

El pensamiento utópico y la práctica comunitaria: Robert Owen y las comunidades owenianas

Krishan Kumar

(Traducción: Claudia Narocki)

«Un reformador disfruta mucho más, diría yo, con la meditación que con la realidad»
William Owen, en el diario llevado en *New Harmony*

(10 de noviembre de 1824-
20 de abril de 1825).

I

La teoría y la práctica son actividades esencialmente diferentes. De la misma manera en que un artista inventa mundos imaginarios, los teóricos sociales inventan estados puros de la sociedad. Por supuesto que en ninguno de los dos casos la disyunción es absoluta. El mundo imaginario del artista está construido con los ladrillos del mundo en el que vive, no importa cuan nuevas y fantásticas sean las estructuras que crea; toda la ciencia ficción corrobora la certeza de la observación de Freud de que «la imaginación queda siempre inevitablemente ligada a la tierra». De la misma manera, no existe una cosa tal como una teoría social que no represente, en algún nivel, la práctica de la sociedad presente o pasada. El mundo de *El Contrato Social* de Rousseau, por ejemplo, tiene algo de las prácticas de la polis griega clásica, especialmente de Esparta, aunque sea de una manera reinterpretada y menos densa. También es probablemente cierto, y no es menos importante, que no hay una práctica humana que esté «libre de teoría», que no esté gobernada por algún tipo de comprensión esencialmente teórica, sea ésta basta o refinada. Toda acción humana tiene sus premisas en normas o valores, acerca de los cuales se puede demostrar que están inmersos en un sistema de creencias más amplio que tiene todos los principales atributos de una teoría. De acuerdo a esto, tal acción puede ser reforzada o reformada mediante explicación y crítica teórica. Toda la teoría social, en este sentido, es o aspira a convertirse en práctica¹.

Sin embargo, la coincidencia de interpretación no es lo mismo que unidad. No cabe duda que, para ciertos propósitos, es mejor ver las actividades humanas como unificadas, como la expresión multiforme de nuestro común «ser de especie». Pero la fusión radical de todas las categorías de la actividad humana, tal como a menudo aparece en ciertas variedades del marxismo o del estructuralismo, puede también conducir a un determinismo inaceptable. A veces es igualmente importante insistir en la pluralidad real y en la variedad de las actividades humanas, para diferenciar lo que los humanos hacen. Sintetizar, dialéc-



ticamente o en otro sentido, la teoría y la práctica en un concepto tal como praxis, entendido como «la unidad de la teoría y la práctica», es confundir dos actividades que son evidentemente diferentes y separadas.

De hecho, hay una tradición más antigua que sitúa a la praxis en una posición menos elevada que la que le otorgan muchos marxistas, especialmente tales como Georg Lukacs². Aristóteles parece ser una guía más útil cuando nos pide considerar a la *praxis* —(conocimiento para) la acción—meramente como un tipo de actividad humana. También está la *poiesis*—(conocimiento para) la producción—, y la *theoria*, (conocimiento para) la verdad. Tanto para Aristóteles como para Platón, la búsqueda de la verdad (o la belleza) era una actividad autónoma, que opera en su propio reino. Las teorías y los conceptos tenían ciertamente una función utilitaria; éste era el supuesto de la sabiduría filosófica. Pero la exigencia demasiado insistente en que la teoría sea aplicable al mundo concreto suponía un error respecto a las relaciones entre teoría y práctica. El valor de la teoría reside en su propia distancia y separación respecto al mundo de la práctica, la propia coincidencia incompleta entre la teoría y la práctica. Porque era sólo mediante esta separación radical de la práctica por lo que la teoría podía conseguir esa perfección y esa totalidad —un logro estético tanto como intelectual— que constituía su principio. Era solamente de esta manera, también, por la que podía llevar a cabo su tarea práctica, de promover la aspiración hacia el ideal. La teoría incentivaba constantemente esperanzas de su puesta en práctica; de la misma manera que constantemente desilusiona. Este resultado «irónico» era realmente la función principal de la teoría. Esta llevaba a cabo su tarea extendiéndose más allá de la praxis, siendo metafórica. La teoría operaba en el reino de la Idea, o el ideal; de esta manera, arrastraba a las personas hacia el ideal, como hacia un objetivo en apariencia posible de lograr pero que, en la práctica, siempre se aleja. Sobre esta perspectiva platónica podemos decir, no solamente como señala Michael Polanyi, que «sabemos más de lo que podemos decir»; también sabemos más que lo que podemos hacer³.

Estamos influenciados, con razón, por la idea de que gran parte de la teoría social importante ha sido, en algún sentido, una respuesta a problemas prácticos. *La República* de Platón fue estimulada por la amenazante disolución de la polis clásica, de la misma manera que *El Leviatán* de Hobbes fue evocado por la anarquía de la Guerra Civil inglesa. La sociología surgió en el siglo pasado como una respuesta a

los problemas de la recientemente nacida sociedad industrial: la rápida urbanización, las condiciones de vida en las fábricas, la creciente miseria en el seno de la creciente y abundante riqueza⁴.

Pero, la teoría resultante no fue en ningún caso un simple remedio para las cuestiones acuciantes que la ocasionaban. En realidad, incluso no está claro que la teoría estuviera destinada, con toda seriedad, a cumplir esta función práctica, o que hubiera podido hacerlo. *La República* desarrolla un enfoque de la sociedad correcta que parece estar no sólo más allá de la época de Platón, sino de todas las épocas en el mundo humano. *El Leviatán* no resultó cómodo ni para los Monárquicos ni para los Parlamentaristas, y continuó perturbando a los lectores con lo que parece un apego excesivo e idealizado al concepto del poder soberano. Es difícil imaginar una sociedad real organizada de acuerdo a los principios de *El Leviatán*; ciertamente, no ha aparecido ninguna de este tipo hasta ahora. Los conceptos de Marx sobre la alienación y la libertad, los análisis de Durkheim sobre la anomia y el individualismo, la burocracia racional «ideal-típica» de Weber; en ninguno de estos casos estamos tratando con ansias o ideales que puedan ser resueltos o realizables de alguna manera que se aproxime a la forma que se nos ofrece en sus teorías. Las condiciones sociales son, evidentemente, los orígenes de la teoría; no determinan ni pueden determinar su destino. La teoría es semejante a la alquimia. Al teorizar, lo que se realiza es una transmutación de los materiales de la práctica en formas puras o ideales.

Esta puede parecer una manera indebida, torpe, de presentar una discusión sobre la relación entre el pensamiento utópico y la práctica comunitaria. Sin embargo, la conexión, probablemente, ya se ha hecho obvia. *Toda* la teoría social es utópica; la teoría social utópica lo es aún en mayor grado. Los funcionalistas construyen modelos impracticables de sociedades consensuales; los marxistas construyen modelos impracticables de sociedades conflictivas. Los funcionalistas sueñan con estados atemporales de equilibrio y armonía; los marxistas sueñan con una revolución que anunciará una era de emancipación humana total⁵. Esa dimensión utópica de la teoría social tampoco es verdadera sólo para estos famosos modelos en competencia sobre el hombre y la sociedad. Incluso en el nivel más modesto de los conceptos sociales —familia, clase, estado, ideología, rol— estamos en el reino de la perfección teórica. Los principios de la organización social y la conducta humana están formulados de manera tal que aún teniendo algún tipo de referencia empírica, apuntan hacia un estado de ser

ideal: clases que son colectivamente conscientes *en tanto* clases, estados que son soberanos o expresiones de la voluntad popular, individuos que desaparecen dentro de los roles que les son marcados por el guión social.

No sucede ni puede suceder de esta manera en la práctica. Pero, por supuesto, eso no importa. No hay nada malo o inusual en las teorías y conceptos que poseen estas cualidades ideales. Su extremismo lógico, su tendencia totalizadora, es lo que los identifica como teorías. Así es la teoría: una exageración de ciertas características de la vida individual y social, magnificada hasta proporciones grotescas y exhibida como toda la verdad. Este es también el valor de la teoría. Porque cada teoría nueva es una nueva forma de vernos a nosotros mismos. Es una descripción que también contiene una prescripción. Lo que hagamos respecto a esto, en la medida que de hecho se pueda siquiera hacer algo, es otro asunto. Esto pertenece al reino de la práctica, que tiene sus propias formas y su propia lógica.

No volvamos a caer, por otra parte, en la supuesta posición Weberiana de una ciencia «ideal» respecto a la descripción o al análisis, pero neutral respecto a los valores. Weber mismo no pensaba que esto fuera, en última instancia, posible, y todo lo que sabemos sobre la construcción de la teoría social confirma este enfoque. Sea lo que sea cierto acerca del mundo natural, los seres humanos inventan más que «descubren» los hechos del mundo social, y no pueden hacerlo de otra manera. Sus teorías conllevan indeleblemente las marcas de esta acción de invención o construcción, con todos los valores personales y sociales contenidos en ella⁶. La teoría social, ya sea consciente o inconscientemente, está impregnada de valores. Contiene una visión de la vida buena, incluso cuando esto es, a veces, presentado como la única vida posible. En un artículo brillante, en alabanza del pensamiento utópico, H. G. Wells respondió agudamente a los positivistas y a los abogados de la «sociología científica»: «Los sociólogos no pueden evitar hacer Utopías; aunque ellos evitan la palabra, aunque niegan la idea con pasión, sus mismos silencios conforman una utopía»⁷.

II



a teoría puede ser utópica; pero ¿la utopía es teoría? ¿Hay algún sentido según el cual sea útil hablar sobre «teoría social utópica», y discutir su relación con la práctica? Después de todo, las utopías son ficciones por definición. Habiendo comenzado en el siglo dieciséis con una imitación de la literatura de viajes, la novela es la forma literaria con la que ha llegado a estar más relacionada en las dos últimas centurias. La novela puede, a menudo, como aceptarán la mayoría de los sociólogos, expresar una variedad de teoría social. No es muy difícil, por ejemplo, desenterrar una teoría muy potente acerca de la ciudad moderna de las novelas de Dickens y Dostoyevsky⁸. Pero estos trabajos están, después de todo, basados en la observación y experiencia muy real de la vida urbana de Londres y San Petersburgo del siglo diecinueve. La ciudad utópica no existe en ningún lugar, ni tampoco la sociedad utópica. A partir de este hecho evidente, Ralf Dahrendorf ha negado enfáticamente cualquier conexión entre la utopía y la realidad social.

«...Utopía significa Ningún-Lugar, y la propia construcción de una sociedad utópica implica que no tiene un equivalente en la realidad. El escritor que construye su mundo en Ningún-Lugar tiene la ventaja de poder ignorar los lugares comunes del mundo real. Puede poblar la luna, telefonar a Marte, dejar que las flores hablen o que los caballos vuelen, incluso puede hacer que la historia llegue a un estado de quietud —en la medida que no confunda su imaginación con la realidad, en cuyo caso está condenado a la suerte de Platón en Siracusa. Owen en Harmony, de Lenin en Rusia»⁹.

Posiblemente Dahrendorf ha confundido los escritos utópicos con alguna de las formas estandar de ciencia ficción popular. Es claramente evidente, en los casos de prácticamente todas las utopías más conocidas del siglo dieciséis, que éstas están, si acaso, sólo demasiado fuertemente ancladas en su realidad contemporánea, la vida de su época y de su lugar. Como ha dicho Moses Finley, «las ideas utópicas y las fantasías, como todas las ideas y las fantasías, nacen de la sociedad a la que responden»¹⁰. Por lo tanto, la cuestión acerca de si hay relación entre la utopía y la realidad, entre el pensamiento utópico y la práctica social, no puede ser desechada desde el principio, tal como Dahrendorf y muchos otros, hablando francamente, sociólogos adustos, querrían que hagamos.

De todos modos, todavía existe un problema. Podemos ser capaces, con relativa facilidad, de descu-

brir una teoría social funcionando en una utopía. Algunas utopías, tales como *Looking Backward* (1888) de Edward Bellamy, y *News From Nowhere* (1890) de William Morris, están realmente escritas explícitamente como ilustraciones o ejemplos de teoría social (en estos casos, de dos variedades diferentes de socialismo). Esto es cierto también respecto a *Walden Two* (1948) de B. F. Skinner, una descripción de psicología conductista (así dijo) para instruir a sus hijos. No hay dificultad tampoco para encontrar una teoría social, aunque de una manera menos explícita, en anti-utopías famosas tales como *Brave New World* (1932) de Aldous Huxley o *Nineteen Eightyfour* (1949) de George Orwell¹¹. Pero, ¿qué decir de aquellos autores que no escriben lo que Manuel y Manuel denominan «utopía de imagen-elocuente» propiamente dicha¹²? ¿Qué decir de autores tales como Saint-Simon, Owen y Fourier, aquellos que, siguiendo a Marx y a Engels, son denominados comúnmente como «socialistas utópicos»? Ninguno de ellos escribió una utopía en el sentido estricto del término —un retrato de ficción de una sociedad imaginaria en la cual hombres y mujeres viven la vida más feliz y más satisfactoria posible para los humanos. ¿En qué sentido pueden ser considerados utópicos, y su teoría como utópica?

Con respecto a muchos propósitos de discusión, la denominación marxista de socialismo utópico, y lo que ello pueda significar, es todo lo que importa. Pero, así como toda la teoría social puede ser considerada desde una perspectiva utópica, de la misma manera puede ser útil considerar algunas variedades de teoría social que contribuyen directamente al proyecto utópico. Si el conocimiento de la forma utópica nos puede ayudar para una comprensión de la teoría social, de la misma manera, algunas formas de teoría social parecen particularmente relevantes para ayudarnos a entender la imaginación utópica. Estas son teorías sociales que, dejando de lado la creencia en el «pecado original» o la naturaleza inherentemente refractaria de la vida social, contienen una visión de la perfectibilidad humana que las enlaza esencialmente con la utopía.

Históricamente, esto debe significar que estamos hablando principalmente de la teoría social del siglo dieciocho y posterior al dieciocho. Solamente entonces, con la invención de las ideas de progreso, razón y revolución, se concibió que podría ser conseguido un orden completamente nuevo de libertad humana y felicidad mediante la acción humana consciente. Con Rousseau, Turgot, Morelly, Condorcet, Godwin, estamos en la era de la teoría moral y materialista que no

fija límites al esfuerzo humano. La Revolución Industrial y la Revolución Científica fueron las vivas pruebas de los nuevos mundos que se estaban abriendo a los ojos de los hombres. La utopía renunció a residir en islas remotas o en valles entre lejanas montañas, e irrumpió en el reino de la teoría que tenía como objetivo dar nueva forma al mundo. Desecha el carácter, heredado de Moro, de juguete intelectual para un círculo humanista, de objeto de entretenimiento de la especulación estudiantil y de la discusión sabia. La utopía tomó ahora al mundo entero como su territorio. Ahora ya no incorpora su pensamiento en historias imaginarias de viajeros, o elegantes obras satíricas, sino en poderosas escuelas nuevas de teoría social «científica». Si ahora buscamos la utopía, no la encontramos en la narrativa o en la ficción, sino en teorías sociales: positivismo, socialismo, humanismo científico, incluso liberalismo¹³.

Fue otra revolución de esta época, la Revolución Francesa, la que planteó urgentemente la cuestión de la relación entre la teoría y la práctica. La Revolución Francesa liberó esperanzas utópicas, verdaderamente milenaristas; de la misma manera dramática las destruyó. La cuestión del camino a la utopía no pudo seguir siendo ignorada. En tanto la utopía fue un objeto de contemplación filosófica —como fue para Platón y Moro y sus diferentes sucesores— nunca surgió el problema de cómo conseguirla, en algún sentido, en el mundo real¹⁴. La nueva teoría social no podía ser tan cortés. Sus objetivos eran declaradamente y desvergonzadamente utópicos; al mismo tiempo, sus pretensiones científicas exigían que aportara una explicación comprensiva de la difícil situación de la humanidad y los medios efectivos para su resolución. Por un rumbo, condujo a teorías evolucionistas que ligaban el pasado, el presente y el futuro humano en una secuencia progresiva que culminaba en la futura sociedad utópica. Por otro, la construcción de la utopía era vista como un asunto de diseño racional consciente: un plan para una nueva comunidad, una nueva sociedad, un nuevo mundo. En cualquier caso, la utopía se trasladó al centro de la sociedad, hacia la clara luz del día del pensamiento y la acción humana racional. Ahora la utopía no podía ser descubierta «fuera» de la sociedad, en algún rincón remoto del globo, o en las curiosas prácticas de pueblos extraños. La utopía moderna pertenecía inequívocamente a la sociedad moderna. Sería construida con los materiales de la vida moderna, o no sería construida.

La preocupación por el sendero hacia la utopía, significa también que se volvió imposible evitar el dilema de los medios y los fines. El estado-final de

III

perfección social estaba destinado a ser afectado, en realidad estaba en alguna medida constituido, por los medios adoptados para su realización. Surgió la terrible posibilidad —como en parte había demostrado la Revolución Francesa— que, dependiendo de la elección de los medios, el camino pudiera conducir a la anti-utopía tan fácilmente como a la utopía. Esto significa que, por primera vez, los inventores de utopías estaban obligados a considerar la posibilidad de no sólo especificar la ruta hacia la utopía, sino unirse ellos mismos al viaje. Esbozar la teoría sin intervenir en la práctica tenía el riesgo de ver abortar todo la empresa por un mal entendimiento de los principios relevantes, resultante en una aplicación incorrecta en la práctica. Para estos utopistas modernos no había, aunque muchos estudiosos modernos lo querrían, «una división funcional del trabajo entre los escritores de utopías y los militantes utópicos»¹⁵. Sean cuales sean sus diferencias teóricas, Saint-Simon, Fourier, Owen, y Marx, estaban todos de acuerdo en que ellos no podían simplemente teorizar acerca del futuro, ni simplemente diseñar sociedades ideales, dejando su realización a otros. «Los filósofos sólo han interpretado el mundo, de diferentes maneras; el asunto es cambiarlo»¹⁶. Con este famoso llamamiento a la acción —a la «praxis»— Marx no llamaba meramente al proletariado a llevar a cabo su misión revolucionaria, sino que comprometió sus propias energías intelectuales y prácticas para perseguir este fin. Robert Owen no fue menos despreciativo de «los teóricos meramente de salón» y no menos enfático acerca de la importancia de la práctica:

«Hasta ahora el mundo fue atormentado por la discusión inútil —por mucha discusión; la cual demostró ser inefectiva. De ahora en adelante, el *actuar* hará innecesarios los preceptos; y, en el futuro, los sistemas de gobierno de la humanidad van a ser estimados y evaluados *solamente por sus efectos en la práctica*»¹⁷.

También Owen dedicó su propia vida y fortuna en poner en práctica sus teorías, no en menor medida que Marx. El hecho que ambos estaban destinados a desilusionarse del resultado es sólo un signo más de la uniformidad esencial de gran parte de la teoría social de siglo diecinueve. Sea que tuvieran autoconciencia «científica» o que fueran inconscientemente «utópicos», los pensadores llegaron a sentir que dada la urgencia del momento, la teoría sin el acompañamiento de una práctica era ociosa e inmoral. La verdad de la teoría —el único tipo de verdad que importaba— se encuentra en la demostración práctica.

S

i Owen y Marx estaban de acuerdo respecto a algún tipo de «unidad entre la teoría y la práctica», ¿cuáles eran las principales razones de la oposición de Marx al «socialismo utópico»? ¿En qué se diferenciaba la concepción de los marxistas acerca de la relación entre teoría y práctica? ¿Es posible hacer algún tipo de juicio sobre los dos enfoques? ¿Cuáles son las pruebas relevantes?

Los marxistas se oponían al socialismo utópico por dos razones principales. Los socialistas utópicos, decían Marx y Engels, eran inocentes al suponer que la nueva sociedad podría ser creada sin un agudo conflicto y revolución. Saint-Simon se dirigió primero al Directorio, luego a Napoleón, luego a los delegados del Congreso de Viena; la sucesiva dedicación de Owen de su *New View of Society* a William Wilberforce, «el público inglés», los dueños de fábricas inglesas, y finalmente al Príncipe Regente: estos dos ejemplos famosos son vistos como expresiones características de la inocencia utópica de los primeros socialistas¹⁸. Inmersos aún en el racionalismo ilustrado, ellos apelaban a la desinteresada benevolencia de la humanidad, y creían en su capacidad de ser persuadida por la razón. Para ellos, dijo Engels, «el socialismo es la expresión de la verdad, la razón y la justicia absoluta, y sólo debe ser descubierto para conquistar el mundo en virtud de su propio poder»¹⁹.

Esta inocencia sociológica surgió de una profunda incompreensión de la naturaleza de la evolución social y el curso de la historia moderna. A los socialistas utópicos se les reconoció haber sido los primeros en trazar la gran importancia de la Revolución Industrial. Pero no la situaron en una teoría general del cambio y el desarrollo social. O bien, cuando lo hicieron, como Saint-Simon, cometieron el error de suponer que el nuevo mundo de libertad y abundancia ya estaba a la orden del día. La tendencia general entre los socialistas utópicos, entonces, era intentar producir la nueva sociedad demasiado rápidamente, antes de que los materiales para ésta tengan la oportunidad de desarrollarse. Ellos redujeron las dimensiones de la necesaria evolución de la sociedad capitalista industrial, con las larga luchas que va a requerir. «Ellos no reconocían» se lamentó Engels acerca de los owenianos ingleses, «ningún desarrollo histórico y querían establecer un estado de Comunismo al momento, de la noche a la mañana, sin seguir la lucha política hasta el final, donde se disolverá a sí misma»²⁰.

Al carecer de esta comprensión sociológica y de esta perspectiva histórica, los socialistas utópicos se embarcaron en todo tipo de aventuras que, aunque sin duda dieron satisfacción a muchos de los participantes, no fueron de ninguna manera verdaderos caminos hacia la futura sociedad socialista. Estos fueron proyectos, a veces incluso entretenimientos, de ricos filántropos e idealistas —intentos, todos ellos, «de conseguir la salvación a espaldas de la sociedad, de manera privada», más que revolucionando la propia sociedad²¹. Los socialistas utópicos, dijeron Marx y Engels, «siguen soñando con realizar experimentalmente sus utopías sociales, con fundar *«falansterios»*, con establecer «Colonias Interiores»*, con fundar una «Pequeña Icaria» —ediciones en miniatura de la Nueva Jerusalem...»²².

Es importante ver que los marxistas no discrepaban con los socialistas utópicos acerca de los fines, sino sólo respecto a los medios. Haciendo un listado de las proposiciones de Owen y sus asociados —la abolición de la distinción entre la ciudad y el campo, de la familia, del sistema salarial, del Estado —Marx y Engels los elogiaron por su contribución a «liberar de la ignorancia a la clase obrera». «En las utopías de Fourier [o] de un Owen», escribió Marx, está la anticipación y la expresión imaginativa de un nuevo mundo.» Lo que les otorgaba su «carácter puramente utópico» era su injustificada suposición de «la desaparición de los antagonismos de clase» en una época en la que estos estaban aún en su infancia²³. En el primer borrador de *La Guerra Civil en Francia* (1871) —en un párrafo quitado del segundo borrador— Marx fue inspirado por los ideales «utópicos» de la Comuna de París para explayarse otra vez sobre su acuerdo esencial con los fines propuestos por los socialistas utópicos:

«Los fundadores utópicos de las sectas [describieron]... el objetivo del movimiento social, la supresión del sistema salarial con todas sus condiciones de dominación de clase... Desde el momento en que el movimiento de clase de los trabajadores se convirtió en una realidad, se desvanecieron las utopías fantásticas —no porque la clase obrera haya renunciado a los fines que esos utópicos tenían como objetivo, sino porque han

encontrado los verdaderos medios para realizarlos... Los... fines del movimiento proclamado por los utópicos son los... fines proclamados por la Revolución Parisina y la Internacional. Sólo los medios son diferentes, y ninguna fábula utópica esconde ya las condiciones reales del movimiento»²⁴.

Dada esta admisión de objetivos comunes, tenemos que juzgar a la crítica marxista del socialismo utópico en términos, en parte, del mayor realismo de los medios marxistas. En otras palabras, tenemos que estimar la propia comprensión del marxismo de la relación entre la teoría y la práctica, su concepción de como se llegaría, o se podría llegar, al socialismo. Esto, por otro lado, supone considerar el rol atribuido al proletariado como el agente del cambio histórico, y, específicamente, como el instrumento de la revolución que va a resultar en una sociedad socialista.

He discutido esto en otro lugar²⁵, por lo que seré breve. La esperanza marxista en el proletariado es tanto un asunto de fe y lógica «filosófica» como lo es de realismo sociológico o comprensión histórica. El proletariado no llevó adelante en ningún lugar la tarea asignada, ni hay actualmente ningún signo de que sea probable que lo haga en el futuro (lo que no significa que no pueda o no quiera). Donde se llevaron a cabo revoluciones de signo marxista, éstas no tuvieron lugar, como Marx esperaba, en sociedades industriales, sino en sociedades campesinas; y la relación entre la práctica de esas revoluciones y la teoría marxista continúa siendo muy problemática, al igual que lo sería si quisieramos examinarlas desde el campo del socialismo utópico (o cualquier otro).

Esto significa que deberíamos ignorar los esfuerzos polémicos de los marxistas por distanciarse de los socialistas utópicos —bendiciendo un enfoque como «científico» o «realista», condenando al otro como «visionario» o «fantástico». Ambos pueden ser considerados como verdaderas variedades de utopía²⁶. Esto, que espero que ahora esté claro, no es una ofensa para ninguno de los dos. Intentamos sugerir que tanto el socialismo utópico como el marxismo son especies de teoría social que, elevando e intensificando el carácter generalmente utópico de toda teoría social, pueden ser adecuadamente denominadas teoría social utópica. Estas son perspectivas y visiones de la sociedad y del cambio social que apuntan a la transformación total de la vida humana. No reconocen obstáculo, ni en la naturaleza humana ni en la de la sociedad, a la posibilidad de esta transformación. Los marxistas seguramente discutirían la forma del enunciado, pero seguramente estarían de acuerdo con la posición general expresada por Robert Owen en la

* (Nota de la trad.) En el Fourierismo, falansterios (*Phalanstery*, de: falange y monasterio) significaba: a. los edificios ocupados por una falange (grupo de alrededor de 1800 personas, que viven juntas y con propiedades en común; b. la propia comunidad. *Webster Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* (1989), pág. 1079. Colonias interiores («*Home Colonies*») es el nombre que daba Owen a sus sociedades comunistas modelo.

famosa declaración que él fijó como su lema en su *New View of Society*:

«A cualquier comunidad, incluso al mundo en general, se le puede dar cualquier carácter, desde el mejor al peor, desde el más ignorante al más educado, aplicando ciertos medios; que están, en gran parte, a disposición y bajo el control, o pueden hacerlo fácilmente, de aquellos que poseen el dominio de naciones»²⁷.

La teoría social utópica, como toda la teoría social, específica tanto los medios como los fines. Aunque agranda los dos. Los fines grandes requieren medios grandes. De la misma forma que su visión de la sociedad contiene un informe de un estado de perfección posible de conseguir, así su concepción de lo que se requiere para conseguir tal estado tiene una correspondiente calidad grandiosa y visionaria. Marx postuló el desarrollo, a nivel mundial, de un proletariado con autoconciencia de clase que tendría una comprensión del pasado, del presente y del futuro de la humanidad, y un papel propio privilegiado dentro de tal evolución. Los socialistas utópicos también concibieron un nuevo mundo, pero su ruta hacia éste era menos directa y amplia. Esto puede sugerir, como es en realidad, que ellos, más que los marxistas, fueron los grandes «realizadores». Pero tenemos que observar que los métodos propuestos por Owen y los otros socialistas utópicos —principalmente la comuna experimental— no fueron menos utópicos por haberse intentado más fácilmente. Cualquiera podría fundar una comuna experimental; la cuestión es qué se busca como objetivo de ese experimento. El objetivo utópico cargó a los medios comunitarios con un significado pesado y especial. Según se concebía en la teoría de los socialistas utópicos, la comuna experimental era, en una medida no menor que el proletariado, la agencia que gradualmente transformaría las condiciones de vida social en el mundo entero²⁸. Al final de New Lanark o New Harmony, de Orbiston o Icaria, no estaba la separación o la autosuficiencia, sino la inauguración de un nuevo mundo moral. «No es la deserción de la sociedad lo que se os propone», declaró Victor Considerant en su llamamiento a fundar una colonia fourrieriana en Tejas, «sino la solución del gran problema social, de la cual depende la verdadera salvación del mundo»²⁹.



e ha intentado demostrar que el owenismo —al cual escojo aquí como mi ejemplo de socialismo utópico³⁰— es menos utópico que lo que se suele pensar tradicionalmente. «Los constructores de comunidades anteriores a 1830», dice Sidney Pollard, «no comenzaron con una idea social. Los planes de Robert Owen surgieron de su experiencia y de su propio interés, en New Lanark, y en Manchester...» Owen, al igual que muchos otros creadores de «aldeas industriales» de su época, no estaba tan preocupado con realizar una visión utópica como en responder a «necesidades de dirección empresarial» en las condiciones sin precedentes de la temprana revolución industrial³¹. E. P. Thompson también pone el acento en los problemas de dirección empresarial y en «la tradición paternalista»: «Debemos tener en cuenta que los grandes experimentos en New Lanark fueron instituidos para hacer frente a las mismas dificultades de disciplina laboral, y la adaptación de los indomables trabajadores escoceses a los nuevos esquemas de trabajo que ya hemos encontrado en nuestra discusión del Metodismo y del Dr. Ure... [Owen] fue, en cierto sentido, el *ne plus ultra* del utilitarismo, al planear la sociedad como una gigantesca cárcel industrial»³².

También es Thompson quien señala, junto a otros, el hecho de que el owenismo trabajó firmemente dentro de una tradición ya existente de práctica cooperativa y comunitaria. «El germen de la mayoría de las ideas de Owen», dice, «se puede ver en prácticas que anticiparon o que ocurrieron independientemente de sus escritos». Por ejemplo, durante los primeros años del siglo diecinueve fueron creados bazares de trabajo, a menudo por artesanos, en los cuales los trabajadores intercambiaban directamente sus productos. Por lo tanto, los «Equitable Labour Exchanges»** owenianos de los primeros años de la década de 1830, con sus notas de trabajo e intercambio de pequeños productos «no fueron conjurados del aire por profetas faraónicos»³³. También Harrison sitúa al pensamiento y la práctica owenianos dentro de los contenidos de una tradición Tory, de una sociedad orgánica que veía a toda Inglaterra como una comunidad; y de manera complementaria a esta tradición de la clase alta, estaba la «cultura de clase obrera local

** «Intercambio Equitativo de Trabajo» o «Bolsa Equitativa de Trabajo».

del colectivismo. A finales del siglo dieciocho, una red de cofradías, clubes de entierro, y sociedades de intercambio atestiguan la fortaleza de este 'ethos de mutualismo'³⁴. En lo que respecta a Norteamérica, el comunitarismo oweniano se ajustaba aún más exitosamente a las tradiciones preexistentes de comunitarismo de las sectas religiosas, especialmente los «Shakers» y los «Rappites». Al comprarles New Harmony a los «Rappites», Owen no compró solamente una tierra y edificios útiles, sino que, más importante, adquirió una experiencia de una comunidad de una intensidad y amplitud que no era conocida en Inglaterra³⁵.

A otro nivel, y más agravante, hay un enfoque, expresado especialmente por los radicales de la época, que sostiene que los planes de Owen fueron meras modificaciones de esquemas para bajar los salarios, y para hacer que los desempleados y los pobres se mantengan a sí mismos. Las cuadrangulares «Villages of Unity and Mutual Cooperation»*** de Owen fueron denunciadas por Cobbett como «paralelogramos de pobres», y otros radicales las veían esencialmente como extensiones del «workhouse system»****³⁶. El propio Owen no ayudó al asunto, al reconocer que el inventor original de su esquema fue el planificador del siglo xvii John Bellers, con su idea de «Colleges of Industry»*****, dirigidos de manera privada, como solución al problema de la pobreza y el desempleo³⁷.

La razón para llamar la atención hacia estas observaciones sobre el owenismo no es desacreditarlo — ciertamente, esta no es la intención de Harrison y Thompson, sea cual sea la parte de verdad de los otros críticos, sus contemporáneos, y otros desde entonces³⁸. En realidad, éstas sirven para recordarnos las características particulares del owenismo que fueron las responsables, por una parte, de su destacable atracción contemporánea para personas de todos los órdenes sociales, y de su enorme éxito como movimiento social. El owenismo estuvo presente, no como un esquema de reforma social curioso, sino como una filosofía social con una base sustancial en las prácticas tradicionales. Lo más convincente de todo es que fue un movimiento bajo el liderazgo de un hombre

que durante más de dos décadas había tenido ya la oportunidad de experimentar sus ideas en la práctica, con un éxito que fue juzgado universalmente como sostenido. Es imposible sobreestimar la importancia del experimento y la experiencia de Owen en New Lanark para la atracción del owenismo. Había un hombre que no era meramente un visionario especulativo, sino que, como socio administrador de la mayor hilandería del reino, durante veinticinco años fue uno de los hilanderos más exitosos de su época. Además, se convirtió en ello en base a métodos de organización comunal e industrial radicalmente nuevos³⁹. ¿Habría alguien más adecuado para confiarle el lanzamiento de nuevas empresas, otras New Lanark? ¿Por qué razón no estarían todas bendecidas por el mismo toque mágico? Como señala A. L. Morton, Owen fue «antes que nada, un capitalista de éxito», en una época en la que el capitalista todavía estaba en contacto personal con las máquinas de la fábrica y los trabajadores de la fábrica. «Este conocimiento práctico, junto con la transformación del enfoque teórico que compartía con los otros socialistas utópicos, fue lo que le otorgó su importancia particular»⁴⁰. Para observadores foráneos destacados, así como para los futuros participantes en las comunidades owenianas, lo que distinguía el Owenismo del Fourierismo y el Saint-Simonismo era, precisamente, el carácter y experiencia de su fundador. Owen mismo hacía llegar el mensaje, en innumerables discursos y escritos. En su «Report to the County of Lanark» (1820), por ejemplo, Owen acepta que el deseo de perseverar con un nuevo sistema «surgirá sólo de la prueba, en la práctica, de la verdadera gran superioridad de los nuevos sistemas sobre los antiguos». En el caso de este sistema, Owen fue capaz de decir con satisfacción, ya ha sido realizada la prueba ante todo el mundo, en New Lanark — y en circunstancias nada propias para la teoría. Porque

«actuando de acuerdo a principios que meramente se aproximan a aquellos del nuevo sistema, y al mismo tiempo actuando poderosamente contra los innumerables errores del viejo sistema, él [Owen] le otorgó, con éxito — a una población originaria de la descripción más miserable, y en las circunstancias más desfavorables— hábitos, sentimientos y disposiciones tales que les hicieron capaces de disfrutar más felicidad que la que se puede encontrar entre cualquier otra población del mismo tamaño en cualquier parte del mundo...»⁴¹.

Se puede ver que New Lanark portaba un mensaje doble para el mundo. Por una parte, era la fuente de seguridad respecto a la posibilidad práctica de los realistas esquemas owenianos. Pero, lo que convirtió

*** «Aldeas de Unidad y Cooperación Mutua».

**** (Nota de la trad.) *Work-house*: En Gran Bretaña, antiguamente, una casa o institución, mantenida por fondos públicos, parroquiales o sindicales, en la cual se alimentaba y alojaba a los pobres a condición de que trabajaran en el taller.

***** «Colegios de Industria».

a New Lanark en una fuente de inspiración para otros, no tan enamorados del éxito en un mundo corrupto, fue su otra fase: su promesa utópica, la esperanza que ofrecía, en particular, a grupos golpeados por el impacto violento de la Revolución Industrial. Respecto a todos los frecuentes pedidos de suspensión de juicio expresados por Owen y sus seguidores, diciendo que New Lanark no podía ser considerada como una prueba «pura» del owenismo, ya que Owen había tenido que construir sobre lo que allí ya existía, Owen mismo no volvió nunca al enfoque de que New Lanark era «el gran experimento que tenía que probarme, por medio de la práctica, la verdad o el error de los principios que se me impusieron por mis convicciones». Si la sociedad entera debe ser cambiada, lo hará «de la misma manera que yo comencé el cambio en New Lanark». Según fue envejeciendo, en la imaginación de Owen creció más que disminuyó la estatura utópica de New Lanark. El llegó a considerarla «el más importante experimento para la felicidad de la raza humana que haya sido instituido hasta ahora, en cualquier época, en cualquier parte del mundo»⁴². Harrison dice que New Lanark se convirtió en «el prototipo de las aldeas de cooperación... Imperfecta como era la organización comunitaria de New Lanark, esta sugería, de todas maneras, líneas de desarrollo para el nuevo mundo moral del futuro. Los rasgos que más adelante se convertirían en las características de las comunidades e ideas owenianas, que Owen repetiría luego en otros contextos, aparecieron por vez primera en el gran experimento»⁴³.

¿A quién se le escapa el molde utópico del pensamiento y la práctica oweniana? Lo dicen los propios nombres de los libros, revistas, organizaciones e instituciones. Estaban las propias obras inspiradas de Owen: *A New View of Society* (1813), *Lectures on an Entire New State of Society* (1830), *Outline of the Rational System of Society* (1830), *The Book of the New Moral World* (1836-1844), *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* (1849), *The Future of the Human Race, Or, a Great Glorious and Peaceful Revolution, Near at Hand...* (1835). También estaban los periódicos owenianos, tales como *The Mirror of Truth*, *The Beacon*, *Crisis*, *The New Moral World*, *The Herald of Progress*, *The New Age*, *Weekly Letters to the Human Race*. Los owenianos se agrupaban en la «British Association for Promoting Cooperative Knowledge» (la Asociación Británica para la Promoción del Conocimiento Cooperativo), la «Grand National Consolidated Trades Union» (Gran Unión Nacional de Sindicatos), la «British and Foreign Consolidated Association of Industry, Humanity and

Knowledge» (Unión Británica y Extranjera de la Industria, la Humanidad y El Conocimiento), la «Association of All Classes of All Nations» (Asociación de Todas las Clases de Todas las Naciones), la «Universal Community Society of Rational Religionists» (Sociedad Comunitaria Universal de 'Religionistas' Racionalistas). Ellos crearon los «National Equitable Labour Exchanges» (Intercambios Equitativos Nacionales de Trabajo), a escala gigantesca, el puente, según declaró Owen, hacia el nuevo mundo del socialismo. Cantaban himnos sociales en sus salones de ciencia. Nombraban misioneros sociales para propagar la filosofía oweniana⁴⁴. Sería sorprendente, a la vista de todo esto, que *no* nos encontremos con los frecuentes presagios de Robert Owen del inminente nacimiento de una nueva era:

«Desde este día debe tener lugar un cambio; tiene que comenzar una nueva era; el intelecto humano, a través de toda la extensión de la tierra, hasta ahora envuelto en la mayor ignorancia y superstición, debe comenzar a ser liberado de su estado de oscuridad; desde ahora, no se debe alimentar las semillas de la desunión entre los hombres. Porque ha llegado el momento en el cual se pueden preparar los medios para entrenar en todas las naciones del mundo a hombres de todos los colores y climas, de las más diversas costumbres —en el conocimiento que los empujará no solamente a amarse, sino a ser mutuamente amables activamente, en todas sus conductas, sin una sola excepción»⁴⁵.

Este es, por supuesto, el lenguaje del milenarismo —como bien lo sabía el propio Owen, y el cual el introdujo, para un uso calculado, desde sus primeros escritos. En el propio llamamiento de 1816 del cual está tomado este párrafo, Owen invoca deliberadamente el lenguaje de la profecía bíblica, y ve los nuevos principios de la sociedad como «el anuncio del aquel período en el que nuestras espadas se volverán arados, nuestras lanzas podaderas... no quedará razón para el odio o el disgusto entre los hombres; comenzará el período del supuesto Milenio, y prevalecerá el amor universal»⁴⁶. Aquí Owen usa el lenguaje milenarista principalmente por su fuerza teórica; más tarde, como han demostrado muchos estudiosos, Owen y el owenismo, se acercaron hacia creencias estrictamente milenaristas, y crecientemente, actuaron como una secta milenaria. Para la mayoría de los owenianos, el milenarismo podía ser del tipo secular, pero estaba tan cerca del milenarismo cristiano tradicional como para que esta distinción pase a ser, en gran parte, formal. En el primer número del periódico *The New Moral World*, del 1 de noviembre de 1834, ya no hay sutilezas respecto al «supuesto milenio». Owen anunció simplemente:

«Este es el Gran Advenimiento del Mundo, la segunda llegada de Cristo, porque la Verdad y Cristo son la misma cosa. La primera llegada de Cristo fue el descubrimiento parcial de la Verdad para unos pocos... La segunda llegada de Cristo hará que la verdad sea conocida por todos... Ha llegado, por tanto, el momento en el que el anunciado milenio está por comenzar»⁴⁷.

Reconocer el hilo conductor milenarista en el owenismo no significa reducir su utopismo. Aunque hay una clara tensión entre los sistemas de pensamiento religiosos y los utópicos⁴⁸, en muchos movimientos sociales el solapamiento puede ser considerable. Esto es obvio, por ejemplo, en varias de las sectas radicales de la Guerra Civil Inglesa, tales como los «Diggers» y los «Fifth Monarchy Men». También es verdad, de una manera un poco diferente, respecto de sectas milenaristas americanas tales como los «Shakers», los «Rappites», y la comunidad de Oneida. Depende en gran parte de nuestro foco de interés el que elijamos enfatizar el aspecto (secular) utópico o el aspecto (religioso) milenarista de su pensamiento y de su vida. Ciertamente, no es un accidente el que muchas de las comunidades seculares utópicas en norteamérica en el siglo diecinueve copien mucho de grupos tales como los «Shakers»⁴⁹.

En el caso de la teoría social utópica de los siglos diecinueve y veinte, el solapamiento entre el utopismo y el milenarismo fue especialmente pronunciado. La Ilustración del dieciocho secularizó el milenio cristiano⁵⁰, pero eso sólo hizo más fácil el florecimiento de formas de pensamiento y creencias milenaristas. Los reformadores y revolucionarios ya no tenían que luchar contra el trascendentalismo y la orientación esencial al «otro mundo» que, al final, caracterizaba a todo el pensamiento cristiano, incluso el más radical. Por ello, el milenarismo, que se colaba frecuentemente por la parte trasera, fue a veces, como en el caso de la etapa tardía del owenismo, activamente bienvenido y recibido⁵¹. Es notorio que el marxismo no fue inmune a esta poderosa influencia. Varios estudios interesantes han intentado mostrar la persistencia en el marxismo de varios elementos del milenarismo judeo-cristiano; por ejemplo, la correspondencia existente entre la visión de Marx de la historia y la del monje calabrés Joachim de Fiore, el fundador del milenarismo de la «Tercera Era»⁵².

Nada de lo dicho, otra vez, tiene que destruir la fuerza de la pretensión marxista de ser una teoría secular, aunque nos ayuda a entender por qué sería correcto considerar al marxismo como una teoría social utópica. El utopismo secular se manifiesta en el

enfoque de Marx de la revolución, la sociedad sin clases del futuro, la superación de la alienación, «el retorno del hombre a sí mismo», y otras características familiares de la visión de Marx del comunismo completo⁵³. El owenismo puede, si es necesario, ser separado de manera similar de sus ornamentos milenaristas, y ser considerado principalmente desde el punto de vista de su aspiración secular utópica. Aquí podríamos incluir, por ejemplo, la insistencia de Owen de que la Revolución Industrial apuntaba el camino hacia la abundancia para todos. Owen informó a una audiencia de trabajadores y artesanos en 1827 que en los primeros años del siglo «vosotros habéis pasado una frontera a la que nunca había llegado el hombre: habéis pasado las regiones de la pobreza que surge de la necesidad y habéis entrado en la de la abundancia permanente»⁵⁴. En la sociedad de la abundancia, además, organizada de acuerdo a principios racionales de creación de riqueza y uso, no existirá más la dañina división del trabajo.

«Habrá inmediatamente un final para las meras máquinas animales, que sólo pueden seguir un arado, o arreglar el césped, o hacer alguna parte insignificante de alguna mercancía insignificante o de algún artículo superfluo que la sociedad mejor podría pasarse sin él que poseyéndolo. En lugar de la insana punta de un alfiler —la cabeza de un clavo—, — el más penetrante de los peligros— o del rudo trabajador del campo, que mira sin sentido a la tierra o a su alrededor, sin comprensión ni reflexión racional, surgirá una clase obrera llena de actividad y conocimiento útil, con hábitos, información, maneras, y disposiciones que harán situar al más bajo en la escala muchos grados más arriba del mejor de cualquier clase que se haya formado hasta ahora por las circunstancias de la sociedad presente o del pasado»⁵⁵.

Y los medios para este objetivo utópico eran igualmente utópicos: educación y comunidad. O mejor: educación en comunidad. Porque, como muestra Harrison, para los owenianos, educación y comunidad eran dos caras de la misma moneda. La educación progresista, del tipo practicado por los pestalozzianos, y defendida con entusiasmo por los owenianos, requería un contexto comunal para su correcto funcionamiento. Por otra parte, los owenianos tenían igualmente claro que la educación era central para el objetivo de producir el nuevo hombre y la nueva mujer. La educación forjaría las nuevas disposiciones y formas de pensamiento que eran las bases esenciales de una comunidad exitosa. La escuela, declaró el editor oweniano George Mudie, era «la máquina de vapor del mundo moral». A través de la educación, dijo Owen a los miembros de la comunidad de New

Harmony, «una comunidad entera puede convertirse en un nuevo pueblo, hacer que sus mentes nazcan otra vez, y ser regenerados de los errores y corrupciones que... han prevalecido hasta ahora»⁵⁶.

A veces, la educación pudo llegar a parecer no el medio, sino el propio fin de la comunidad: la educación, como producción de la «persona íntegra», la vida en comunidad como una experiencia educativa en sí misma, como un experimento educativo. Sin embargo, esto significa que cualquier intento de separarlas estaba destinado a ser fatal para ambas. Las aventuras de educación progresista podían ser intentadas en enclaves aislados o privilegiados, como en las escuelas de Pestalozzi o de Fellenberg en Suiza, o la academia de muchachas de Marie Fretageot en Filadelfia. Pero, para los owenianos, el sitio más correcto era en una comunidad comprensiva en completo funcionamiento. En este sentido, por tanto, la comunidad tenía la precedencia. Era la institución central del owenismo, y la construcción comunitaria era la actividad principal. Sin ella, todos los ideales owenianos —la abolición de la familia, la reforma del matrimonio, la consecución de la igualdad, la abolición de la distinción entre el trabajo manual y el mental, y de la ciudad y el campo, el fin de los juzgados y las prisiones, de las guerras y los gobiernos —seguirían siendo un sueño vacío⁵⁷. Como lo expresa un Himno Social oweniano:

«Community does all possess
That can to man be given;
Community is happiness,
Community is heaven»⁵⁸.

V

Las comunidades owenianas fracasaron, a veces rápida y desastrosamente. La propia New Lanark, el gran emblema del éxito práctico de los principios owenianos, escapó del control de Owen a partir de 1828, y continuó adelante en la oscuridad. New Harmony, el gran experimento americano sobre el cual Owen puso tantas esperanzas utópicas, duró escasamente un año como comunidad integrada. Fundada en mayo de 1825, para marzo de 1826 estaba efectivamente dividida en tres comunidades, habiéndose separado Macluria y Feiba-Peveli de la comunidad original, ahora constituida como la Comunidad de la Igualdad. Otra división tuvo lugar en 1826, formándose como comunidades independientes una Sociedad Escuela,

una Sociedad Agrícola y Pastora, y una Sociedad Mecánica y Artesana. «Como experimento en comunitarismo Oxeniano, New Harmony llegó virtualmente a su fin con la partida de Owen, en junio de 1827»⁵⁹. El fracaso de un intento final de reorganización, en 1828, condujo a la venta o arrendamiento de gran parte de las tierras y edificios en New Harmony, y Owen y Maclure se dividieron las tierras remanentes entre ellos, como propiedades privadas⁶⁰.

Otras famosas comunidades owenianas no lo pasaron mucho mejor. Orbiston, en Lanarkshire, comenzó en 1825 con muchos miembros —en algún momento hubo más de trescientas personas residiendo —en viviendas confortables, pero colapsó en el otoño de 1827. Ralahine, una comunidad de agricultura extensiva en County Clare, Irlanda, duró desde 1831 hasta 1833. Queenwood (o Harmony Hall) en Hampshire, con mil acres y una residencia construida especialmente según el «estilo señorial», duró un poco más, desde 1839 hasta 1845, pero se dividió duramente mucho antes de su fin. Y hubo muchas otras comunidades owenianas en Gran Bretaña y en Norteamérica en las décadas de 1830 y 1840 que tuvieron el mismo y rápido destino⁶¹.

Frente a este recital, no sorprende que la mayor parte de los estudiosos de estas comunidades hayan concluido que el experimento de las comunidades owenianas fue, más o menos, un fracaso rotundo. Harrison pronuncia el veredicto generalmente aceptado: la historia de las «comunidades perdidas» es «funesta». «Pocas de ellas duraron más de dos o tres años, la mayor parte de ellas estuvieron plagadas de conflictos internos, y su impacto sobre la sociedad en general parece que fue imperceptible»⁶². Otras instituciones owenianas, dentro y fuera de las comunidades, tuvieron igualmente una corta duración. Los 'Labour Exchanges', dice Thompson, fueron un enredo espectacular⁶³. Las cooperativas de productos de los años 20 y 30 del siglo pasado fracasaron tan completamente que en la siguiente ola del movimiento cooperativo sólo se intentaron cooperativas al por menor, para las cuales Owen no sintió, sino desprecio⁶⁴. Los esfuerzos owenianos en el terreno del sindicalismo, especialmente la «Grand National Consolidated Trade Union*****», se vinieron abajo con una velocidad desconcertante⁶⁵.

¿Debe ser visto, este fracaso, como un fracaso de la teoría? ¿Tenían los owenianos deficiencias en su

***** Gran Unión Nacional de Sindicatos.

teoría de la comunidad? Muchos se han quejado de que ellos «no... prestaron suficiente atención al diseño de los medios para conseguir sus fines»⁶⁶. Las aventuras owenianas, dice Thompson, llegaron a su fin en un «lío de desperdicio, benevolencia, y planeamiento deficiente»⁶⁷. No solamente, como se quejaron Marx y Engels, intentaron inocentemente ignorar las realidades de clase y de poder en la sociedad en general, sino que también tenían deficiencias en su comprensión de los mecanismos de compromiso e integración comunitaria⁶⁸. Se le prestó muy poca atención a la selección de individuos y familias que serían miembro de la comunidad. Las comunidades eran financiadas principalmente por filántropos ricos, tales como Owen y Maclure, y continuaron dependiendo estrechamente de su buena voluntad e incluso de sus fortunas. La causa inmediata de su disolución, en muchas de las comunidades, fue un cambio en la actitud o riqueza de sus padrinos (Ralahine, por ejemplo, fracasó porque su principal apoyo, Vandeleur, perdió su fortuna en los bares de Dublín). En general, fueron puestas demasiadas esperanzas en el poder conquistador de la razón y el buen ejemplo.

Todo esto puede que sea así; pero si lo es, las comunidades owenianas compartieron estos fracasos, o similares, con prácticamente todas las comunidades modernas, exceptuando principalmente las religiones. Cada vez vuelve la letanía de quejas por los liderazgos autoritarios, la mala dirección financiera, una política de miembros de «puerta abierta» demasiado generosa, una indiferencia sublime al poder aplastante —así como seductor— del mundo exterior⁶⁹. A esto le seguían las consecuencias naturales, como con los owenianos. De las noventa y una «comunidades utópicas» norteamericanas identificadas por Kanter para el período 1780-1860, por ejemplo, ochenta fueron juzgadas «fracasos» según el test de sobrevivir por lo menos veinticinco años (es decir, una generación)⁷⁰. Las comunidades de los años sesenta y setenta del presente siglo pueden ser contadas por cientos, pero pocas sobrevivieron más de unos pocos años, muchas sólo unos pocos meses⁷¹.

Considerar las comunidades como fracasos, según el criterio de sobrevivencia durante muchos años, es errar en su objetivo, y en su valor. Las comunidades son experimentos de vida, y la longevidad no es necesariamente una prueba (ciertamente, no es la única prueba) de su contribución a lo que Aldous Huxley denominó «la más difícil y la más importante de todas las artes —el arte de vivir juntos en armonía y para el beneficio de todos los implicados». Al elogiar a las comunidades por su contribución a este

arte, Huxley agregó: «Para cualquier interesado en los seres humanos y en sus potencialidades generalmente no realizadas, incluso el más disparatado experimento tiene valor, incluso sólo como demostración de lo que no se debería hacer»⁷². Owen insistió constantemente en la naturaleza tentativa y experimental de todas las aventuras comunitarias. Al entregar al público su plan para las Aldeas de Cooperación, en 1817, dijo: «No deseo... que se deposite más confianza en lo que digo, sino inducir al público a probar el plan imparcialmente. Si estoy equivocado, la pérdida y el inconveniente, comparado con el objetivo, serán pequeños; pero si tengo razón ¡el público y el mundo serán verdaderos ganadores!»⁷³.

Los marxistas nos han guiado mal, al hacernos ver en el owenismo, básicamente, un capítulo temprano en la historia del socialismo. El «utopismo» oweniano, entonces, es contrastado con el mayor realismo de las fases sucesivas— que incluyen el abandono del comunitarismo y la adopción de un marco nacional e internacional. Esta interpretación de inspiración Whig de la historia tiene que ser rechazada aquí como en otros temas. El owenismo, al igual que otras variedades de «socialismo utópico», tiene su propia importancia independiente, en sus propios términos. El también dirigió su mensaje al mundo, pero no vio el camino correcto en una revolución apocalíptica, sino en una exploración gradual, tentativa, creciente, de nuevas formas de vida comunitaria. El gran ejemplo para ellos no era, tal como para los marxistas, la Revolución Francesa, sino más las primeras comunidades cristianas que buscaron dar modelos ejemplares de modos alternativos de vida con la esperanza de convertir a sus vecinos paganos.

La pequeña escala y la variedad de métodos fueron cruciales en este enfoque. A través de estos experimentos, los owenianos esperaban adquirir el conocimiento de las tareas más básicas para la construcción de la nueva sociedad: la producción de nuevos seres humanos. De aquí el enorme énfasis puesto en la educación y el entrenamiento; en la necesidad de separar los niños de los «aún no entrenados ni enseñados padres» y de inculcar los hábitos y respuestas correctos desde la edad más temprana posible⁷⁴. La Institución para la Formación del Carácter, en New Lanark, fue correctamente considerada por Owen como la pieza central de toda esa empresa. Owen dijo a los habitantes, durante su inauguración, en 1816, que «el objetivo [de esta institución] era producir efectos benéficos permanentes; y, en lugar de seguir aplicando medidas temporales para corregir algunos de vuestros hábitos externos más prominentes, efec-

tuar una mejora completa y comprensiva en el carácter *interno* así como en el *externo* de toda la aldea»⁷⁵.

Max Weber preguntaba, en 1918, «¿En que se parecerá esa 'asociación' a lo que se dice en el Manifiesto Comunista? ¿Qué germen-célula de ese tipo de organización tiene el socialismo en particular para ofrecer, si alguna vez tiene una posibilidad real de llegar al poder y gobernar como desea?»⁷⁶. El socialismo ortodoxo, «científico», tal como apuntó Martin Buber, ha sido especialmente renuente incluso a examinar la cuestión, por no hablar de sugerir alguna respuesta. Marx hizo un análisis magistral de las dimensiones políticas y económicas de la sociedad moderna, pero dedicó muy poco a la tercera dimensión, «la evolución de la forma social», la reestructuración social que necesariamente debería emprender la nueva sociedad. No es mucho lo que se puede reunir sobre esto de sus referencias ocasionales a «elementos de la nueva sociedad que ya se han desarrollado en la matriz de la colapsante sociedad burguesa», y que la Revolución sólo tiene que «liberar». Respecto a algunos de esos elementos, tales como las cooperativas, Marx y Engels mostraron una actitud tibia, y a veces incluso una actitud ciertamente hostil; en el mejor de los casos, las cooperativas eran vistas como adjuntas a la lucha política y sindical, al estimular a la clase obrera para la organización política. No fueron consideradas como experiencias de aprendizaje invaluable, ejercicios, aunque parciales, de vida socialista. «La idea socialista, dice Buber,

«señala la necesidad de... construcción orgánica de una nueva sociedad a partir de pequeñas sociedades unidas entre ellas por una vida común y por trabajo común, y por sus asociaciones. Pero esta idea no dio origen, ni en Marx ni en Lenin, a algún marco consistente para la acción. En ambos casos, el elemento descentralizador en la reestructuración es desplazado por el elemento centralista de la política revolucionaria»⁷⁷.

Los socialistas utópicos, tales como los owenianos, se orientaban precisamente hacia este área. Toda su preocupación estaba en los «gérmenes-células» del nuevo mundo moral. Sea cual sea la irrealidad de sus esperanzas, por lo menos se refirieron a la cuestión fundamental, de la sustancia social de la nueva sociedad. Sus experimentos con la propiedad colectiva, nuevos modos de familia y matrimonio, nuevas formas de educación y crianza de los niños, nuevo tipo de relaciones de trabajo, un nuevo balance de trabajo y ocio, la educación de las emociones y los sentidos junto con la de la mente —sus esfuerzos, en resumen, de construir una nueva cultura tanto como una nueva sociedad⁷⁸, todos ellos proporcionaron, y

proporcionan— un rico almacén de lecciones y ejemplos para todos aquellos que se ocupan de crear un nuevo tipo de sociedad. La triste experiencia de la Unión Soviética, dando la espalda deliberadamente a su propia y rica experiencia de vida comunitaria, es una medida de lo que ha perdido el socialismo al rechazar el legado de los socialistas utópicos.

Por supuesto, la tradición comunitaria no se perdió, sino que condujo a otros rumbos —a los kibutzim de Israel, a las comunidades como Twin Oaks, estimuladas por *Walden Two* (1948) de B. F. Skinner, a las comunas contra-culturales de los 1960s, y a las comunidades «ecotópicas» del movimiento ecologista⁷⁹. Y, sea lo que sea lo que piensen los socialistas occidentales respecto a Owen, su nombre ha resonado en aquellas sociedades del «Tercer Mundo» que han visto, en el principio cooperativo, una alternativa tanto al «individualismo posesivo» de Occidente como al socialismo de estado del Oriente⁸⁰.

Sin embargo, las cooperativas son sólo una parte, y una parte relativamente pequeña, del owenismo; y si éstas tuvieran que ser vistas como el principal logro práctico del owenismo a largo plazo, podemos sentir que está muy lejos de las aspiraciones utópicas del movimiento original. Esto presenta una vez más, en otras palabras, la cuestión de la relación entre el ideal y la realidad, entre la teoría utópica y la práctica comunitaria. ¿Cómo deberíamos juzgar a Owen y a los owenianos? ¿Eran idealistas inocentes, soñadores de mundos imposibles? ¿El fracaso de sus comunidades fue resultado directo de la debilidad de sus teorías?

William Maclure, el principal socio de Owen en la empresa de New Harmony, quedó desconcertado cuando en 1829 oyó que Owen, no espantado por el fracaso de New Harmony, estaba a punto de dirigirse al gobierno mexicano para que le permitiera dirigir un experimento, aún mayor, en Tejas. «En tanto se detenga en la teoría, todo estará bien», escribió a Marie Fretagot, «pero si intentara la práctica, la segunda edición de New Harmony será publicada al mundo, condenando sus teorías y causando pérdidas y desilusión a todos los que han puesto su fe y su confianza en él»⁸¹. Ralph Waldo Emerson, sin embargo, que fue el inspirador de la utópica granja, Brook Farm, adoptó un enfoque más amable respecto a Owen, con el que se encontró mucho después, durante la nueva ola de comunitarismo en Norteamérica en la década de 1840. El pensaba que los owenianos eran demasiado optimistas —o demasiado mecanicistas— en su enfoque de la absoluta plasticidad de la persona.

«Sin embargo, un día de esquemas pequeños, ásperos, feroces, uno es amonestado y animado por un proyecto de objetivos tan amistosos y de proporciones tan osadas y generosas; hay un coraje intelectual y una fuerza en él que es superior y domina; ésta certifica la presencia de tanta verdad en la teoría, y en esta medida está destinada a ser un hecho»⁸².

¿Pero, cuanto «hecho», y de qué tipo? Las comunidades owenianas mostraron, con una estupenda claridad, como caen las sombras, y siempre caerán, entre la teoría y la práctica. Esto no significa denigrar ni la teoría ni la práctica por haber «fallado» en sus respectivas tareas. Cada una tiene una tarea diferente e igualmente importante. En su teoría utópica, cuya elaboración le preocupó crecientemente, Owen desarrolló su ideal de un nuevo orden comunitario para la sociedad industrial, que todavía es visto por mucha gente como la más atractiva de las filosofías sociales que han emergido desde la Revolución Industrial. Desarrollada especialmente por pensadores anarquistas, tales como Proudhon y Kropotkin en el último siglo, y Martin Buber y Paul Goodman en este⁸⁴, continúa inspirando experimentos comunitarios, cuándo y dónde se presenta el espacio y la oportunidad: como en los soviets de corta duración de la Revolución Soviética, en las comunas anarquistas de la Guerra Civil española, y las comunas estudiantiles de mayo del 68 en Francia.

La práctica comunitaria ha abandonado esta teoría; pero también tiene su propia lógica y momento. Ha tenido que encontrar sus propias formas y rutinas a partir de la realidad de sus circunstancias particulares de lugar y tiempo. Por ejemplo, Twin Oaks en Virginia, reconoció su deuda con el Walden Two de Skinner por su inspiración inicial, pero igualmente tiene claro en qué medida ha tenido que modificar las doctrinas y técnicas de Skinner para mantener lo que ha sido una comunidad de éxito notable⁸⁵. Se puede ir tan lejos como para decir que el impulso comunal tiene su propia existencia independiente, afectada sólo tangencialmente por las teorías que buscan guiarlo. Repetidamente, sea para probar nuevas teorías de educación, nuevas terapias de salud mental, nuevas concepciones sobre el matrimonio y la familia, nuevas maneras de relación con el medio ambiente natural, hombres y mujeres se han retirado a comunidades, casi instintivamente, para encontrar, a veces mediante dolorosos errores, cuál podría ser el valor de sus creencias, y modificarlas o extenderlas a la luz de esa experiencia. Que esas comunidades puedan durar sólo unos meses, o unos pocos años no es lo esencial. Para aquellos que participan en ellas, así como para

aquellos que las estudian y observan con simpatía, un día en la vida de tales comunidades puede representar una experiencia transfigurante⁸⁶.

Finalmente, puede ser, como sugiere esta última observación, que la relación entre la teoría utópica (o cualquier otra) y la práctica se puede ver mejor en la analogía entre el pensamiento religioso y la práctica. En particular, la historia del cristianismo está repleta de chocantes casos de disparidad entre las enseñanzas cristianas y las prácticas de la Iglesia Católica. El movimiento monástico y la Reforma Protestante son las respuestas «utópicas» más conocidas a esta situación, intentos de hacer que la práctica católica se ajuste, todo lo que sea humanamente posible, a la teoría cristiana. En su inexorable rutinización y secularización, éstas confirmaron la persistencia y la brecha, aparentemente imposible de cruzar, entre el ideal y la realidad. De hecho, los teólogos cristianos, comenzando por Agustín, vieron como una de sus tareas básicas era explicar por qué la práctica humana nunca puede corresponderse por completo con los preceptos cristianos más puros, por qué la ciudad celestial deberá siempre quedar en una esfera separada, aunque paralela, a la ciudad terrenal.

Esto, aunque lamentado por muchos, ha sido cogido como una oportunidad por otros. Dios inspira más por permanecer oculto. Su propia inescrutabilidad, y la imposibilidad de conseguir la perfección cristiana, nos urge constantemente a descubrir el velo, a luchar por conseguir lo imposible. Jurgen Moltmann, al desarrollar su «teología de la esperanza», habla de «un horizonte o frontera que no confina, sino que invita a ir más allá»⁸⁷. Lo mismo respecto a la práctica y a la teoría utópica. La imposibilidad de la utopía no alimenta la desesperación o la desesperanza, no lo hace en la medida que la utopía no degenera en fantasía, sino que retenga el asidero en la realidad que ha tenido siempre desde la época de Tomás Moro. Por el contrario, la utopía mantiene viva «la imposible esperanza, sin la cual toda esperanza pierde su sentido». «Sed realistas, pedid lo imposible» proclamaban los Situacionistas en París en mayo de 1968. Esta fue una consigna que preservaba bien el espíritu, si no el contenido, del socialismo utópico, y seguramente hubiera alegrado a Owen saber que, al igual que en su caso, las repetidas desilusiones de la práctica no pudieron poner fin al espíritu utópico en la sociedad moderna, cuyos dolores de parto quiso e intentó aliviar.

NOTAS

Esta es una versión revisada de una conferencia presentada por primera vez en el Congreso Internacional «Utopian Thought and Communal Experience», Edinburgo y New Lanark, Escocia, del 18 al 21 de julio de 1988. Estoy agradecido a los participantes por sus comentarios abundantes, amables y útiles.

¹ Ver Charles Taylor, «Social Theory as Practice», en *idem*, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), págs. 91-115. Una posición similar, que se centra en las intenciones inherentes a todas las acciones (lingüísticas y no-lingüísticas), y en los sistemas-de-sentido supuestos por esto, es defendida por Quentin Skinner, «'Social Meanings' and the Explanation of Social Action», en Peter Laslett, W. G. Runciman, y Quentin Skinner (eds.) *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series (Oxford, Basil Blackwell, 1972), págs. 136-157.

² Sobre la historia del concepto de praxis, ver N. Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ill., y Londres, University of Notre Dame Press, 1967; G. Petrovic, «Praxis» en T. Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford, Basil Blackwell, 1985), págs. 384-389. Como señala Petrovic (pág. 386), para la mayoría de los marxistas «la revolución es la praxis verdadera», conectando directamente de esta manera la teoría (socialista) con la práctica (proletaria). Y, para una contribución reciente, ver Gavin Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis* (Londres, Routledge, 1988).

³ Polanyi es citado en David L. Hall, *Eros and Irony: A Prelude to Philosophical Anarchism* (Albany, N. Y., State University of New York Press, 1982), pág. 65; y en general, acerca de este enfoque (platónico) de la teoría como una forma de ironía, ver *ibid.*, págs. 45-72. *La República* es también un ejemplo que podemos encontrar para esta concepción platónica. El ideal de justicia que está «escrito en grande» en la sociedad perfecta que Sócrates, con cierto grado de travesura, construye, continúa siendo justamente eso: un ideal. En ningún lugar de la tierra se encuentra, ni puede ser, realizado. Sócrates le dice a Glaucon que el hombre justo no se preocupará tanto por el orden de «la tierra en la cual nació» como por el de «la ciudad que está dentro de él».

«Comprendo —dijo—, te refieres a que él será gobernante en la ciudad de la cual somos fundadores, y que sólo existe en nuestra exposición; pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar del mundo.

—Pero tal vez —repliqué— haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiere contemplarlo, y contemplándolo tomar residencia allí. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día, porque lo cierto es que vivirá de acuerdo con los modos de esa ciudad, sin tener nada que ver con cualquier otra.» *The Republic*, trad. B. Jowett (Nueva York, Vintage Books, n.d.), Libro IX, secc. 592, pág. 360.

Y Ralf Dahrendorf, sobre el caso específico de la sociología: «La sociología es teoría, y ninguna cantidad de 'razón

decidida' [decided reason] [Habermas] la va a poner a enfrentarse activamente con el problema social y político de nuestros días. El radicalismo verbal de aquellos que gustan ver confundidos la sociología y el socialismo —la estúpida afirmación, por ejemplo, de la teoría que por sí misma se vuelve práctica —es pseudo-práctica, la expresión de deseo de gente que se ha quedado políticamente inactiva por una ambición frustrada.» «La Sociología y el Sociólogo: Sobre el Problema de la Teoría y la Práctica», en *idem*, *Essays in the Theory of Society* (Londres, Routledge y Kegan Paul, 1968), pág. 274. El sociólogo, sin embargo, dice Dahrendorf, no puede simplemente ser un sociólogo, un teórico. Tiene, o ella, un rol social como ciudadano/a, y debe participar, con todo el conocimiento de la disciplina, en el mundo de la práctica. Debe, por tanto, rechazar la distinción simple de Weber entre «la ciencia como profesión» y la «política como profesión», dando a entender con esto «que las acciones del ciudadano y el conocimiento del sociólogo provienen de fuentes completamente diferentes». *Ibid.*, pág. 275.

⁴ Sobre la sociología como una respuesta a la industrialización, ver R. Nisbet, *The Sociological Tradition* (Londres, Heinemann, 1967); K. Kumar, *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society* (Harmondsworth, Penguin Books), caps. 2-3.

⁵ Acerca del funcionalismo como utopía, ver Ralf Dahrendorf, «Out of Utopia: Towards a Re-orientation of Sociological Analysis», en su *Essays in the Theory of Society*, págs. 107-128 (la primera vez publicado en *American Journal of Sociology*, vol. LXIV, núm. 2, 1958). Sobre el marxismo como utopía, ver K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford, Basil Blackwell, 1987), págs. 49-65; S. Lukes, «Marxism and Utopia», en P. Alexander y R. Gill (eds.) *Utopias* (Londres, Duckworth, 1984), págs. 153-167; V. Georghagam, *Utopianism and Marxism* (Londres y Nueva York, Methuen, 1987). Sobre la dimensión utópica de la teoría social del siglo diecinueve, ver Barbara Goodwin, *Social Science and Utopia* (Hassocks, Harvester Press, 1978).

⁶ Este enfoque está bien elaborado por P. Berger y T. Luckan, *The Social Construction of Reality* (Londres, Allen Lane, 1967). Ver también, para una perspectiva similar, aunque basada en una tradición bastante diferente, Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958).

⁷ H. G. Wells, «The So-Called Science of Sociology», en *idem.*, *An Englishman Looks at the World* (Londres, Cassell and Co., 1914), pág. 205. He discutido esta posición en el contexto del trabajo de Wells, en «H. G. Wells and the 'So-Called Science of Sociology'», en C. Rolfe y P. Parrinder (eds.), *H. G. Wells Under Revision* (Associated University Presses of America, de próxima publicación).

⁸ Veá, por ej., A. Welsh, *The City of Dickens* (Oxford, Clarendon Press, 1971); D. Fanger, *Dostoyevsky and Romantic Realism* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965).

⁹ Dahrendorf, «Out of Utopia», pág. 12.

¹⁰ M. Finley, «Utopianism, Ancient and Modern», en K. H. Wolfy Barrington Moore Jr. (eds.), *The Critical Spirit* (Boston, Beacon Press, 1967), pág. 6. Lamentablemente, en esta línea no existe una sociología comprensiva de las utopías. *Ideology and Utopia* de Karl Mannheim (1936; Londres, Routledge and

Kegan Paul, 1960), el mejor conocido de estos esfuerzos, adolece de un concepto de utopía un tanto restringido e idiosincrático. Hay un material muy sugerente en el magnífico examen de Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979), pero esquivan explícitamente cualquier esfuerzo tendiente a una sociología de las utopías. Para algunos pensamientos interesantes sobre el tema, ver R. Levitas, «Sociology and Utopia», *Sociology*, vol. 13, núm. 1 (1979), págs. 19-33. Hay un intento fascinante, aunque algo excéntrico, de conectar las utopías con las prácticas reales de lugares y pueblos reales en Arthur E. Morgan, *Nowhere was Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History* (Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1949).

¹¹ Sobre todas estas obras como teoría social, ver la segunda parte de Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*.

¹² F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pág. 2. La frase está tomada de la definición de Sir Philip Sidney de la poesía como una «pintura elocuente —con este fin: enseñar y deleitar». Sidney cita la *Utopia* de Moro como poética en este sentido. *A Defence of Poetry* (1595), ed. Jan Van Dorsten (Oxford, Oxford University Press, 1966), págs. 25-33.

¹³ Acerca de la reorientación del pensamiento utópico en el siglo dieciocho, ver Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, págs. 33-49. Ver también Judith Sheklar, «The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia», en Frank E. Manuel (ed.) *Utopia and Utopian Thought* (Londres, Souvenir Press, 1973), págs. 101-115. Manuel y Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, págs. 3-4, 453 ff. Sobre la invención de la idea de revolución, ver H. Arendt, *On Revolution* (London, Faber and Faber, 1963). Cap. 1.

¹⁴ Para una discusión de *La República* de Platón en estos términos, ver Peter Alexander, «Grimm's Utopia: Motives and Justifications», en Alexander and Gill (eds. *Utopias*, págs. 31-42. Sin embargo, pienso que Alexander está equivocado al considerar que esta función contemplativa es verdadera respecto a toda la tradición utópica. Ciertamente no se aplica, por ejemplo, a los «socialistas utópicos». Toda la cuestión de la «posibilidad de realizar» las utopías —tanto en términos de las intenciones del autor como de su posibilidad de llevarlas a la práctica, es fascinante, pero el espacio me impide considerarla aquí. Para algunas reflexiones útiles sobre esto, ver B. Goodwin y K. Taylor, *The Politics of Utopia: A Study in Theory and Practice* (Londres, Hutchinson, 1982), págs. 218-222; Y. Friedman, *Utopies Realisables* (París, Union Generale d'Éditions, 1975); F. Bloch-Laine, «The Utility of utopias for Reformers», in Manuel (ed.) *Utopias and Utopian Thought*, págs., 201-218.

¹⁵ Manuel and Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pág. 9.

¹⁶ Karl Marx, «Theses on Feuerbach» (1845), en D. McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings* (Oxford, Oxford University Press, 1977), pág. 158.

¹⁷ Robert Owen, «A Catechism of the New View of Society and Three Addresses» (1817), en Robert Owen, *A New View of Society, and Other Writings* (Londres, Dent, Everyman's Library, 1972), pág. 188 (el énfasis es de Owen).

En este contexto, vale la pena prestar atención al título completo de la obra más famosa de Owen, *A New View of Society* (1813), que continúa: «O, ensayos sobre los principios de la formación del carácter humano, y la aplicación del principio de la práctica.»

¹⁸ Sobre Saint-Simon, ver Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1963), passim, esp., págs. 272 ff. Las diferentes dedicatorias de Owen están reproducidas en la edición de Everyman de *A New View of Society*, págs. 5-13.

¹⁹ Frederick Engels, «Socialism: Utopian and Scientific» (1877), en Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works in Two Volumes* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1962), vol. 2, pág. 128. Y compare con la afirmación de E. P. Thompson: «En realidad, Owen no fue el primer teórico del socialismo moderno... sino uno de los últimos racionalistas del siglo dieciocho.» *The Making of the English Working Class* (Londres, Victor Gollancz, 1964), pág. 784. Y acerca de Owen como racionalista ilustrado, con una deuda especial a los pensadores escoceses, ver también J. F. C. Harrison, *Robert Owen and the Owenite in Britain and America: The Quest for the New Moral World* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969), págs. 83-87; J. H. Treble, «The Social and Economic Thought of Robert Owen», en J. Butt (ed.) *Robert Owen: Prince of Cotton Spinners* (Newton Abbot, David and Charles, 1971), págs. 31-33.

²⁰ F. Engels, «The condition of the Working Class in England» (1845) en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* (Londres, Lawrence and Wishart, 1975), vol. 4, pág. 525.

²¹ Karl Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte» (1852), en Marx y Engels, *Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, pág. 255. Marx formula el mismo punto de manera diferente en la tercera Tesis sobre Feuerbach, donde acusa a los ambientalistas, tales como Owen, de ignorar el papel de la «práctica revolucionaria»: «La doctrina materialista referente al cambio de circunstancias y la crianza, se olvida que las circunstancias son cambiadas por los hombres, y que es esencial educar al propio educador. Esta doctrina debe, por tanto, dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad [tal como hace Robert Owen, agregó Engels a su edición de 1888]. La coincidencia del cambio de circunstancias y de la actividad humana se puede concebir y entenderse racionalmente solamente como práctica revolucionaria». «Theses on Feuerbach», pág. 156.

²² Karl Marx y Frederick Engels, «Manifiesto of the Communist Party» (1848), en *Selected Works in Two Volumes*, vol. 1, pág. 63.

²³ *Ibid.*, pág. 63; también una carta de Marx a L. Kugelmann, del 9 de octubre de 1866, en Karl Marx y Frederick Engels, *Selected Correspondence* (Moscú, Foreign Languages Publishing House, n.d.), pág. 223. La crítica posterior ha seguido por esta línea —ver por ejemplo, *The Making of the English Working Class*, pág. 805; A. L. Morton, *The English Utopia* (1952; Londres, Lawrence and Wishart, 1969), pág. 169.

²⁴ K. Marx y F. Engels, *On the Paris Commune* (Moscú, Progress Publishers, 1980), pág. 188. Para una discusión de los dos borradores, ver M. Lasky, *Utopia and Revolution* (Chicago, Chicago University Press, 1976), págs. 36-43. Y, en general, acerca de la relación entre Marx, Engels y los socialistas

utópicos, ver L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols. (Oxford, Oxford University Press, 1981), vol. 1, págs. 218-224; Goeghegan también insiste en que el desacuerdo con los socialistas utópicos, para Marx y Engels, era en torno a los medios, no sobre los fines: «...ellos veían su disputa como metodológica; la visión socialista utópica es, en el mejor de los casos, una abstracción subjetiva imaginable de las divisiones de la sociedad de clases, mientras que la división comunista, por el contrario, es el telos objetivo que crea la sociedad capitalista en tanto se niega a sí misma». *Ibid.*, pág. 29.

²⁵ Ver K. Kumar, «Can the Workers be Revolutionary?», *European Journal of Political Research*, vol. 6 (1978), págs. 357-379. Reproducido en K. Kumar, *The Rise of Modern Society: Aspects of the Social and Political Development of the West* (Oxford y Nueva York, Basil Blackwell, 1988).

²⁶ Sobre la caracterización del marxismo como utópico, ver Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, págs. 53-65, y las referencias citadas en las páginas 435-439. Ver también A. Harris, «Utopian Elements in Marx's Thought», *Ethics*, vol. LX, Pt. 2 (1950), págs. 79-99; Goeghegan, *Utopianism and Marxism*, *passim*, págs. 33-34, 134-135.

²⁷ Robert Owen, *A New View of Society*, portada de la primera edición, 1813 (según está reproducida en la edición de Everyman). El lema se repite, de manera levemente modificada, como epígrafe del Primer Ensayo: ver *ibidem*, pág. 14.

Sobre el carácter general de la teoría utópica, ver la discusión en Goodwin y Taylor, *The Politics of Utopia*, págs. 15-91, con buenas bibliografías. Ver también J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), págs. 1-40; T. Kenyon, «Utopia in Reality: 'Ideal' Societies in Social and Political Theory», *History of Political Thought*, vol. III, núm. 1 (1982), págs. 123-155.

²⁸ Compárese con el comentario de Harrison sobre la «creencia activa en el comunitarismo como método de reforma social» de los owenianos: «La sociedad tenía que ser transformada radicalmente por medio de comunidades experimentales, y esto era considerado como una alternativa válida a otros métodos de causar el cambio social, tales como la revolución o la legislación». *Robert Owen and the Owenites*, pág. 47; ver también las páginas 144-145. Manuel y Manuel dicen de Owen y Fourier, «los dos apóstoles principales del movimiento de la pequeña comunidad»: [Ellos tenían una] absoluta confianza en el contagio gradual del movimiento comunal, conduciéndolos a la creencia que un único experimento basado en sus principios organizativos aportaría un ejemplo tan compulsivo que, siendo mejor que cualquier argumentación, persuadiría al resto de la humanidad para adoptar su sistema...» *Utopian Thought in the Western World*, págs. 586-587. Y compare también con Bestor, sobre el comunitarismo norteamericano del siglo diecinueve: «Ellos confiaban en que el mundo no podría sino ver un experimento exitoso y darse prisa a duplicarlo y reduplicarlo, hasta que naciones enteras estuvieran dotadas de asociaciones, y entonces nacería una nueva forma de sociedad.» Arthur Bestor, «The Search for Utopia», in John J. Murray (ed.), *The Heritage of the Middle West* (Tulsa, University of Oklahoma Press, 1959), pág. 107.

²⁹ Victor Considerant, *The Great West* (1854), citado en

Arthur Bestor, Jr., «Patent-Office Models of the Good Society: Some Relationships between Social Reform and Westward Expansion», *American Historical Review*, vol. LVIII, núm. 3 (1953), pág. 524. Bestor denomina a esto como «una parte esencial de la verdadera fe comunitaria. Rehacer la sociedad, no escapar de sus problemas, era el objetivo de la reforma social comunitaria durante el período en el cual ejerció una influencia real sobre el pensamiento social norteamericano». *Ibidem*, pág. 524. Y compare con Pierrepoint Noyes, sobre ONEIDA: «En nuestras mentes no fue nunca un experimento. Creíamos que estabas viviendo bajo un sistema que tarde o temprano adoptaría todo el mundo.» Pierrepoint Noyes, *My Father's House: An Oneida Boyhood* (1937; Gloucester, Peter Smith, 1966), págs. 17-18.

³⁰ Aunque reconozco que existen diferencias fundamentales entre Saint-Simon, Fourier y Owen (por no mencionar a Proudhon y a Cabet), la más importante para nuestro objeto es, quizá, la ausencia de un elemento comunitario en el saint-simonismo. Para una buena discusión de estas diferencias, ver Manuel y Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, págs. 581-589, y 590 subsiguientes; Martin Buber, *Paths in Utopia*, trans. R. F. C. Hull (1949; Boston, Beacon Press, 1958), págs. 16-57. Ver también Keith Taylor, *The Political Ideas of Utopian Socialists* (Londres, Frank Cass, 1982); L. Loubere, *Utopian Socialism: Its History Since 1800* (Cambridge, Mass., Schenkman Publishing, 1974).

³¹ Sidney Pollard, «The Factory Village in the Industrial Revolution», *English Historical Review*, vol. 79 (1964), págs. 524-529 (subrayado en el original). Vea también Pollard, *The Genesis of Modern Management* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965), *passim*, esp. págs. 192-208. Otros han resaltado también la medida en la cual las ideas y las prácticas de Owen se ajustaban a la tradición paternalista escocesa, que ya estaba siendo adaptada por varios otros dueños de fábricas de la época a los requisitos de las primeras comunidades industriales. Estos industriales incluyen a David Dale, el fundador de New Lanark y más tarde suegro de Owen. Ver James H. Steward, «Paternalism in Scotland and the Owenite Ideal: A Possible Context for New Lanark», Presentado en la Conferencia Internacional «*Utopian Thought and Communal Experience*», Edinburgo y New Lanark, 18-21 de julio de 1988; David J. McLaren, *David Dale of New Lanark* (Milngavie, Heatherbank Press, 1983).

³² Thompson, *The Making of the English Working Class*, págs. 780-781.

³³ *Idem*, págs. 790-791.

³⁴ Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, pág. 50. La frase «ethos de mutualismo» es de E. P. Thompson. Para ver su relato sobre la comunidad de clase obrera de este período, ver *The Making of the English Working Class*, págs. 401-447.

³⁵ El mejor y más completo informe de la deuda de Owen con el comunitario de las sectas religiosas norteamericanas es el de Arthur E. Bestor Jr., *Backwood Utopias: The sectarian and the Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1633-1829* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1950), caps. 1-3, especialmente págs. 38-59. Vea también Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 53-57. El relato más detallado de la compra de New Harmony por Owen está en Anne Taylor, *Visions of Harmony*:

A Study in Nineteenth Century Millenarianism (Oxford, Clarendon Press, 1987), págs. 51-93.

³⁶ «En uno de sus aspectos», dicen Manuel y Manuel, el plan de Owen era una reversión de la idea de la responsabilidad moral comunitaria de otorgar trabajo a los pobres que lo merecieran.» *Utopian Thought in the Western World*, pág. 680. Sobre los primeros planes de Owen en el contexto de la Ley de Pobres, vea J. R. Poynter, *Society and Pauperism: English Ideas on Poor Relief, 1795-1834* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969); ver también Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 11-25. Sobre la respuesta hostil de los Radicales, vea Thompson, *The Making of the English Working Class*, págs. 782-783; W. Hamish Fraser, «Robert Owen and the Workers» en Butt (ed.) *Robert Owen*, pág. 77; Taylor, *Visions of Harmony*, págs. 49-50. Se puede encontrar por primera vez el plan de Owen para las «Aldeas de Cooperación» en el «Report to the Committee of the Association for the Relief of the Manufacturing and Laboring Poor» (1817). Lo elaboró más en «Further Development of the Plan for the Relief of the Poor and the Emancipation of Mankind» (1820). Estos escritos están reproducidos en *A New View of Society, and Other Writings* (Everyman), págs. 156 y subsiguientes.

³⁷ Para el tributo de Owen a Bellers, ver «A Catechism of the New View of Society and Three Addresses» (1817), en *A New View, etc.*, pág. 183. Sobre el proyecto de Bellers, ver Davis, *Utopia and the Ideal Society* (ver nota 27), págs. 338-350. El comentario de Davis sobre Beller muestra el significado de la franca admisión por parte de Owen de su lazo con Beller: «A lo que más se parecían los colegios de Beller era a las fábricas que comenzaban a surgir a finales del siglo diecisiete.» *Ibidem*, pág. 350. La conexión con Beller no resulta más confortable por el hecho de que ésta ocurra en el contexto del entusiasta informe de Owen sobre su visita a la prisión de Newgate para ver los resultados, por la analogía con lo que él estaba poniendo en práctica en New Lanark. Vea «A Catechism of the New View of Society...», págs. 185-188. Las fábricas y las prisiones no parecen ser buenos ejemplos utópicos para las «aldeas de cooperación».

³⁸ Sin embargo, Thompson es mucho más crítico que Harrison con respecto a Owen: por ejemplo, «Owen fue un pensador absurdo... un líder político dañino.» «Owen tenía simplemente un vacío mental donde la mayoría de los hombres tienen respuestas políticas.» «Si Owen fue el mayor propagandista del owenismo, fue también uno de sus peores enemigos.» De hecho, uno de los mayores énfasis de Thompson es que tenemos que distinguir el owenismo —por lo menos desde el final de la década de 1820 en adelante» «de los escritos y proclamas de Robert Owen.» *The Making of the English Working Class*, págs. 783, 786, 789, 798. También es crítica Margaret Cole, aunque con un espíritu más exasperado, «Owen's Mind and Methods», en S. Pollard and J. Salt (eds.), *Robert Owen: Prophet of the Poor* (Londres, Macmillan, 1971), págs. 188-213. Más hostil, aún, con algunos materiales interesantes sobre la vida personal y el temperamento de Owen, es el reciente estudio de Anne Taylor sobre Owen y las comunidades owenianas: *Visions of Harmony* (ver nota 35).

³⁹ Esto es reconocido incluso por aquellos que enfatizan la deuda de Owen con las tradiciones y prácticas existentes: vea,

por ejemplo, Steward, «Paternalism in Scotland and the Owenite Ideal», pág. 17.

⁴⁰ Morton, *The English Utopia*, pág. 168. Sobre la importancia de la experiencia de New Lanark para convencer a los vacilantes, ver también Manuel y Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pág. 686. Y compare con Buber, sobre Owen: «A diferencia de Saint-Simon y Fourier, su doctrina procedía de la práctica, del experimento y la experiencia. No importa si conocía o no las teorías de Fourier; la enseñanza de Owen es, hablando histórica y filosóficamente, una réplica a la de ellos, la solución empírica al problema, como opuesta a la especulativa.» *Paths in Utopia*, pág. 21. Probablemente esto es exagerar la diferencia entre estos tres pensadores; tampoco tiene en cuenta la medida en que el sistema de Owen fue concebido teóricamente, independientemente de cualquier práctica. Owen fue en primer lugar, y principalmente, un visionario, y sólo secundariamente un práctico del comunismo. El hecho de que fuera el único, de todos los socialistas utópicos, asociado con una buena empresa práctica, ha llevado a muchos estudiosos a pasar esto por alto. Incluso respecto a su éxito empresarial, por lo menos como se sostuvo tradicionalmente, ha habido muchas observaciones significativas. Sobre la perspectiva de Owen como hombre de negocios y empleador en New Lanark, como no muy diferente de y no más exitoso que otros fabricantes de su época, vea A. J. Robertson, «Robert Owen, Cotton-Spinner: New Lanark, 1800-1825», en Pollard y Salt (eds.), *Robert Owen*, págs. 145-165. Y compare con Pollard: «...la idea de su gran habilidad como hombre de negocios es un mito...», *The Genesis of Modern Management*, pág. 246 y subsiguientes. Una estimación más generosa está en J. Butt, «Robert Owen as a Businessman», en Butt (ed.) *Robert Owen*, págs. 168-214.

⁴¹ Owen, «Report to the County of Lanark» (1820), en *A New View, etc.*, pág. 297 (énfasis de Owen).

⁴² Robert Owen, *Life of Robert Owen, Written by Himself*, vol. I (1857) (Londres, G. Bell and Sons, 1920), pág. 108. Ver también *The Revolution of the Mind and Practice of the Human Race* (1849), donde Owen también basa su autoridad como reformador en su larga administración de las hilanderías de New Lanark. Al mismo tiempo, Owen a menudo consideró importante negar que New Lanark haya sido un verdadero experimento. «Su fundación es un error», escribió, «y su superestructura sólo podría ser corregida mediante la completa recreación de nuevas condiciones... Dejád, por tanto, en la sempiterna memoria, que lo que yo hice en New Lanark fue solamente lo mejor que pude conseguir en las circunstancias de una fábrica y una aldea desordenada, que existía anteriormente a que yo asumiera el gobierno de su establecimiento.» *Life of Robert Owen*, págs. 109-110.

⁴³ Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 256-157; y para una descripción general de la vida y organización de New Lanark, *Ibidem*, págs. 151-163.

⁴⁴ Esta es sólo una selección de los escritos y las actividades de Owen. Para la lista completa de los escritos de Owen, con detalles sobre la publicación, vea Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 265-277; hay una lista de los periódicos owenianos en las págs. 347-354; y se discuten las asociaciones del movimiento oweniano en las págs. 197-232. El libro de Harrison también contiene una invaluable bibliografía de trabajos sobre Owen y el owenismo: vea págs. 278-369.

⁴⁵ Owen, «An Address to the Inhabitants of New Lanark» (1816), en *A New View*, etc., pág. 97. Además, ¿qué podía estar más en el espíritu del utopismo que tener una oficina de enrolamiento para ser miembro de la Nueva Sociedad? Owen terminó una de sus alocuciones con el anuncio de la inminente publicación de un nuevo periódico, el *Mirror of Truth*. Continuó diciendo: «Mientras tanto, desde principios del próximo mes, todas las preguntas relacionadas con el tema del Nuevo Estado de la Sociedad, se deberán hacer, en persona al Dr. Wilkes, Oficina de Enrolamiento del Nuevo Estado de la Sociedad, Temple Chambers, Fleet Street, Londres.» «A Catechism of the New View of Society and Three Addresses» (1817), en *A New View*, etc., pág. 223.

⁴⁶ «An Address to the Inhabitants of New Lanark», pág. 104. Esto no confirma necesariamente el enfoque de que en ese momento Owen ya era un milenarista totalmente comprometido, como lo ha sugerido W. H. Oliver, «Owen en 1817: The Millennial Movement», en Pollard and Salt (eds.), *Robert Owen*, págs. 168-187. Al igual que en mucha de la literatura radical de esta época, la retórica juega con asociaciones bíblicas, para darle mayor fuerza de persuasión. Pero Owen todavía parece estar distanciándose del milenarismo que estaba reviviendo en esa época. Compare con su comentario en la misma alocución: «Yo no se cuáles son las ideas que los individuos pueden asociar al término Milenio; pero yo sí sé qué sociedad puede ser creada para que no exista el crimen ni la propiedad», etc., *ibidem*, pág. 106.

⁴⁷ Citado en Manuel y Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, pág. 589. Manuel y Manuel señalan que las letras C.M. estaban marcadas de manera prominente en el exterior de los edificios owenianos, lo que significaba el comienzo del Milenio. Sobre el desarrollo del milenarismo de Owen, y su extensión al movimiento oweniano, ver Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 92-139; ver también Taylor, *Visions of Harmony*, págs. 86, 228. Sobre el «salto milenario» de Owen y el desarrollo de su «milenarismo secular», ver Thompson, *The Making of the English Working Class*, págs. 787-789, 798-802. Thompson cita del discurso de Owen ante el National Equitable National Exchange, de 1 de mayo de 1833: «Por tanto, declaro ahora al mundo el comienzo, en este día, del prometido milenio, fundamentado en principios racionales y en una práctica consecuente.» *Ibidem*, pág. 789.

⁴⁸ Ver K. Kumar, *Religion and Utopia* (Canterbury, Centre for the Study of Religion and Society, University of Kent, 1985). Para un fogoso intento de reaccamiento entre la utopía (marxismo) y la religión (cristianismo), ver J. Marsden, *Marxism, Utopia and the Kingdom of God: Toward a Socialist Political Theology* (Tesis Doctoral no publicada, Universidad de Kent, Canterbury, 1988).

⁴⁹ Como ha sido resaltado, especialmente por John Humphrey Noyes, *History of American Socialisms* (Philadelphia, J. B. Lippincott, 1870), en diversos sitios, espec. págs. 191-192, 669-670. Ver también Bestor, *Backwood Utopias*, págs. 38-59.

⁵⁰ Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, Yale University Press, 1932); Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopias: A Study in the Background to the Idea of Progress* (Nueva York, Harper and Row, 1949).

⁵¹ Sobre la atracción que ejercieron los milenarismos no cristianos o «post-cristianos» sobre los pensadores y grupos racionalistas y utilitaristas a finales del dieciocho y principios del diecinueve, ver Oliver, «Owen en 1817», págs. 182-186. Las formas menos intelectuales de milenarismo de este período están bien tratadas en J. F. C. Harrison, *The Second Coming: Popular Millenarianism 1780-1850* (Londres, Routledge and Kegan, 1979). para su expresión en la literatura popular de la época, vea Louis James, *Print and the People, 1819-1851* (Londres, Allen Lane, 1976).

⁵² El intento más constante está en Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trad. de N. Plaice, S. Plaice y P. Knight, 3 vols. (Oxford, Basil Blackwell, 1986), espec. vol. 1, págs. 205 en adelante. Veatambién Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londres, Macmillan, 1982). Hay una discusión interesante de la herencia milenarista del marxismo en Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago, Chicago University Press, 1949), págs. 145-159. También se señalan temas milenarios en Marx en R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961). Vea también David McLellan, *Marxism and Religion* (Londres, Macmillan, 1987), en diversas páginas.

⁵³ Bertell Ollman ha hecho un intento interesante de construir esto: véase «Marx's Vision of Communism: A Reconstruction», *Critique*, núm. 8 (verano, 1977), págs. 4-41. Vea también la nota 26, arriba.

⁵⁴ Citado en Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, pág. 68.

⁵⁵ Owen, «Report to the County of Lanark», en *A New View*, etc., pág. 284.

⁵⁶ Citado en Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, pág. 145; y, en general, sobre la visión oweniana de la educación y la comunidad, *ibidem*, págs. 139-147. La afirmación del propio Owen de los fines de la educación está en «Report to the Country of Lanark», págs. 278-284. Para otras discusiones sobre educación y owenismo, ver H. Silver, *The Concept of Popular Education: A Study of Ideas and Social Movements in the Early Nineteenth Century* (Londres, MacGibbon and Kee, 1965); J. F. C. Harrison (ed.), *Utopianism and Education: Robert Owen and the Owenites* (Nueva York, Teachers College Press, 1968).

⁵⁷ Para una afirmación comprensiva de estos objetivos, vea Owen, «Report to the County of Lanark», págs. 274-278, 284-298. Para un excelente estudio de la teoría y la práctica oweniana en relación a la familia, el matrimonio, y el rol de las mujeres, vea Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem* (Nueva York, Pantheon Books, 1983).

⁵⁸ [«La comunidad tiene todo/lo que puede darse al hombre;/la comunidad es felicidad;/La comunidad es el cielo»] Citado en Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, pág. 137.

⁵⁹ Harrison, *ibidem*, pág. 165; vea también Bestor, *Backwoods Utopias*, pág. 201.

⁶⁰ El mejor informe sobre el experimento en New Harmony está en Bestor, *Backwoods Utopias*, caps. 4-8. El más reciente, y el más crítico del rol de Owen, es el de Taylor, *Visions of Harmony* (vea nota 35, arriba). Taylor, al apuntar el intento de Owen, antes de su partida en 1827, de presentar New Harmony al público como un éxito, observa: «La verdad fue la siguiente: habían aparecido carteles pintados que ofrecían propiedad a la venta y en alquiler en el pueblo. Junto a sus

límites existía Feiba Peveli. Macluria estaba vacía, abandonada por sus miembros, que la desfalcaron en el pago de intereses y capital. Más adentro, en los bosquecillos había cabañas desparramadas cuyos dueños apenas apartaban su mirada de la extenuante tarea de limpiar el terreno.» *Ibidem*, pág. 162. Y vea también: George B. Lockwood, *The New Harmony Movement* (Nueva York, D. Appleton and Co., 1905); William E. Wilson, *The Angel and the Serpent: The Story of New Harmony* (Bloomington, Indiana University Press, 1964); W. H. G. Armytage, «Owen and America», in Pollard and Salt (eds.), *Robert Owen*, págs. 214-238; M. Holloway, *Heavens of Earth: Utopian Communities in America, 1680-1880* (Nueva York, Dover Publications, 1966), págs. 101-116.

⁶¹ Para más detalles sobre las «comunidades perdidas», de las cuales él estima que fueron por lo menos 16 en Norteamérica y 10 en Gran Bretaña, vea Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 163-192; R. G. Garnett, «Robert Owen and the Community Experiments», en Pollard y Salt (eds.), *Robert Owen*, págs. 39-64; *Idem*, *Cooperation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-1845* (Manchester, Manchester University Press, 1972); Dennis Hardy, *Alternative Communities in Nineteenth Century England* (Londres, Longman, 1979), págs. 20-64; W. H. G. Armytage, *Heavens Bellow: Utopian Experiments in England 1560-1960* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961), pág. 77-177.

⁶² Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, pág. 175. Para ecos de este veredicto, vea la introducción de Pollard a Pollard y Salt (eds.), *Robert Owen*, pág. viii; Garnet, «Robert Owen and the Community Experiments», págs. 43-60; Thompson, *Making of the English Working Class*, pág. 797. Manuel y Manuel denominan «fiasco» al experimento de New Harmony: *Utopian Thought in the Western World*, pag. 688.

⁶³ Thompson, *Making of the English Working Class*, pág. 797.

⁶⁴ Ver Sidney Pollard, «Nineteenth-Century Co-operation: From Community Building to Shopkeeping», en A. Briggs y J. Saville (eds.) *Essays in Labour History* (Londres, Macmillan, 1967), pág. 74-112; vea especialmente las citas tomadas de Owen, pág. 85, nota 3.

⁶⁵ Ver G. D. H. Cole, *Attempts at General Union: A Study in British Trade Union History 1818-1834* (1939; Londres, Macmillan, 1953).

⁶⁶ Garnet, «Robert Owen and the Community Experiments», pág. 41. Para una discusión que simpatiza con los problemas de las comunidades, vea Harrison, *Robert Owen and the Owenites*, págs. 176-192.

⁶⁷ Thompson, *Making of the English Working Class*, pág. 798; vea también la pág. 805.

⁶⁸ Sobre esto, en el contexto de las comunidades norteamericanas de los siglos diecinueve y veinte, vea Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Comunes and Utopias in Sociological Perspectives* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972); y para una discusión todavía más amplia, que incluye los kibutzim israelíes, vea Charles J. Erasmus, *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future* (Nueva York, The Free Press, 1977).

⁶⁹ Ver, por ejemplo, la discusión de las causas de la quiebra de las comunas británicas de la década de 1960 y de 1970, en Andrew Rigby, *Alternative Realities: A Study of Communes*

and their Membres (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974), págs. 272-297.

⁷⁰ Kanter, *Commitment and Community*, págs. 244-245. Las de éxito fueron mayoritariamente las religiosas. Para el período 1663-1860, Bestor identifica 130 comunidades, de las cuales 38 eran owenianas o fourieristas: *Backwoods Utopias*, págs. 233-243. Noyes hizo una lista de 41 fracasos en el siglo, hasta 1850: *History of American Socialism*, págs. 138-139. También él escogió la religión como la llave para una larga supervivencia.

⁷¹ Sobre las comunas de la década de 1960, vea R. E. Roberts, *The New Communes: Coming Together in America* (Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, 1971); M. Melville, *Communes in the Counter-Culture* (Nueva York, William Morrow, 1972). Vea también la nota 79, abajo.

⁷² Aldous Huxley, «Ozymandias», en su *Adonis and the Alphabet, and Other Essays* (Londres, Chatto and Windus, 1956), pág. 100. Sobre el valor de las comunidades, vea también Armytage, *Heavens Bellow*, págs. 430-440.

⁷³ Owen, «A Catechism of the New View of Society and Three Adresses», en *A New View, etc.*, pág. 184. Vea también las observaciones similares en el «Report to the County of Lanark» en *Ibidem*, págs. 285-299.

⁷⁴ Owen, «A New View of Society» (1813), pág. 41. Vea también las propuestas concernientes a niños y educación en el «Report to the Committee for the Relief of the Manufacturing Poor» (1817), en *A New View, etc.*, págs. 162-163.

⁷⁵ Owen, «An Address to the Inhabitants of New Lanark» (1816), en *A New View, etc.*, pág. 98. Esta observación, así como el interés mostrado en otros escritos por Owen por la formación del carácter mediante un control detallado y cuidadoso del entorno físico y social, señala el parentesco del owenismo con la tradición de la «comunidad experimental», ejemplifica más por el comunitarismo norteamericano (y, de una manera diferente, por el kibutz) que por la teoría y práctica socialista. Hay un lazo más estrecho entre el owenismo y el *Walden Two* de Skinner que entre el owenismo y el movimiento socialista europeo, tal como se desarrolló a partir de alrededor de la década de 1880. Para ejemplos del «conductismo» de Owen vea, en la edición de Everyman de *A New View, etc.*, las págs. 34-36, 40-41, 65, 111, 188, 294.

La «solución conductista» implícita en el owenismo, ha sido destacada por Manuel y Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, págs. 684-685. Ellos comentan: «Los mecanismos de Owen para inducir un estado racional de la mente en sus trabajadores eran precisamente aquellos utilizados para experimentos animales benignos, con énfasis en refuerzos positivos más que en castigos. La fábrica de New Lanark, donde Owen era el Padre y el Maestro, fue el primer laboratorio social industrial en el mundo moderno.» *Ibidem*, pág. 685. Evidentemente, tienen en mente a B. F. Skinner.

⁷⁶ Weber es citado en Buber, *Paths in Utopia*, pág. 128.

⁷⁷ Buber, *Ibidem*, pág. 99; vea también las págs. 96-98. Sobre los peligros para la práctica socialista por haber fracasado el marxismo en «especificar posibles futuros, tan de cerca como sea posible», vea también Lukes, «Marxism and Utopia» (vea nota 5, arriba). Y sobre el interesante ejemplo de las actitudes fluctuantes de Marx y Engels respecto a los socialistas norteamericanos del siglo diecinueve, vea L. S. Feuer, «The

Influence of the American Communist Colonies on Engels and Marx», *The Western Political Quarterly*, vol. 19, núm. 3 (1966), págs. 456-474.

⁷⁸ Sobre esto, ver Eileen Yeo, «Robert Owen and Radical Culture», in Pollard and Salt (eds.), *Robert Owen*, págs. 84-114. Barbara Taylor también insiste sobre la medida en la cual el owenismo apuntaba a una transformación personal y cultural junto a la transformación económica y política: *Eve and the New Jerusalem*, págs. xiv, 21, 285-287. Es por ello por lo que resulta peligroso, y confuso, tratar el owenismo como si fuera solamente un capítulo en la historia del socialismo, como si luego, fases más maduras se han sobrepuesto sobre los análisis y las prescripciones más tempranas. Lo que, de hecho, resulta claro es la medida en la cual el socialismo hubo de recobrar la riqueza, la multidimensionalidad, de los socialistas utópicos tempranos.

⁷⁹ Ver Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, págs. 347-378, 402-419. El movimiento de las comunas de la década de 1960 está bien tratado y analizado en Rigby, *Alternative Realities*; *idem*, *Communes in Britain* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974); P. Abrams and A. McCulloch, *Communes, Sociology and Society* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976). Las comunas americanas de esta época son examinadas en Robert Houriet, *Getting Back Together* (Nueva York, Coward, McCann and Geoghegan, 1971). Vea también la nota 71, arriba.

⁸⁰ Vea la introducción de Pollard a Pollard y Salt (eds.) *Robert Owen*, pág. ix.

⁸¹ Citado en Taylor, *Visions of Harmony*, pág. 196. Sobre el proyecto mexicano de Owen, vea *ibidem*, págs. 194-196; Bestor, *Backwoods Utopias*, págs. 216-217.

⁸² Citado en Taylor, *Visions of Harmony*, pág. 229.

⁸³ Garnett dice que «Owen no estaba realmente interesado en el desarrollo comunitario, ni era capaz de cooperar de corazón.» «Robert Owen and the Community Experiment», pág. 60. Esto parece demasiado fuerte; pero es cierto que Owen no era demasiado bueno en la vida comunitaria y, según se fue haciendo mayor, se ocupó mayormente de sus escritos y a hablar en cualquier sitio donde pudiera encontrar una audiencia.

⁸⁴ Sobre Proudhon y Kropotkin, ver Buber, *Paths in Utopia*, caps. 4-5. Ver también la edición y la introducción de Colin Ward a Peter Kropotkin, *Fields, Factories, and Workshops Tomorrow* (Londres, Allen and Unwin, 1974); Paul y Percival Goodman, *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life* (Nueva York, Vintage Books, 1960).

⁸⁵ Vea K. Kinkade, *A Walden Two Experiment: The first Five Years of Twin Oaks Community* (Nueva York, William Morrow, 1973). Se publicará pronto un informe de las fases

posteriores de Twin Oaks, mostrando un alejamiento mayor del modelo de Skinner, escrito por uno de sus actuales miembros, Allen Butcher.

⁸⁶ Para ejemplos sobre esto, vea Abrams y McCulloch, *Comunes, Sociology and Society*, págs. 155-156. Los Situacionistas en Francia de 1968 tomaron como punto de principio el que los grupos no trataran de mantenerse a sí mismos durante demasiado tiempo: citando a Hegel, argumentaban que era deseable un cisma constante. Vea La Internacional Situacionista, *The Veritable Split in the International*, Traduc. inglesa (Londres, B. M. Piranha, 1974). Y compare con Harrison sobre el legado del comunitarismo oweniano: «Los aspectos más duraderos de un movimiento social no son siempre sus instituciones, sino las actitudes mentales que lo inspiran y que son, a su vez, generadas por él. Los hábitos de pensamiento pueden sobrevivir mucho a las instituciones del movimiento en las mentes de los hombres y mujeres que participaron en él como un cuarto de siglo antes. En muchos casos, éste es el verdadero terreno donde se han producido los cambios, más que en la legislación o las características de la sociedad. La experiencia física e intelectual que trae la participación marca a los individuos en cuestión duraderamente, incluso cuando no consiguen sus objetivos originales.» *Robert Owen and the Owenites*, pág. 249.

⁸⁷ Jurgen Moltmann, «Foreword» a M. Douglas Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia, Fortress, 1974), pág. x. Vea también P. Tillich, «Critique and Justification of Utopia» in Manuel (ed.), *Utopians and Utopian Thought*, págs. 296-309. Viniendo en dirección opuesta, Max Horkheimer dice algo similar: «El concepto de Dios fue durante mucho tiempo el sitio donde se conservaba viva la idea de que hay otras normas junto a las que expresan la naturaleza y la sociedad en su funcionamiento. La insatisfacción con el destino anterior es la motivación más fuerte para la aceptación de un ser trascendente. Si la justicia se registra con Dios, entonces no se la podrá encontrar en el mundo en la misma medida. La religión es el registro de los anhelos, deseos y acusaciones de incontables generaciones.» Citado en McLellan, *Marxism and Religion*, pág. 124. McLellan comenta que para Horkheimer «el legado de la religión fue la idea de perfecta justicia que, mientras que puede ser imposible de conseguir en este mundo, sirve, sin embargo, como una base constante de oposición a los poderes establecidos.» *Ibidem*, pág. 125. Y sobre la importancia del pensamiento religioso, especialmente el judío, en la «dialéctica negativa» de la Escuela de Frankfurt, vea Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston, Little, Brown, 1973), *passim*, espec. págs. 56, 261-263.

