que, ante las dificultades que entrañaba recuperar aquella vida desconocida, analizó los referentes sociopolíticos y literarios que se cruzaron en ella y que determinaron su desenlace trágico.

Con este enfoque, Terradas va más allá de un estudio de caso y revela hasta qué punto el sistema capitalista se basa en la obtención del lucro y en el desprecio de la vida de las personas, cuyas biografías puede borrar por completo. La contribución de este libro a la antropología es de sumo interés por sustentarse no tanto en la habitual aproximación etnográfica como en una combinación de materiales que, gracias al escrupuloso rigor interpretativo del autor, mantienen una vigencia absoluta en clave de género, de clase y economía política treinta años después de su primera edición.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions