

BIBLIOTECA

Documento descargado del repositorio institucional de la Universidad de Alcalá: <http://dspace.uah.es/dspace/>

Este texto es una versión ampliada del artículo original que estuvo publicado en la revista "A Parte Rei: revista de filosofía", n. 53 (2007).

Álvarez Layna, J. R. 2023, "Una defensa de Robert Owen: para una nueva lectura del utopismo en la historia", A Parte Rei: revista de filosofía, no. 53, pp. 2-70.

© 2023 José Ramón Álvarez Layna.

(El artículo comienza en la página siguiente)



This work is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives
4.0 International License.

**Una defensa de Robert Owen:
para una nueva lectura del utopismo en la historia.**

José Ramón Álvarez Layna.



“Infinita sabiduría del lenguaje: En sus principios, odio y temor, significaron lo mismo. La fuerza bruta, odia la Palabra, porque la historia le ha enseñado, que la Palabra, derriba a los tiranos. Por eso, pienso yo... [...] ”.

Lipschutz, L.

RESUMEN: En su despliegue histórico el pensamiento socialista ha atraído la atención de numerosos estudiosos y pensadores. Los resultados alcanzados a partir de los citados esfuerzos pasan por ser de lo más irregular. Son así habituales los estudios de algunos de los más conocidos pensadores de lo que la tradición marxista – en un giro identitario acordó llamar “socialismo utópico”.

Muy en particular, el pensamiento académico español se ha visto histórica e intelectualmente vinculado a las corrientes de pensamiento europeo - continental.

Decimos, entonces, que la preeminencia e influencia fundamental en la cultura hispánica – peninsular tiene su origen y punto de partida aquí, entre la modernidad y el industrialismo, en el ámbito más eminentemente francés. Consecuentemente, aportaciones en torno a autores como Saint-Simon, Fourier o Cabet sí existen.

Finalmente, hay que decir que existe un vacío bibliográfico muy significativo en relación con una de las más relevantes figuras de la historia de Europa en el siglo diecinueve. Tal vacío corresponde con la práctica ausencia de títulos, en la lengua y la cultura de Cervantes, en torno a la figura de Robert Owen y a lo que representó.

Palabras Clave: Cristiandad, Modernidad, Industrialismo, Socialismo Utópico, Socialismo, Racionalidad, Historia.

ABSTRACT: In its historical deployment, socialist thought has attracted the attention of numerous experts and thinkers. The results reached from the above mentioned efforts, are quite irregular in fact. These studies are very often linked the marxist tradition, that shifted its identity to label previous social reformers as "utopian socialists". Specifically, our academic Spanish tradition has traditionally been dependant -historically and intellectually- on other Continental currents of thought. We state, that the preeminence and fundamental influence on our Spanish culture in the Iberian Peninsula, has traditionally had its origin here, between modernity and industrialism, in France.

Consistently, contributions concerning authors like Saint-Simon, Fourier or Cabet do exist. However, it is necessary to say that there is a bibliographical and very significant emptiness around one of the most relevant figures of European history in the 19th Century. Such emptiness has to do with the absence of publications concerning Robert Owen and his meaning in Spanish.

Key words: Christianity, Modernity, Industrialism, Utopian Socialism, Socialism, Rationality, History.

I.

Presentación.

Si bien hemos de partir de la aceptación de la impertinencia de la integración del pensamiento utópico en el pensamiento socialista, sí que, en principio, hemos de considerar la pertinencia de la vinculación de una etapa difusa del pensamiento socialista a una línea de pensamiento con una insistente y persistente tradición en Occidente. Es la línea de pensamiento, con sus pasos adelante y atrás, sus mutaciones y sus aporías, definida por la tradición utópica¹.

En la introducción a nuestro trabajo, explicábamos el modo en que, en la presente etapa de nuestro breve estudio, pretendemos incluir un apunte en relación con lo que ha sido la tradición utópica en Occidente. La tradición utópica ha sido, en tal sentido, una variación sobre un ideal presente, un ideal del pasado y un ideal futuro que se relacionan los tres². La tradición utópica mezcla elementos pasados, presentes y futuros y aparece relacionada históricamente de manera habitual con el elemento religioso, dando lugar a su vez a una tradición literaria y crítica y a una tradición con una vocación política más clara³. Ya Ortega apuntó en su *En torno a Galileo*, que los contextos culturales de crisis dan lugar a esfuerzos en el sentido de superación de etapas históricas que buscan una re-definición desde la misma crisis. Así, en nuestro trabajo, veremos que el florecimiento del pensamiento utópico ha coincidido con el surgimiento de momentos extraordinariamente quebradizos en la historia de Occidente. Y es desde luego la referencia constante a la anomalía en la historia, uno de los asuntos principales a tener en cuenta en el momento de desarrollar la aproximación que pretendemos. En ella, se presenta el pensamiento utópico como tradición filosófica y literaria esencialmente vinculada a la cultura occidental

¹ Cf. Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: Nueva York, Thames & Hudson, 2011.

² Cf. Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: O. c., pág 7.

³ Ibidem., pág. 7 y ss.

precisamente en el sentido de ensayo – prueba crítica en lo literario y con vocación de intervención histórica en lo político.

La tradición utópica nos ofrece, en aproximación tipológica, dos fuentes de pensamiento. Por una parte, contamos con aquella en la que el componente racional–filosófico es más acusado. Por otra parte, hay que contar con la vertiente de matriz religiosa, que en su relación con la historia es asimilable a la anterior, pero habitualmente imbuida esta última de un sentimiento mesiánico perceptible no ya en los escritos, sino en la misma biografía de un buen número de autores y que le confiere unas características un tanto específicas. En lo que sigue, nosotros comenzamos a exponer ahora algo en relación con la evolución del propio pensamiento utópico considerando estas dos vertientes apuntadas más arriba en la historia. Vertientes que mezclan de manera recurrente elementos de su pasado, de su presente y de su futuro⁴ y que guardan una interesante relación con el desenvolvimiento histórico de Occidente⁵. No pretende ser lo que sigue más que una exposición de distintos momentos o sucesos utópicos que meramente intentan dar cuenta de la variedad de la “utopía” y del hecho de que ha estado a nuestro lado en más ocasiones de las que solemos reconocer. Un cuadro, un panorama es lo que se pretende aquí. En ningún caso entramos en un análisis detallado. Es, eso sí, un panorama que deja clara la vinculación de la reflexión utópica con los momentos de crisis.

II.

Del pensamiento utópico en la historia.

Partiremos de la Antigüedad y de alguno de los momentos históricos más remotos en los que es posible analizar al ser humano en relación con la traza de la utopía y el pensamiento utópico⁶.

⁴ Cf. Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: O. C. .

⁵ Cf. Ortega y Gasset., *En torno a Galileo*: Madrid, Espasa - Calpe, 1965, pág. 95 ss.

⁶ Cf. Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: O. c., pág 7 ss. Aunque el estudio del profesor Claeys apunta a la tradición de Occidente, señala que “[...] En la tradición Occidental, los antiguos de los

Desde la misma perspectiva, Tell-el-Amarna, fundada por Akhenatón, es símbolo en la historia universal y es efectivamente lugar de plasmación concreta de ideales político-religiosos y de revolución espiritual frente a la crisis del siglo catorce a.C.

Akhenatón nace hijo del Faraón Amenhotep III, mostrando un inquebrantable deseo en su trayectoria biográfica de reforma de la sociedad de Egipto. Tal reforma tendría que ver, coinciden los egiptólogos, con un cuidado proyecto teológico de cambio a partir del que se introduciría el monoteísmo a través del culto al Sol.

Entonces, Akhenatón es el Faraón hereje que implanta un monoteísmo que los investigadores actuales entienden como una forma de naturalismo proto-científico que, en la búsqueda del origen frente a la crisis, encuentra en la energía solar la fuente última de toda vida⁷ y el modelo para construir un mundo también para la vida.

Tell-el-Amarna es la representación, la proyección urbanística de los ideales del Faraón herético. Esta ciudad, habría de construirse junto al Nilo, quinientos kilómetros al sur de El Cairo y a mayor gloria del sueño del hereje reformista⁸. La ciudad, de hecho, conoció una ocupación muy breve aun cuando por parte de una población que la arqueología estima significativa. Las fuentes estiman que unas 50.000 personas llegaron a habitar allá. En la ciudad, los palacios y los templos ocupaban lugares de privilegio en el espacio, ya que se construyeron antes. Y la presencia de vida vegetal en forma de jardines era más frecuente en estos lugares que en otros. Las zonas de habitación, presentaban una disposición regular - en torno a dos calles Este - Oeste - y, cerca de ellas, existió la posibilidad de recurrir al cultivo de especies vegetales tanto para el sustento como para el ornamento. En algunas de aquellas casas, la arqueología ha revelado la existencia de pinturas y obras de arte de importancia, lo que ha permitido trazar un estudio más o menos detallado, en base a la cultura material levantada, de la disposición de las clases sociales sobre el

Griegos, eran los Egipcios [...]”. Cf. Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: O. c., 2011, pág 7.

⁷ Cf. Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*: Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 86 ss.

⁸ Ibidem., pp. 86 ss.

plano de Tell-el-Amarna⁹. Desde luego, tanto estas zonas como las palaciegas y las dedicadas al culto, han permitido contrastar los avances en arqueología con los descubrimientos y la investigación en historia del arte para dar visos de realidad a unas representaciones artísticas en las que el jardín se presenta ante nosotros como un elemento fundamental de la vida egipcia. El asentamiento, comenzó a ser estudiado en plena fiebre por lo oriental, en 1824, por J. G. Wilkinson y las publicaciones en relación con todo ello siguen siendo hoy en día frecuentes.

Luego, algunos académicos han apuntado, en relación con la vida cotidiana bajo Akhenatón, que, influido éste por Nefertiti, el mismo pudiera haber llegado a introducir igualdad de derechos para las mujeres en esta sociedad idílica dibujada para nosotros hace ya más de tres mil años¹⁰. Y aunque otros trabajos relevantes, partiendo del propio S. Freud, han apuntado la posibilidad de que existiese una relación entre el judaísmo y el reinado del Faraón hereje¹¹, la mayor parte de los estudios serios actuales desprecian esta posibilidad, presentando para las evidencias materiales israelitas cronologías que son dos siglos posteriores al periodo de Akhenatón¹².

Siglos más tarde, también en la Antigüedad, pero ahora en la Hélade, encontramos a Antístenes (444–365 a.C.) y su República como un programa utópico que, con base en el desprecio de la riqueza y del mundo material, debería sostenerse en un ascetismo radical y una forma de justicia tal que pudiese percibirse como mejor posibilidad racional. Una experiencia la de Antístenes que se presenta con límites muy evidentes y con nociones de realidad muy elementales pero que se opone de alguna forma a la situación de crisis del sujeto en el periodo helenístico¹³.

⁹ O. C. .

¹⁰ Cf. Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*: O. c., pág 47.

¹¹ Cf. Freud, S., *Moses and Monotheism*: Nueva York, Vintage Books, 1955.

¹² Las tradiciones religiosas en relación con tal asunto han sido bien estudiadas, aunque existen importantes dificultades para encontrar respaldo material a algunos estudios. Cf. Curtiss, S., *Primitive Semitic Religion Today*: Nueva York, Kessinger Publishing, 2005.

¹³ Cf. Gompertz, T., *Greek Thinkers*: Londres, John Murray, 1901, II, pp. 142 ss.

En primer término, en el mismo contexto griego, mayor profundidad filosófica podemos citar en el caso de Hipódamo de Mileto (siglo quinto a.C.), fuente de conocimiento para Platón y Aristóteles y que, precisamente, nos es bien conocido a través de estas dos referencias¹⁴.

La aportación de Hipódamo de Mileto, desde la tradición de los filósofos, ofrece ya una lectura profunda y una noción de opción racional en relación con la historia¹⁵. Y es que en Hipódamo de Mileto nos situamos frente a un autor para el que, los problemas de la historia, la sociedad, la economía, el conocimiento y los demás ámbitos, han de ser resueltos desde tal noción de opción racional ideal. El programa y el trazado urbanístico de corte hipodámico, encuentra no obstante su límite en unas nociones de espacio y tiempo, ya que las condiciones materiales o tecnológicas no pueden en la Antigüedad seguir según qué despliegues-opciones racionales. Es decir, en determinados momentos históricos y tecnológicos, la relación de según qué opciones racionales ideales con la propia historia no es sostenible. Asunto el hipodámico que, sin embargo, sigue presentando conceptos claros en torno a sociedad, espacio y tiempo para arrojar finalmente una lectura ciertamente a considerar profunda en sus coordenadas de pensamiento antiguo.

Con anterioridad a Platón y Aristóteles, en general, la tradición utópica no puede sino dibujarse a partir de alusiones y menciones que, en un buen número de casos, resultan de fragmentos insuficientes de Hierón, Calicrátides, Apolodoro de Lemos o Caretes de Paros.

La *República* de Platón es, en cualquier modo y en el contexto de crisis de los viejos valores aristocráticos, un caso de referencia.

Es Platón un autor que, desde la perspectiva iluminativa, propone un modelo de ciudad en el que la construcción de la utopía se entiende ya desde la revisión estricta y profunda de las fuentes

¹⁴ Aristóteles criticará abiertamente el enfoque utilitario que vamos a percibir en la herencia de Hipódamo de Mileto, entendiendo que no encajaba todo ello de modo adecuado con la propia noción aristotélica de virtud. Cf. Reeve, C. D. C., *Politics*: Indianápolis, Hackett Publishing, 1998, pp. 55 ss.

¹⁵ Cf. Walter, G., *Les origenes du communisme*: París, Payot, 1975.

de conocimiento¹⁶, con referencia a los asuntos relativos a sexualidad¹⁷ como en lo relativo a la renovación de la clase dirigente, que son asuntos de interés en Platón¹⁸.

El pensamiento utópico expuesto por Platón en la *República* nos brinda una separación de rango espiritual entre los ciudadanos y es de naturaleza fuertemente aristocrática¹⁹. Y presenta la peculiaridad de llevar al terreno de lo social la citada diferenciación entre lo material y lo espiritual que define lo platónico²⁰ y que se lleva al extremo en un ensayo en el que, efectivamente, el propio autor y en perfecta consecuencia con su doctrina expresa la idea de que tal República ideal no existiera quizá no más que en la imaginación.

El ideal es, pues, en Platón, una referencia. Una referencia que invade la historia, pero que no cabe en la historia. Y no cabe en la historia ni en el autor desde el fracaso de Siracusa, como se expone en *Las Leyes*, la reflexión más tardía del propio filósofo.

Ahora, ya en Aristóteles, una de las mayores inteligencias que ha dado la historia, conviene, dado lo fundamental de su pensamiento metafísico y político²¹, no detenerse en nuestro estudio, habida cuenta del carácter pragmático que, incluso en lo metodológico²², el filósofo imprime a su *Política*. Sí nos interesa no obstante, hacer patente la nueva revisión de la naturaleza en

¹⁶ Cf. Gerson, Lloyd P., "Platonic Knowledge and the Standard Analysis": En "International Journal of Philosophical Studies", 14, 2006, pp. 455-74.

¹⁷ Cf. Rosen, S., *Plato's Republic. A Study*: Yale, Yale University Press, 2005, pp. 305 ss.

¹⁸ Ibidem., pág. 307.

¹⁹ Cf. Varios Autores., *Logos and Eros. Essays Honoring Stanley Rosen*: Worcester, Nalin Ranasinghe, 2006.

²⁰ Cf. Ophir, A., *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*: Maryland, Routledge, 1993, pág. 3.

²¹ Cf. Samaranch, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética, metafísica*: Madrid, FCE, 1991, pp. 31 ss.

²² Ibidem., pág. 31 ss.

Aristóteles y el rescate de lo utópico en este autor en cuanto aspiración trascendente²³ en el hombre²⁴.

Más allá, la escuela estoica – ante la disolución helenística - va a aportar también elementos muy a considerar en la tradición utópica occidental. Con Zenón de Cítium tenemos, en el estoicismo, la asimilación parcial de los planteamientos de Antístenes y la búsqueda de la sociedad fraternal, de hermandad, sin derecho ni dinero y siempre definida desde formas de abierto optimismo antropológico. El mismo pensador, es un mercader fenicio de origen semítico y va a aportar un enfoque que va a permitir afrontar, a toda una escuela helenística, el ensayo de lo utópico: el ensayo de la idea en su relación con el ser humano y el tiempo. Para Zenón, el fin de la vida, la felicidad, consiste en la virtud, es decir, en la vida natural o en el vivir conforme a la naturaleza. Del mero cumplimiento de la ley natural, el hombre obtiene ya un beneficio²⁵. Cumple entonces las leyes de la naturaleza el hombre, porque le conviene. Y, siendo así y del mismo modo: ¿Qué beneficio no sacaría el hombre del conocimiento de las leyes morales y, siempre de manera ineludiblemente consecuente, de su cumplimiento?. Zenón de Cítium, estoico, estima que las virtudes cardinales son la prudencia o el discernimiento moral, la fortaleza, el dominio de sí o la templanza y la justicia, en una antropología desde la que el autor se permite soñar con lo que no tiene lugar, la utopía.

Luego, la misma noción, el mismo anhelo helenístico de reconstitución, se hace más y más fuerte en la tradición clásica desde la pérdida de la hegemonía de Platón y hasta Cicerón, dejando obras y autores que han de ser, cuando menos citados. Tal es el caso de Teopompa, que introduce en *El*

²³ Cf. D ´ Souza, P., “Salvation in Non-Christian Religions: Aristotle and Berkeley: Philosophical Contribution to a Theological Question”: En “Divyadaan”, Nashik, Salesian Institute of Philosophy, 2005.

²⁴ Es así y ha de buscarse sentido a lo político por cuanto en lo relativo a la política a aplicar al hombre en Aristóteles, no vale todo. Cf. Miguens, J. E., *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia en Aristóteles*: Buenos Aires, El Ateneo, 2001, pp. 218 ss.

²⁵ Una excelente aproximación a la tradición judía sobre la que el autor estoico afirma su identidad ante la descomposición helenística y las implicaciones morales de ésta cuestión, en: Rabbi Laitman, M., *A Guide to the Hidden Wisdom of Kabbalah*: Nueva York, Bnei Baruch, 2002.

país de los meropas un modelo novelado de presentación de la tradición utópica que dejará alguna huella en la historia²⁶. De manera sincrónica, Jámbulos concibe las *Islas del Sol*, de la que se conservan meros fragmentos²⁷.

El desdibujo, la pérdida del perfil moral, de la línea en el cuadro de la antigüedad, del clasicismo helénico, va a dar paso en Roma a una posición de reacción frente a la innovación y el dominio de las clases sociales dinámicas²⁸ que asocian su pujanza a la reconstitución de la “comunidad internacional”²⁹ en torno al “Mare Nostrum” y al intercambio comercial, en un fenómeno que ha de llamar nuestra atención por cuanto va a tender a manifestarse en más de una ocasión en la historia de Occidente en marcos diferentes, pero entre los que es posible establecer algún tipo de estudio comparado.

Es, por tanto ahora, también en un contexto de cuestionamiento de la tradición y del orden moral dado en la historia, que el propio Cicerón, en *Sobre los deberes*, plantea la necesidad de mirar atrás, con el fin de recuperar los valores de la República, los valores que habían hecho grande a Roma³⁰. Recoge el pensador republicano la amarga inquietud producida por la crisis del

²⁶ Lemprière, J., *A Classical Dictionary: Containing a Copious Account of all the Proper Names Mentioned in Ancient Authors with the Value of Coins, Weights and Measures Used among the Greeks and Romans and a Chronological Table*: Philadelphia, James Crissy, 1822, pp. 354 ss. Teopompa, tal vez podría no obstante haber ironizado sobre la propia y perfecta utopía platónica.

²⁷ Winston, D., *Jambulus: a Literary Study in Greek Utopianism*: Nueva York, Columbia University Press, 1956.

²⁸ Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*: Barcelona, Labor, 1985, pp. 41-45. La obra se publicó en tres volúmenes. Apuntamos aquí hacia el primero de los volúmenes, en el que la evolución del arte en el mundo antiguo se explica con frecuencia a partir del choque entre la concepción estática de la existencia propia de las sociedades agrarias y la concepción más dinámica fruto del progreso de los contextos urbanos y comerciales.

²⁹ Gómez Espelosín, F. J., *Introducción al mundo griego*: Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1995, pp. 17 ss.

³⁰ Cf. Cicerón, M. T., *Sobre los deberes*: Madrid, Gredos, 1991.

platonismo, denunciando la fractura y lanzando propuestas de recuperación en lo político, en lo social y en lo moral³¹.

Más adelante, Marco Aurelio intentaría otro tanto por la vía estoica, pero no sería sino el cristianismo el movimiento que rescatara a Occidente de la zozobra ante la destrucción y la quiebra de otro modelo de racionalidad. De otro modelo de relación con el mundo y con lo eventualmente tenido por real-racional. Como ocurriría dos mil años más tarde, en el siglo diecinueve y en lo que da la medida de la novedad y originalidad romana en este sentido, es que el derecho y la vuelta al entorno rural se presentan como los elementos a través de los cuales restaurar lo que, a cada momento y desde el siglo tercero a. C. se va entendiendo como un progresivo deterioro del programa y de la herencia moral de Roma.

En efecto, en el siglo tercero a. C., Catón, en una *De re rustica*, apuntaba ya a la disolución de la vida rural y de las costumbres rígidas que se asocian a ella, a los ciclos que la rigen y a las clases sociales que en este mundo encuentran sostenimiento, como una de las causas de la decadencia que el autor cree presenciar³². Una decadencia que acabará por ceder ante la anomalía o la alternativa que representa el utópico programa cristiano. No es un caso aislado. Entre los siglos segundo y primero a. C., una *Agricultura* de Varrón ahonda en este enfoque y más allá, la *De re rustica* de Columela, en el siglo primero a. C., viene a demostrar una gran erudición y a presentar este enfoque regresivo en una secuencia argumental ordenada y profunda³³. Otros autores, como Paladio o Plinio el Viejo se ocuparían de estos asuntos, que en lo referente al derecho como herramienta para construir un mundo mejor hace ineludible la cita de una ley de máximos de Diocleciano, tan bien intencionada ésta, ahora sí, como ingenua.

³¹ Ibidem.

³² Catón ha sido visto como hombre ejemplar, severo, tradicionalista y ético. Y en *De re rustica* este autor presta atención a lo largo del texto a aspectos que relacionan la agricultura con la estabilidad, con la moralidad y con el orden.

³³ Cf. Jorquera Nieto, J. M., *Léxico de dependencia en el libro primero del "De re rustica" de Columela y la extensión del arrendamiento en el siglo I d.C.*: Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, Actas I, 1990.

Más allá y con la crisis del siglo tercero y con la disolución final del poder imperial romano tras Rómulo Augusto, irónico último Emperador que une al fundador de Roma y a su primer emperador en su propio nombre, el pensamiento utópico va a pasar, como tradición, a cumplir una función un tanto diferente a la que venía siendo común. Porque tampoco a lo largo de estos siglos la tradición utópica va a ser idéntica a la tradición con la que se identifica con mayor frecuencia, la moderna. Si hasta ahora hemos visto a la utopía surgir en contextos diferentes a partir de matrices eminentemente relacionadas con lo filosófico, varias religiones antiguas, o con lo judío³⁴, a lo largo de los siglos de lo que la historiografía ha dado en llamar la Edad Media, el sentido y la función de la utopía van a experimentar una transformación más que considerable. Aunque desde luego de innegables raíces judías, es nueva la matriz ahora a considerar, la matriz cristiana en la que se apuntarán y apuntalarán, en estos siglos, nuevas intuiciones de lo utópico.

Consistentemente, el pensamiento medieval va a ser las más veces un pensamiento denso, profundo. Un pensamiento en torno a esencias. Un pensamiento religioso y agustiniano³⁵. En el mismo sentido y como pone de manifiesto el Profesor Michel Uebel, la definición de lo que el hombre medieval es, de lo que su tiempo es y de lo que su espacio significa, siempre en oposición al otro, al oriental y desde Dios, es lo que nos va a situar frente a un nuevo concepto de lo utópico

³⁴ Significativamente, por motivos de orden religioso – político, los estudios anglosajones prestan una singular atención a la historia de Israel en relación con lo greco – romano que no es tan común en el marco cultural hispánico. Y es que el choque de la etapa helenística condujo a la instauración de la fiesta de Janucá, por ejemplo. Lo que estamos viendo aquí, es que de modo efectivo, creencias y deseos de diferente tipo condicionan la opción racional más óptima y la eventual propuesta utópica en la historia. Tales creencias y deseos son diferentes en contextos con trasfondos religiosos diferentes. Así, el asunto nos lleva a diferenciar, en términos de estudio de lo utópico, la etapa pre-cristiana en Occidente de la etapa cristiana primero, cristiano-moderna más allá y cristiano-moderna-industrial finalmente. Lo judío ha operado en la etapa pre-cristiana en Occidente primero, y dinamizado la etapa cristiana después. Cf. Lempière, J., *A Classical Dictionary: Containing a Copious Account of all the Proper Names Mentioned in Ancient Authors with the Value of Coins, Weights and Measures Used among the Greeks and Romans and a Chronological Table*: O. C. .

³⁵ *De civitate Dei* se ha citado ya en relación con el pensamiento utópico en la Edad Media. Cf. Manuel, F. E., y Manuel, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*: Madrid, Taurus, 1984, pág. 81.

y de la utopía³⁶. Un concepto, por tanto, el de utopía en la Edad Media, sobre el que no existen estudios de profundidad y calado en nuestro país y que habremos de incluir en el marco del más amplio problema de las alteridades. Por consiguiente, una utopía - la de las órdenes religiosas y militares -, abierta ahora al descubrimiento de los límites del ser cristiano o judío, cara a la definición de la otredad. Tal es la novedad medieval. La utopía así construida es, efectivamente, el límite, la frontera, la definición de máximos en una cultura que, desde ahí, se descubre radicalmente, en esencia y se abre ante la extrañeza del otro³⁷. Entonces, la utopía es también manifestación cultural de la inseguridad frente a lo incierto en lo que no es sino una proyección al ámbito de la cultura de un estado de incertidumbre definido para la persona y para el grupo humano³⁸.

Para el Occidente medieval cobra un interés sobresaliente el autoconocimiento judeocristiano, con lo que la relectura de las utopías veterotestamentarias del desierto va a ofrecer los pilares teológicos sobre los que construir el ideal de cara a la aventura común frente a un esfuerzo de crecimiento que se estima peligroso y potencialmente ruinoso si no se atiende a la tradición, a las raíces.

El cristianismo, siguiendo al Ortega y Gasset de *En torno a Galileo*³⁹, no va a ser capaz de sostener Occidente sin atravesar por serias crisis⁴⁰. El proyecto medieval se va desgastando. Va quemando identidades, carismas y utopías. Consecuentemente, va a aumentar en su seno la

³⁶ En los últimos años, es de destacar la aportación del joven profesor Uebel, sobre el que trabajamos estos párrafos. Ver la sobresaliente obra, definida a partir de la utilización de recursos propios de los estudios en torno a cine, cultura y psicoanálisis que sigue: Uebel, M., *Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages*: Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

³⁷ Cf. Tápies, A., *Diálogos sobre arte, cultura y sociedad*: Barcelona, Icaria, 1977.

³⁸ Cf. Uebel, M., *Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages*: O. C..

³⁹ Cf. Ortega y Gasset., *En torno a Galileo*: O. c., pág. 95.

⁴⁰ *Ibidem.*, pág. 95 y ss.

necesidad de construir identidades de alguna forma alternativas, diversidades y carismas. Necesidad que iba a ser ya acuciante ya a partir del siglo doce. Ante otro periodo de crisis.

Entonces, el siglo trece y las órdenes mendicantes – ciertamente utópicas - son, en la cristiandad, buena muestra de ello y el esfuerzo de construcción desde la raíz, va a ofrecer a Occidente perspectivas de continuidad.

Aunque será, con Ortega, que la situación final de desequilibrio que afronta el programa de la cristiandad medieval, en abierta crisis desde el siglo catorce, genera posteriormente un florecimiento de programas de reforma o de sustitución, que son de matriz filosófica y más relacionados con propuestas políticas modernas en casos como los de Descartes, Spinoza o Leibnitz, y que son de matriz religiosa en los casos de Ignacio de Loyola o de Martín Lutero. Esta nueva falla que representa el siglo catorce en el proyecto cultural europeo es efectivamente una oportunidad para el desarrollo de nuevas posturas utópicas, anomalías y disfunciones que no hacen sino poner de manifiesto la insuficiencia y descarnada quiebra en la que se encuentra un programa - el de la cristiandad medieval -, que no responde a la realidad en el espacio y en el tiempo. Es entonces la incapacidad del mesianismo cristiano para gestionar la dinámica histórico - temporal, sea desde San Agustín, sea desde Santo Tomás, el elemento histórico profundo que abre nuevas perspectivas de desarrollo al pensamiento en el ámbito de la utopía.

Sea como fuere, de todos los pensadores de este periodo - en el que desde líneas utópicas se busca una salida para Occidente -, es, de manera efectiva, por lo que tiene de literario, Tomás Moro el personaje que resulta más conocido. Y quien pone en relación la tradición utópica con la cuestión de la modernidad⁴¹. Sí es desde luego Moro, el autor que en 1532 dimite de sus elevadas funciones, reaccionando frente a la postura del Rey Enrique VIII ante Roma. Estamos ante un pensador que, como Sócrates o Jesús acepta el martirio y la muerte en nombre de la verdad⁴². En el bienintencionado pensamiento de nuestro autor inglés, siempre queda un lugar para la autoafirmación del pensador frente a la ciudad, que es lo que lleva a Moro de alguna manera a aceptar la muerte. Pues bien, Moro, amigo personal de Erasmo y de Colet⁴³ y defensor asimismo de una profunda renovación de la Iglesia, incluso cuando ya resultaba una persona conocida y

⁴¹ Cf. Maravall, J. A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*: Madrid, Taurus, 1982, pág. 216.

⁴² Cf. Manuel, F. E., y Manuel, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*: O. c., pp. 167 ss.

reconocida en su tiempo en más de un ámbito, termina por pasar a la historia precisamente por su relación con el pensamiento utópico occidental concretada en *Utopía*. La relación de esta obra con el humanismo cristiano⁴⁴, que sentará en buena medida y desde el siglo dieciséis las bases para la renovación del programa de Occidente, queda reflejada en la dedicatoria de la más célebre aportación de Moro, en la que se ofrece la obra a un humanista de Flandes, Pierre Gilles. Y, de nuevo, vemos cómo ante una situación de crisis del programa, aparece el pensamiento utópico a modo de anomalía de referencia a través de Moro y también a través de otros autores⁴⁵.

Además, hay que decir que el carácter renacentista de la obra viene subrayado por la misma estructura interna de *Utopía*, que se ofrece al modo de diálogos y que en el caso que nos ocupa tienen lugar entre el propio Moro y Rafael Hythloday. *Utopía* es, en todos los sentidos, una de las metáforas más afortunadas de la historia, tratándose de un esfuerzo de alejamiento de una realidad hiriente que a otro nivel de análisis y de lectura, viene a trasladarnos a lo que es la tradición utópica en Occidente. La utopía de Moro presenta un aspecto híbrido, porque podemos leer en ella recursos narrativos presentes en la tradición utópica previa⁴⁶. En consecuencia, desde un conocimiento amplio de la tradición utópica del Occidente, Moro traslada a su obra la importancia del espacio, que no lee en el tiempo⁴⁷, como habíamos visto en Antístenes, mientras que, por otra parte, no deja el autor de las islas de admitir la separación de lo espiritual y lo

⁴³ Cf. Sardaro, A., *La correspondencia de Tomás Moro. Análisis y comentario histórico-crítico*: Pamplona, Universidad de Navarra, 2007, pp. 177 ss. En la aportación se recoge la correspondencia de Moro con Colet.

⁴⁴ Ya ha sido leído el humanismo como mesianismo secular en Fromm, E., *El humanismo como utopía real. La fe en el hombre*: Barcelona, Paidós, 1998, pp. 150 ss.

⁴⁵ Cf. Coutel, CH., "De Thomas More á Condorcet: une relève du discours utopique?": En "Raison Presente", 121, 1997, pp. 59-68.

⁴⁶ *Utopía*, de Tomás Moro, se ha relacionado generalmente con la tradición antigua y medieval. No obstante, las influencias más evidentes provienen de aquellos autores con los que Tomás Moro tuvo amistad documentada: Humanistas como Erasmo, Colet, Linacre y otros. Lo correcto, es ponerlo consecuentemente en relación con corrientes de pensamiento más que con autores: aristotelismo, platonismo, estoicismo y epicureísmo.

material desde el mismo momento en el que concibe la obra en términos agustinianos. San Agustín en *De civitate Dei* identifica virtud y orden racional⁴⁸, como Tomás Moro en *Utopía*. Desde el punto de vista sociológico y económico, la antropología de Tomás Moro se lee diferente a la de Platón, que es anterior a la aparición del cristianismo, y que encierra un concepto del amor - eros- alejado del sentido del amor cristiano. Ha de ser dicho todo ello desde y sobre el hecho cierto de que, en términos sociológicos, la célula básica del sistema utopiano es la familia cristiana⁴⁹, con las implicaciones que, específicamente en lo espacial y en lo económico se derivan de ello en Tomás Moro⁵⁰.

⁴⁷ La cuestión de la opción ideal-utópica desde el punto de vista religioso o filosófico, se vincula con el espacio, ya que en la literatura que se relaciona con la citada tradición se describen situaciones óptimas de desarrollo y civilización desde diferentes posiciones en cuanto a creencias, deseos y otro tipo de convicciones que buscan expresión concreta en el marco del mundo. Consistentemente con todo ello, veremos que en determinadas ocasiones, la lectura de la situación ya histórica, ya tecnológica, no es interpretada de manera adecuada por los autores en la tradición literaria utópica. El caso de Moro es precisamente el de un autor de tradición cristiana antiguo-medieval que entra en preciso conflicto con las tentativas de modernización de su tiempo y que plantea su aportación a la literatura utópica desde sus propios parámetros culturales y en el marco ya citado del conflicto en el que se inserta su aproximación.

⁴⁸ Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 1989, pág. 69.

⁴⁹ Cf. Sardaro, A., *La correspondencia de Tomás Moro. Análisis y comentario histórico-crítico*: O. c., pp. 124 ss.

⁵⁰ Vemos que el sustrato de creencia y de deseo marcó la tradición utópica antigua como marcó la antiguo-medieval. Entonces, tenemos que prestar especial atención a las cuestiones desde sexuales a religiosas para así entender el sustrato profundo que orienta las propuestas ideales en los diferentes contextos culturales e históricos. En lo relativo a antropología y economía, la tradición judeo-cristiana transformó Occidente en muy buena medida a lo largo de un amplio conflicto cultural e histórico. De la mano de la incorporación de la tradición judeo-cristiana, se transforma el sustrato de creencia y de deseo y con ello la opción ideal que en su concreción espacial y en su caso histórica proponen los diferentes autores.

En el peculiar y particular contexto cultural hispánico, el esfuerzo de búsqueda ante la misma crisis parte, como había ocurrido en la Antigüedad en Oriente Próximo, de la tradición mística judía⁵¹. La tradición mística judía, en su conflicto con el ámbito cultural, político y militar griego, propuso en la antigüedad una revisión de las fuentes de la mística y del conocimiento⁵². De modo curioso, la misma tradición hebrea va a aparecer en el movimiento alumbrado del siglo dieciséis desde una forma de construcción epistemológica que nos recuerda que la fuente de conocimiento, Dios, es amor, sólo amor, amor puro⁵³.

El cristianismo de influjo erasmista, relacionado en el entorno de Alcalá con el problema histórico para unos, historiográfico para otros, de los conversos, viene a proponer entre los siglos quince y dieciséis algo semejante a esto desde la cultura peninsular.

Desde el Decreto de Expulsión de 1492 y hasta 1630, los dejados, la secta de los alumbrados⁵⁴, se sitúa, en la Península Ibérica, en el curso de esta misma búsqueda en no menos de una ocasión, siendo así a pesar de que aquí nos referimos al primero de los periodos de desarrollo de la secta en cuestión⁵⁵. El grupo, desde la revisión de la tradición de la Cábala entre las ciudades de Ávila y Guadalajara, supone en términos históricos y culturales, un esfuerzo de reforma que ofrece

⁵¹ La amplitud del tema de la literatura mística y cabalística judía, que ha tenido importancia en un periodo de tiempo muy importante y exhibe numerosas tendencias, nos ha llevado a consultar una obra que sigue su desarrollo histórico, pero tratando al mismo tiempo de forma sistemática sus principales contenidos. Cf. Laenen, J. H., *La mística judía. Una introducción*: Madrid, Trotta, 2006, pp. 39 ss.

⁵² El singular poder transformador y elevador de la humanidad del judaísmo en Blanco Martínez, R., *La ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*: Madrid, AKAL, 1999, pág. 119.

⁵³ Melquíades, A., "Los alumbrados de 1525. En torno a un libro": En "Arbor", LXXXIV, 326, Madrid, 1973, pág. 126.

⁵⁴ Herejía, heterodoxia y utopía en Blanco Martínez, R., *La ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*: O. c., pág. 86.

⁵⁵ Hamilton, A., *The Alumbrados. Heresy and Mysticism in Sixteenth – Century Spain*: Toronto, University of Toronto Press, 1992, pp. 1 - 3.

interesantes derivaciones en el primer protestantismo, en el humanismo cristiano y todavía y con todo ello, pasa a situarse a los pies de la configuración de la revolución científica del siglo diecisiete⁵⁶. Muy a pesar de los esfuerzos de la Santa Inquisición, la “España Imperial” es, en su primera etapa, un crisol en el que unen sus fuerzas y aspiraciones grupos muy diversos en lo social y en lo religioso y en los que subyace una aspiración de libertad y de liberalidad que dejará una honda huella en la historia de España⁵⁷.

No es de otra manera ni bajo una muy distinta influencia que el Obispo Vasco de Quiroga, en 1535, aborda en México una implantación parcial del modelo de Moro⁵⁸, con lo que los esfuerzos del rebelde de las islas británicas no iban a resultar del todo infructuosos. Consecuentemente, con un programa en crisis en Europa y anhelando la cristiandad un esfuerzo de renovación y de purificación del conjunto, la tradición hispana trabaja en comunión con la utopía en busca del modo de dar carta de naturaleza a la entonces tan deseada humanidad nueva⁵⁹.

La Nueva España, dispuesta como espacio para el hombre nuevo por Hernán Cortes, es entendida por el Obispo Vasco de Quiroga como el lugar de acogida de la unión entre la tradición y el humanismo en la búsqueda de identidad nueva, de hombre nuevo y de España Nueva. Entorno agrario y poblados agrícolas, como en las *De re rustica*. Este va a ser el entorno, el marco para el ideal de Quiroga, que de la convivencia de comunidades de frailes con los indígenas esperaba el surgimiento de un cristianismo primitivo – de origen - que se vincula a una temprana noción de evolución lineal, a la sensación de que algo faltaba en el orden antropológico de aquellos indios. El surgimiento, entonces, de un cristianismo diferente. En su *Información en Derecho*, Quiroga hace llegar a España, en 1535, su intención de adherir su proyecto al ideal de

⁵⁶ El interés de la mística judía en relación con estudios de este tipo, ha sido apuntada – aplicando un tono clásico a la cita -, por Fromm, E., en *El humanismo como utopía real. La fe en el hombre*: O. c., pág. 173.

⁵⁷ Cf. Abril Castelló, V., y Abril Stoffels, M. J., *Francisco de la Cruz, Inquisición*, Actas II, I. Madrid, CSIC, 1996, pp. 35 ss.

⁵⁸ Séguy, J., “Les sociétés imaginaires. Monachisme e utopie”: En “*Annales ESC*”, Abril, 1971, pág. 26.

⁵⁹ Varios Autores., *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*: IV, México, Colegio Nacional, 1949, pp. 49-78.

Moro⁶⁰. Y entre 1531 y 1535, el Obispo funda, a dos leguas de Ciudad de México, el primero de sus proyectos: Santa Fe. A aquel intento sigue el de Michoacán, en 1533. Tras el importante esfuerzo personal que supone para el Obispo articular los poblados utópicos, Quiroga va, poco a poco, dejando atrás la intención de volcar el proyecto en el continente para centrarse en la transformación de las poblaciones ya fundadas. En Quiroga, la base teológico - antropológica, va a conectar con la tradición cristiana y con el humanismo erasmista de Moro⁶¹.

Evidentemente, de entre las coincidencias existentes entre Platón, Tomás Moro y Vasco de Quiroga, enfatizamos la finalidad ética de su programa, como virtud y concierto en su República, haciendo pese a todo mención a los dos principios adicionales que se consideran esenciales en el Obispo: el de los oficios útiles y el de las costumbres moderadas. Y el de la jornada de trabajo de seis horas⁶².

Más adelante, la necesidad de generar nuevas identidades – otra vez, como en el siglo trece - en un contexto de cambio y de transformación del Occidente explica la aparición de la *Ciudad del Sol*, de Tomás Campanella⁶³. Varios son los aspectos a hacer notar en Campanella. De entre todos ellos, parece evidente la necesidad de comenzar por subrayar la influencia ejercida sobre él por su maestro, Bernardo Telesio y por el judío Giovanni Batista della Porta⁶⁴. *Philosophia sensibus demonstrata*, publicada en 1590, es una base filosófica sobre la que se asentarán posiciones

⁶⁰ Cf. Martínez Baracs, R., *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Michuacán", 1521-1580*: México, FCE, 2005, pp. 158 ss.

⁶¹ Cf. Martínez Baracs, R., *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Michuacán", 1521-1580*: O. c., pp. 158 ss.

⁶² Cf. Castañeda Delgado, P., *Don Vasco de Quiroga y su "Información en Derecho"*: Madrid, José Porrúa Turanzas, 1974.

⁶³ Cf. Campanella, T., *La città del sole: il manoscritto della prima redazione italiana, 1602 e l'ultima edizione a stampa, 1637*: Turín, N. Aragno, 2008. Cf. Campanella, T., *La Ciudad del Sol*: Barcelona, Abraxas, 2005.

⁶⁴ O. C. .

judaizantes e iluministas en una Europa que asiste a un intenso proceso de transformación, de revolución intelectual y científica⁶⁵. Con tales fuentes, Campanella no tardaría en tener problemas con la Inquisición, institución que le haría conocer la reclusión, en Nápoles, entre 1599 y 1626. En prisión, Campanella trabaja en *La Ciudad del Sol*, que no es, académica o históricamente la más relevante de sus obras, aunque sí es la más difundida y la que vincula con mayor nitidez al autor a la tradición utópica occidental.

Una novedad en *La ciudad del sol o diálogo sobre la república, en el cual se demuestra que la idea de reforma de la república cristiana es conforme a la promesa hecha por Dios a Santa Catalina y Santa Brígida*, como reza el título original, es el modo en el que el tiempo real, el tiempo vivido, se filtra en Campanella para cristalizar en un texto de una profundidad ciertamente sobresaliente y que desmarca este esfuerzo en clave y tradición utópicas de todo tipo de tópicos académicos en torno a la debilidad de esta línea de esfuerzo intelectual⁶⁶. De otro lado, la cábala judía y el contacto con judíos, va a determinar, nuevamente en el desierto, la propuesta de Campanella en aspectos tales como las nociones dietéticas o sobre materia y espíritu. La obra, por lo demás, es vertebrada narrativa y literariamente a través del debate entre el Gran Maestro de la Orden del Hospital de San Juan y un explorador genovés, ofreciendo entonces interés la metáfora lanzada en torno a exploración, identidad, límites y fronteras que se hacen presentes tanto en el viaje como en la noción medieval de transformación y de renovación desde el desierto en el Hospital, que por San Juan es renovación, es volver a nacer y es cambio, transformación y protección de peregrinos en tránsito en una solución no nihilista que asume identidad y finalidad: Jerusalén.

El Hospital es entonces para Campanella origen, identidad y benedictina raíz abierta al movimiento y al diálogo.

No obstante y sobre tales consideraciones, volvemos la mirada a aspectos biográficos para afirmar que es la adhesión a Guillermo Postel la que consigue acercar al pensador calabrés al

⁶⁵ Cf. Karady, V., *Los judíos en la modernidad europea, experiencia de la violencia y utopía*: Madrid, Siglo XXI, 2001. La obra supone una buena orientación en lo relativo a periodo moderno y tradición utópica.

⁶⁶ De la obra de referencia de Campanella en nuestro texto se publican dos versiones diferentes en 1602 y 1611. Ambas, presentan, no obstante, la forma de diálogo renacentista. Cf. Campanella, T., *La città del sole: il manoscritto della prima redazione italiana, 1602 e l'ultima edizione a stampa, 1637*: O. C. .

papado nuevamente para quedar libre, finalmente, en 1629. En libertad y en 1633 publica Campanella *Monarquía del Mesías*, una obra en la que se apunta ya a una re-ubicación del pensamiento de Campanella en el marco de una concepción escatológica y milenarista de la historia. Consecuentemente, constatamos la fe en el proyecto utópico a través del estudio de las gestiones realizadas por el autor del sur de la Península Itálica con españoles y con franceses para la plasmación práctica de su proyecto, lo que hace de Campanella un autor en la tradición utópica de cierta relevancia.

Moro, (1478-1535), autor de *Utopía*, Campanella (1568-1639), autor de *La ciudad del sol* y la hasta aquí no citada aportación de Francis Bacon (1561-1626), autor de *La Nueva Atlántida*⁶⁷ - definitivo impulso del pensamiento occidental⁶⁸ -, presentan, con todo, una serie de características que les son de algún modo comunes:

Primero: la raíz judeo⁶⁹-cristiana de su pensamiento es muy nítida. El ideal evangélico de renuncia a la propiedad privada para sustituirla por diversas formas de comunidad de bienes está presente en Moro, Campanella y Bacon.

Segundo: son una alternativa al ideal aristocrático, basado en la belicosidad y en el privilegio. La paz social y la igualdad entre los ciudadanos serán la alternativa. Ello va a suponer un esfuerzo de regeneración del individuo y de la sociedad con implicaciones filosóficas muy serias.

Tercero: recurso a la racionalidad, incluida la tecnología, para solucionar los problemas. Todos estos autores presentan un acusado anti-maquiavelismo en consecuencia con el que la política no debe adaptarse a la realidad, sino, valiéndose de la razón, transformarla.

⁶⁷ Cf. Bacon, F., *Nova Atlantis*, Londres, John Haviland, 1627. Cf. Bacon, F., *Nueva Atlántida*: Barcelona, Abraxas, 2006.

⁶⁸ Cf. Fuz, J. K., *Welfare Economics in English Utopias*: Boston, Martinus Nijhoff, 1952, pp. 13 ss.

⁶⁹ Si en Moro hemos hecho referencia a la importancia de la influencia heterodoxa y erasmista, y en Campanella hemos citado fuentes judaizantes, en la *Nueva Atlántida* de Bacon leemos como la institución de ficción que hace avanzar el conocimiento en el mundo es la "Casa de Salomón". Cf. Bacon, F., *Nueva Atlántida*: O. C. .

Cuarto: los proyectos utópicos no son, en ningún caso, meras elucubraciones teóricas, sino que, en oposición, son propuestas que pretenden ofrecer alternativas realizables para dar una solución a la inestabilidad provocada por los grandes procesos de cambio que se estaban produciendo: creación de Estados con políticas agresivas, aparición del capitalismo, la intolerancia y el sectarismo religioso.

Es así que la superación de la crisis de la Baja Edad Media en la encrucijada entre las propuestas de San Ignacio de Loyola, Lutero, o Calvino en Teología o de René Descartes o Spinoza en Filosofía y la costosa y dubitativa apuesta final por la ciencia en Occidente, va a tener un impacto sobresaliente en el carácter y la naturaleza que, ahora desde el siglo diecisiete, va a acompañar al pensamiento utópico.

Ciertamente, en un esquema como el planteado por Ortega y Gasset, las ideas utópicas y ligadas a la evolución y desenvolvimiento de Occidente como proceso biológico, cultural y religioso se presentan ante nosotros a modo de anomalías que son generadas al fin en el marco del proyecto hegemónico y comúnmente aceptado⁷⁰. La modernidad, en cuanto que cambio representativo en la evolución de Occidente, determina a su vez tanto la profundidad como el sentido y en último extremo la tipología de la utopía. Y la utopía juega, en la gran encrucijada de la modernidad, el papel de un esfuerzo en torno al que plantear posibilidades de construcción.

Por su parte, la segunda mitad del siglo dieciséis había supuesto ya un florecimiento sistemático en la labor de constitución del cuerpo de conocimientos a partir del que acercarse al mundo y en el que se habrían de apoyar las tesis de los personajes que citábamos unos párrafos más atrás.

Los cronistas de Indias – fuera del ya más tradicional estudio de Las Casas⁷¹ -, bien pueden ilustrar y otorgar fundamento a nuestra línea argumental. La obra que lanzó la investigación bibliográfica sobre aspectos relacionados con la labor de los cronistas fue *Historiografía Indiana*, de Esteve Barba⁷². Aquellos cronistas de Indias describen el proceso de descubrimiento y de conquista por encargo de la Monarquía Católica, pero su aportación rebasa lo meramente

⁷⁰ Cf. Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*: O. c., pág. 95.

⁷¹ Cf. Maravall, J. A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*: O. c., pp. 111 ss.

⁷² Cf. Esteve Barba, F., *Historiografía indiana*: Madrid, Gredos, 1964.

histórico. Asimismo desbordan los márgenes de lo político, entrando en el retrato de realidades relevantes para todo un grupo de ciencias.

Asimismo, podemos afirmar que encontramos consecuentemente en el viaje un modelo de constitución, como en Heródoto⁷³, de un corpus de conocimiento suficiente para la superación de la crisis. Es esta también la línea en la que defendemos la tradición utópica en nuestro trabajo⁷⁴.

Porque desde el viaje, cronistas como Juan López de Velasco, van a dar un tremendo impulso a este modelo de conocimiento. Velasco, quien trabajara en la administración de Felipe II, se emplearía, ya entre 1563 y 1565, en la compilación de regulaciones y disposiciones reales de carácter legal en relación con las Indias para terminar por desarrollar un intenso trabajo en prácticamente todas las áreas del conocimiento con interés para el poder en la segunda mitad del siglo dieciséis⁷⁵.

Una nueva apertura al mundo, un nuevo viaje, es, en el siglo diecisiete, no meramente ya el emprendido por el programa racionalista, sino también el de Leeuwenhoek, personaje que abre un Nuevo Mundo, un Mundo Nuevo, y que introduce en la cultura occidental unas posibilidades exploratorias hasta entonces tan desconocidas como inimaginables⁷⁶: las del mundo microscópico.

⁷³ Cf. Hartog, F., *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*: París, Gallimard, 1980.

⁷⁴ En una perspectiva historiográfica, es entonces Heródoto el autor que en sus *Historias* realiza un primer esfuerzo de construcción del pensamiento a través del viaje. No del viaje hacia el lugar que no existe, la utopía, sino a través del esfuerzo acumulativo y comparativo o de la compilación de datos a partir de noticias de viajes y que se presentan, en un texto, como un espejo a través del cual conseguir una imagen de la Hélade y del mundo. La célebre tesis a la que hacemos referencia aparece en Hartog, F., *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*: O. C. . Más recientemente en Harrison T., *Greeks and Barbarians*: Edimburgo, Edinburgh University Press, 2002, pp. 278-310. Cf. Heródoto, *Historias*: Madrid, Gredos, 2000.

⁷⁵ Cf. López de Velasco, J., *Geografía y descripción universal de las Indias*: Madrid, Marcos Jiménez de la Espada, 1971.

⁷⁶ Cf. Ford, B. J., *The Leeuwenhoek Legacy*: Londres, Biopress, Bristol, and Farrand Press, 1991. Más recientemente en Wilson, C., *The Invisible World*: Princeton, Princeton University Press, 1995, pág 67 y ss.

Las cartas del genio flamenco, son hoy todo un alegato a favor de las líneas empiristas que ya se abrían camino en la Europa no continental⁷⁷. El corpus comparativo occidental y las posibilidades de desarrollo de ideas ligadas al mismo se encuentran en cerrada relación, metafórica o real, con el viaje, por Velasco, por Leeuwenhoek, luego por el Capitán Cook.

En consecuencia con lo expuesto, el pensador ubicado en la tradición utópica empleará el desplazamiento y la cuestión espacial a la hora de reflexionar sobre Occidente. De hecho, ya en el contexto emergente de la Revolución Científica, disloca - el autor en la tradición utópica - espacio y tiempo y recurre al viaje, al desplazamiento, para ensayar soluciones y apuntar enfoques: perspectivas.

René Gonnard⁷⁸ o Charles Rihs⁷⁹ son buenas bases a la hora de acercarnos al modo en el que el viaje y el tratamiento del espacio en la literatura de viajes llega a impregnar la tradición utópica occidental.

Consiguientemente, tenemos que comentar que el impacto y el influjo que el ensanchamiento del corpus de conocimiento y la literatura de viajes ejercen, en el siglo dieciocho, sobre una Europa que sienta las bases del proyecto ilustrado en términos políticos y económicos, se lee en Labat y su *Nouveaux voyages aux isles d'Amérique*⁸⁰, de 1722 o en el también sacerdote Prévost. Porque en la tarea de construcción del pensamiento occidental, una nueva frontera exótica emerge ahora. Es de hecho la antropología dieciochesca, raíz del actual orden jurídico, político y social, una antropología estática⁸¹, que va a dividir sus fuentes de inspiración ahora entre las Indias Occidentales y las Indias Orientales. El estado salvaje en oposición al estado civilizado - que

⁷⁷ Cf. Van Leeuwenhoek, A., *Collected Letters of Antoni Van Leeuwenhoek: 1696-1699*: Leiden, Lisse, Swets & Zeitlinger, 1983.

⁷⁸ Cf. Gonnard, R., *La légende du bon sauvage, contribution à l'histoire des origines du socialisme*: París, Librairie de Médicis, 1946, pp. 76 y ss.

⁷⁹ Cf. Rihs, Ch., *Les philosophes utopistes, le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*: París, Marcel Rivière, 1970.

⁸⁰ Cf. Labat, J-B., *Voyage aux iles francaises de l'Amérique*: París, Giffard, 1722. Una reedición reciente: Labat, J-B., *Voyage aux iles francaises de l'Amérique*: París, Le Découvrance, 2006.

representan las Indias y Europa respectivamente - y el mito del buen salvaje opuesto al hombre moderno – y tremendamente corrupto - son así las referencias esenciales, continuas y recurrentes sobre las que estudiar la construcción del pensamiento político. Regido todo, hemos de señalar, por una linealidad de matriz moderna⁸² que, como el romanticismo de Constable nos apunta, no existe en el mundo⁸³.

La antropología del siglo de las luces, a través de los pensadores vinculados a líneas bien hegemónicas en Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu, Lista o Jovellanos, bien más cercanas a la menos comúnmente descrita tradición utópica, ha de ocupar entonces un lugar central en el desarrollo de nuestro trabajo de investigación. Y como apunte central en el corpus argumental y de pensamiento del presente texto, ha de citarse la agilidad de un buen número de los citados autores en el momento de percibir la vida en la historia y el efecto del mundo en la persona.

⁸¹ La antropología humana constituye una dimensión histórica de la existencia humana y del conocimiento sobre la naturaleza humana, o sobre la estructura familiar o social que se ha transformado en términos históricos entre los tiempos y las civilizaciones. Bajo el impacto de la modernidad, la hibridación de la teología antropológica cristiana y de otras ideas sobre el hombre, con la modernización de formas de poder político y económico, es fundamental para entender numerosos conflictos entre lo social, lo político, lo económico, lo jurídico o lo cultural. Y en términos generales podemos decir que el pensamiento moderno ha tendido a establecer lecturas fijas de lo que es el hombre, para derivar pensamiento en diferentes ámbitos a partir de la misma noción -más positiva o más negativa-, que se eventualmente se tuviera del ser humano.

⁸² Las nociones lineales modernas en torno a desarrollo humano y progreso han tenido un sobresaliente impacto hasta el presente. En oposición, la misma forma de entender el desarrollo es incompatible la realidad como históricamente la vamos entendiendo.

⁸³ La historia del arte ofrece numerosas y muy adecuadas aportaciones desde las que entender el modo en el que muchos románticos de diferentes partes del Continente y del Reino Unido o los Estados Unidos de América entendieron que la aproximación de determinadas ilustraciones, insertas en el más amplio proyecto, podía resultar problemática para la realidad misma. El asunto está en las aportaciones de Goya en el Continente, de Constable y Turner en el Reino Unido, o de Robert Owen en los Estados Unidos de América.

La relación que citamos más arriba es hecha muy evidente en Rousseau o Montesquieu que no llega, por otra parte, a extenderse al verdadero problema del pensamiento político desde entonces. Dado que el problema no tiene que ver con otra cosa que con la noción de cambio en la persona, en el mundo y la forma en la que se ponen en relación las ideas metafísicas con el mundo⁸⁴. Es precisamente tal insuficiente y estática noción moderna de razón la que no permite, ni en la tradición que forjará el vector director del Occidente, ni en la anomalía de la tradición utópica, elevar exposiciones históricas más vivas y configurarse en autores concretos a modo de fórmula pragmática⁸⁵.

Así las cosas, la modernidad y la sociedad industrial vienen a suponer la proyección en la historia del programa cristiano – moderno - industrial resuelto a elevar Europa sobre las cenizas del desastre final bajo medieval y el estadio feudal superior representado por el decrepito “Imperio Español”⁸⁶.

Si de la desolación como huella en la cultura del naufragio de la cristiandad medieval y la segunda derrota de la caballería⁸⁷ partían en el siglo dieciséis posiciones de renovación - citamos

⁸⁴ Los apuntes en este sentido tienen base en el sucinto estudio, en la escuela de Madrid, de varias obras de Ortega y Gasset y de George Santayana. Específicamente, se tiene por un pilar esencial a este trabajo *The Life of Reason*, del último de los autores citados y que es central fuente de inspiración para el citado inmediatamente antes. Cf. Santayana, G., *The Life of Reason*: Nueva York, C. Scribner's sons, 1922. Cf. Santayana, G., *The Life of Reason*, Toronto, Toronto University Press, 2011.

⁸⁵ Una referencia esencial en una crítica al cartesianismo, se encuentra en el filósofo americano Peirce, que consigue colocar el problema de la modernidad de nuevo en relación con la tradición pre-moderna de la que la propia modernidad había intentado desvincularse. Cf. Ochs, P., *Pierce, Pragmatism and the Logic of Scripture*: Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 51-73.

⁸⁶ En relación con ello, consultar: Asthon y otros: *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*: Madrid, Siglo XXI, 1978. Asimismo, ver Vilar P., *Historia de España*: Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, pág. 115. Recogiendo textos de interés sobre un análisis tan amplio del feudalismo y una buena reflexión de Julio Valdeón Baroque en el prólogo, ver Varios Autores., *El feudalismo*, Madrid, Ayuso, 1973.

⁸⁷ Cf. Hauser, A., *Historia social de la literatura y del arte*: O. c., pág. 333 ss.

lo teológico - desde la tradición, la jesuita, o desde la revolución, la luterana, iba a venir a ocurrir lo mismo en el pensamiento y la ciencia en el siglo del Aufklärung, momento en el que viviremos, en el ámbito del pensamiento utópico, una escisión semejante.

Desde luego, también el vínculo entre la Geografía, muy desarrollada entre los siglos dieciséis y diecisiete y la literatura, va a venir a ser estrecho en el siglo dieciocho.

La literatura de viajes juega – volvemos sobre ello - un papel muy destacado en una Europa que soporta una terrible tensión décadas antes de la descomposición final del Antiguo Régimen y del advenimiento del proceso revolucionario atlántico de finales de siglo⁸⁸.

Aquella Europa en la que se abren paso las homogeneizaciones y las acotaciones propias del mundo moderno, va a encontrar refugio en todo un modelo literario en el que los límites, las fronteras, van a ser imprecisas. Vemos ahora que la tradición utópica europea vuelve a salir del marco general de la cultura para servir como refugio y como espejo deformante en el que contemplar el estado de las cosas. Es aquella una literatura, la de los Swift⁸⁹ o de Foe, en la que se sitúa al lector, efectivamente, ante la necesidad de pensar Europa desde la huida, desde la distancia.

Consistentemente con lo antedicho, sabemos que en la tradición utópica y en su sesgo reaccionario – tradicionalista -, surgen otras posiciones y propuestas a las que atenderemos más adelante.

Pero por consiguiente y en consecuencia con la línea argumental del texto, vinculamos el desarrollo de la corriente utópica a la ampliación del corpus comparativo occidental, en lo geográfico ahora, desde el siglo diecisiete, ampliado a la región austral y asimismo a la proliferación de una literatura de viajes que, en un contexto de tensión de las viejas estructuras

⁸⁸ Ya en el clásico trabajo de Palmer y Colton, se expone un enfoque de gran éxito en relación con el concepto amplio de proceso revolucionario atlántico. Es la de Palmer y Colton una obra, clásica en todos los sentidos, que sigue siendo una referencia marco de indudable valor. Cf. Palmer y Colton., *Historia contemporánea*: Madrid, AKAL, 1985.

⁸⁹ Swift cuenta con la ventaja, en este contexto, de ofrecer una lectura temprana ante los aspectos inquietantes de la utopía. Cf. Baker – Smith, D., y Barfoot, C. C., *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia*: Ámsterdam, Rodopi, 1987, pp. 91 ss.

feudales en cuyo seno se desarrollan las economías modernas, constituye un perfecto terreno de ensayo para los pensadores utópicos.

Breve apunte y pertinente, por cuanto separará las dos tendencias dieciochescas que ofrece la tradición utópica, es el que hace referencia a Gabriel de Foigny⁹⁰. La Terra Incognita Australis juega ya un papel en la literatura de este autor, que en su *A New Discovery of Terra Incognita Australis* juega a resolver algunos de los conflictos biográficos y epocales de entre los que hubo de afrontar en su azarosa trayectoria⁹¹. Desde luego que es la crítica descarnada a la religión cristiana, en su manifestación católica y asimismo en la protestante, lo más llamativo de su obra. Es esta característica sin embargo la que nos permite diferenciar las dos tendencias a las que aludíamos más arriba y la que nos inserta plenamente en el proyecto iluminista e ilustrado continental. No obstante, la aportación de Foigny no representa una inserción en el proyecto ilustrado en un único sentido, dado que la actitud crítica mostrada hacia la religión, lo libera de consideraciones en torno a pecado original y le permite consecuentemente apoyarse en una antropología extremadamente optimista.

Sobre Foigny, surgirán nuevas aportaciones, dieciochescas ya, en las que el peso de la posición racionalista de sesgo cartesiano se va a ir haciendo más y más evidente. Así, el impacto del descubrimiento de las tierras australes se deja sentir también y nuevamente sobre Denis Veiras d'Alais y su muy citada *Historia de los Sevarambas*⁹², de 1677. Aquí, se presentan los habitantes de una tierra austral en la que la nobleza es sustituida por magistrados elegidos y en la que desaparecen la propiedad privada, la pereza, la ociosidad y la avaricia.

Es evidentemente en este punto, que percibimos ya el modo en el que las tradiciones utópicas y aún la línea que corresponde con el pensamiento epocalmente más significativo para la historia posterior, el de los Voltaire o Montesquieu, van a quedar lastradas por una a-historicidad cartesiana que sentará las erróneas bases que alumbraron la modernidad y que harían

⁹⁰ Cf. De Foigny, G., *La Terre Australe connue*: Ginebra, A. Vannes, 1676. Cf. De Foigny, G., *The Southern Land, Known*: Syracuse, Syracuse University Press, 1993.

⁹¹ Cf. Berneri, M. L., *El futuro, viaje a través de la utopía*: Barcelona, Hacer, 1983.

⁹² Cf. Veiras, D., *Historie des sévarambes*: Amiens, Encrage, 1994.

posteriormente derivar al modelo hacia posiciones para-históricas contrarias a consideraciones verdaderas básicas desde Filosofía Occidental y Teología Judeocristiana en torno a la realidad mundo. Posiciones anti-humanísticas solamente en consecuencia con lo expuesto y que se autodefinen así en un esfuerzo desesperado por salvar el modelo frente al hombre.

La importancia de trabajos como *Viajes y aventuras de Jacques Massé*, viene determinada por tanto por la atención puesta sobre el viaje como forma o como método por una parte, pero, de manera muy especial, hay que señalar que se trata de una obra significativa por la organización racional e igualitaria que propicia la geométrica organización territorial⁹³ de la armoniosa isla en la que se exponen los planteamientos utópicos de Tyssot de Patot, quien publica la obra en 1709⁹⁴.

Moutonnet de Clairfons, Fontenelle o Guillermo Grivel son algunos más de los autores que toman posiciones en esta tradición desde referencias y referentes, aun metafóricos, en más de un caso comunes. Aunque en el contexto del siglo de las luces es conveniente, de cualquier modo, citar la *Historia de los galígenas*, por Tiphanie de La Roche. El siglo de las revoluciones atlánticas, conoce la publicación de aquel texto, también citado como *Memorias de Duncan*, que es obra de indudables resonancias masónicas, otra vez y construida literariamente de Oriente a Occidente. Vida y muerte.

Son, desde luego, esfuerzos todos los citados, contrarios a la supervivencia del Antiguo Régimen en Europa y que verán ensayos relacionados con sus posiciones mucho más habitualmente en el continente americano.

Pero en buena medida, el pensamiento ilustrado que ha trascendido en la historia, manifiesta una tendencia a incorporar modelos de pensamiento que son muy propios también de la tradición utópica. La dificultad para afrontar el cambio en este punto, es evidente cuando se parte desde unas nociones metafísicas que se asumen completamente fuera de la historia. Nociones metafísicas de origen cristiano y de compleja relación con lo histórico, constituyen entonces las bases de cualquier modo o cultura de pensamiento político, en consecuencia legal y jurídico ilustrado. El asunto entonces ya no afectará solamente a la tradición utópica más avanzada, sino

⁹³ Conviene volver a centrar la atención en el modo en el que los autores en la tradición utópica, reflexionan en torno a racionalidad y asuntos espaciales de manera conjunta. Cf. Tyssot de Patot, S., *Voyages et aventures de Jacques Massé*: París, Ámsterdam, 2005.

⁹⁴ *Ibidem*.

que del mismo modo afectará a la línea utópica de sesgo más retrógrado y lastrará incluso al propio pensamiento moderno del que surgen las instituciones y modos de gobierno social, político y económico actuales.

La no historicidad⁹⁵, que en torno a nociones cognitivas, de conciencia y de tiempo se van a imponer en la base del pensamiento moderno van a ser el origen y la causa de su histórico fracaso y de su radical y totalitario desprecio por el hombre, puesto de manifiesto con descarnada nitidez en el siglo de las siglas⁹⁶, nuestro siglo veinte. Es tal vez una noción que resulta muy evidente en los ensayos utópicos, pero que en la historia ha representado la imposición de una obra, de un ensayo civilizatorio erróneo.

Porque ha sido habitual, desde la crisis del siglo catorce, el hecho de que diferentes programas de reforma, partiesen de una “Edad de Oro” perdida. Tal citado recurso, entre lo antropológico y lo literario, se va a situar de nuevo en la base misma del pensamiento moderno.

En la antesala de la disolución del Antiguo Régimen, es aquel análisis optimista en lo antropológico y furibundamente opuesto al pesimismo luterano con respecto a la salvación, el vértice desde el que explicamos la quiebra de la modernidad.

La modernidad en su vertiente secular ha dejado de considerar, evidentemente, la noción de pecado y de corrupción humana, resultando por tanto y consecuentemente bastante más ingenua en pensamiento político que las correspondientes propuestas utópicas de matriz religiosa específicamente judeocristiana. El literario discurso de la “Edad de Oro”, alcanza su ensayo más conocido y de cita más pertinente en el contexto de la ilustración, en el esfuerzo realizado por la Compañía de Jesús en cerca de 30 pueblos de la zona del río Paraná hasta su expulsión en 1768 por orden de Carlos III⁹⁷.

⁹⁵ En relación con el desgarramiento histórico y la tendencia auto – referente y progresivamente alejada de la historia de la mirada intelectual moderna, citamos al filósofo americano Peirce, que colocó el problema de la modernidad nuevamente en el marco de la tradición pre-moderna, de la que la propia modernidad había intentado desvincularse. Cf. Ochs, P., *Pierce, Pragmatism and the Logic of Scripture*: O. c., pp. 51-73.

⁹⁶ Cf. Lipschutz Gabriel, L., *El siglo de las siglas*: Madrid, Hebraica, 2005.

En un contexto como el americano colonial de la época, se establecieron comunidades libres, respetándose la vida privada familiar y la propiedad de los guaraníes. Todo ello sin renunciarse a la existencia de bienes comunes. La planificación urbanística de estas ciudades, en consonancia con el pensamiento utópico, presentaba una imagen que no era, sobre el mundo, sino proyección de la idea⁹⁸. Los pueblos se construían en torno a dos centros: la plaza y la Iglesia, mientras que a los habitantes se les facilitaba formación religiosa y, en lo que es una verdadera novedad, mucho más relevante cuando entendemos el contexto: formación humanística⁹⁹.

Entonces, siendo muy a pesar del pensamiento político moderno, el recurso sobre el que se sostiene el pensamiento de Rousseau¹⁰⁰, Restif, de La Bretonne o Mably, no se aparta excesivamente de las consideraciones hechas más arriba en el texto y no puede dejar totalmente atrás la influencia del catolicismo francés.

Conocida es la réplica de Voltaire a Rousseau, en la que el primero asegura que nunca se había derrochado tantísimo ingenio para convencer al conjunto de la humanidad de que debería caminar a cuatro patas. Y efectivamente, el Rousseau de los primeros escritos mostraba un excesivo apego al utopismo, presente en obras como su *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1750)¹⁰¹, o como su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*

⁹⁷ Cf. McNaspy, C.J., S.J., y Blanch, J.M., S.J., *Las ciudades perdidas del Paraguay*: Asunción, Litocolor, 1991.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ El republicanismo moderno, vinculado en no pocas ocasiones con la tradición rousseauniana, es una de las alternativas políticas desarrolladas de la modernidad al industrialismo aún vigentes. Otras posiciones entre políticas e ideológicas internas al proceso histórico de la modernidad al industrialismo han perdido más vigencia. Puede seguirse el asunto en trabajos cercanos a nosotros, como los de Rawls *Liberalismo político* (1993) y los de Habermas *Facticidad y validez* (1996). Ver Rawls, J., *Political Liberalism*: Nueva York, Columbia University Press, 1993. Cf. Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, a. M., 1992. Cf. Habermas, J., *Facticidad y validez*: Madrid, Trotta, 1998.

(1754)¹⁰² que, con origen en aquella noción de brillante “Edad de Oro” perdida, llevan al autor a una situación irresoluble en el ámbito del pensamiento político que desencadenará su postura más madura en torno a la necesidad de reforma moral, en *La nueva Eloísa*¹⁰³, educativa con *Emilio*¹⁰⁴ y social, con *El contrato social*¹⁰⁵. En cualquiera de los casos, se hace evidente que la noción ontológica y antropológica rousseauiana presenta una notable dificultad para afrontar el cambio así como para constituir el pilar sobre el que asentar el pensamiento moderno en su conjunto.

La misma fundamental característica en el pensador ginebrino es común, desde luego, a los pensadores apegados a la tradición utópica, pero extensible a todos los pensadores políticos modernos que, en términos generales, construyen su pensamiento de esta misma manera. En Rousseau, conviene subrayar la primera etapa de su obra, habida cuenta de la relación que se puede establecer entre ésta y buena parte del paleo comunismo dieciochesco y decimonónico y el pensamiento correspondiente a los “socialistas utópicos” del siglo siguiente.

En la praxis, la aportación del pensador de Ginebra, ni en Córcega ni en Polonia se presenta como una amenaza radical al orden establecido. De hecho, se presenta garantizando, ya en la etapa de madurez del autor en la que se producen los ensayos, la estabilidad y la propiedad en todos los casos.

Sea como fuere, el progresivo alejamiento de Rousseau del pensamiento utópico y de la característica preocupación de éste por situar al hombre en el centro de los sistemas desde la definición de modelos de racionalidad política y económica más globalizadores, da en la inserción

¹⁰¹ Cf. Rousseau, J.-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes: Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*: Madrid, Alianza, 2012.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ver Rousseau, J.-J., *Julia, o la nueva Eloísa*: Madrid, AKAL, 2007.

¹⁰⁴ Ver Rousseau, J.-J., *Emilio o de la educación*: Madrid, Alianza, 2005.

¹⁰⁵ Ver Rousseau, J.-J., *El contrato social*: Madrid, Alianza, 2012.

en la historia del sesgo más preocupante del pensamiento de Rousseau, el que sitúa al suizo como precedente de los totalitarismos del siglo veinte¹⁰⁶.

En este momento, en la tradición utópica, *Dudas propuestas a los filósofos economistas sobre el orden natural y esencial de las sociedades* (1768)¹⁰⁷ y *La legislación* (1776)¹⁰⁸ son obras en las que Mably¹⁰⁹ apunta hacia propuestas semejantes a las de Platón o Campanella. El pensamiento de este sacerdote, efectivamente, parte de la esencial necesidad de recuperación de la “Edad de Oro”, ofreciendo un punto de partida en ontología y en antropología semejante al del conjunto de estas propuestas a la ignaciana. Porque efectivamente, las reducciones jesuíticas del Paraguay van a influir de modo y manera determinantes en Mably, que, de hecho, no va a representar una gran novedad en la tradición utópica. La Compañía de Jesús y las Leyes de Licurgo aplicadas en Lacedemonia¹¹⁰, se sitúan entre las influencias, militaristas ambas, más comúnmente citadas en torno al sacerdote que, por consiguiente, y desde la rigidez de un Licurgo, va a llevar esta incapacidad para generar nociones flexibles en torno a antropología, eventualmente capaces de determinar sistemas asimismo flexibles cara a su inclusión en la historia y posterior evolución a un punto más allá que otros pensadores utópicos. Si alguna originalidad puede atribuirse a Mably, ella viene impuesta por la vinculación del autor al pensamiento sensualista francés y a Locke y la ilustración anglosajona. Precisamente, es a través de esta línea que el pensamiento de este sacerdote viene a ejercer alguna y limitada influencia en el pensamiento liberal o radical del siglo diecinueve, cuando las corrientes sensualistas, espirituales e igualitaristas en las que podemos entender a Mably, desembocan en la defensa de reformas sociales y económicas realistas que

¹⁰⁶ Cf. Petitfils, J.-C., *Los socialismos utópicos*: Madrid, Aldaba, 1979, pág. 39.

¹⁰⁷ Cf. Bonnot de Mably, G., *Textes politiques 1751 – 1783*: París, L’Harmattan, 2008.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ El autor, nacido en Grenoble, fue un muy eminente escritor francés. Hijo del Vizconde de Mably, ingresó en el estamento clerical y ofreció una importante producción literaria nutrida de las de Locke o Rousseau, entre otros. Ver las obras citadas en Bonnot de Mably, G., *Textes politiques 1751 – 1783*: O. C. .

¹¹⁰ Apunte sobre Montanelli, I., *Historia de los griegos. Historia de Roma*: Barcelona, Plaza y Janés, 1974.

efectivamente han dejado una huella en la historia del pensamiento europeo. En Rousseau, percibíamos una evolución y en Mably vamos a ver convivir y oponerse cronológicamente a dos autores¹¹¹: el Mably utópico y el Mably realista, siendo este último quien, lejos de arrojar la inquietante vertiente totalitaria del ginebrino, sitúa el pensamiento liberal decimonónico ante la necesidad de una re-definición en el sentido de una crítica a las situaciones de injusticia social que iban a suponer una brecha insalvable para la convivencia en la Europa del diecinueve¹¹².

Característicamente representativo, en perspectiva histórica, de este periodo, es el enfrentamiento que el proceso de industrialización y las revoluciones liberales van a producir – allá por los siglos dieciocho y diecinueve -, entre las mentalidades, vinculadas a los diferentes grupos sociales y a su evolución. Particularmente, para el pensamiento europeo, es representativa la degeneración que representa la urbanización y la industrialización para los seres humanos que salen de un modelo organizativo estable en lo político y económico, para enfrentarse a otro contexto más incierto y que impone cambios y transformaciones difíciles de asumir para los más desfavorecidos. Precisamente, es en la degeneración de las tradiciones y en el deterioro de la moralidad de las poblaciones rurales - integradas ahora en el marco liberal e industrial –donde Restif ve pérdida de la “Edad de Oro”:

“ [...] Hijos míos, quedémonos en nuestras aldeas y no perdamos la feliz ignorancia en los placeres de las grandes ciudades, el vicio los hace apetecibles, la irreligión invita a entregarse a ellos, el crimen proporciona los medios”.

Restif. En *Campesino pervertido* (1775)¹¹³.

¹¹¹ Cf. Rihs, Ch., *Les philosophes utopistes, le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*: O. C. .

¹¹² Cf. Whitfield, E. A., *Gabriel Bonnot de Mably*: Londres, Routledge, 1930.

¹¹³ Cf. de La Bretonne, R., *Le paysan parvenu, ou Les dangers de la ville, histoire récente, mise au jour d'après les véritables lettres des personnages*: París, La Haie, 1775. Cf. de La Bretonne, R., *Le Pied de Fanchette – Le paysan parvenu*: París, 2002. Es conveniente señalar que una traducción que encontramos en español editada, es *Campesino Pervertido*. En realidad, la traducción más apropiada parece *Campesino*

La característica más actual del pensamiento de Restif, se sitúa precisamente en su capacidad para experimentar con la sexualidad y con el cambio moral, que es un asunto indiscutiblemente ligado a los parámetros de origen o evolutivos desde los que presentamos al utópico autor¹¹⁴. En oposición a Mably, Restif no ofrecerá una superposición de posturas e ideas. De nuevo como en Rousseau, vamos a presenciar una evolución que, nuevamente desde la necesidad de restauración de la edad dorada, va a definirse en la obra *Ideas de un hombre probo sobre un proyecto de reglamento propuesto a todas las naciones de Europa para llevar a cabo una reforma general de las costumbres y alcanzar así la felicidad del género humano*¹¹⁵. Y todavía unos años después de publicarse el texto, el autor evoluciona hacia toda una serie de planteamientos de reforma que otorgarán fundamento al utopismo paleo-socialista de este autor borgoñón¹¹⁶.

Desde el estado de las cosas que hemos descrito hasta aquí, avanzaremos sobre la presentación de algunos de los autores que históricamente se han presentado bajo la etiqueta de “socialistas utópicos”.

Nos parece entonces que desde el mismo siglo de las luces, figuras como Rousseau, Mably o Restif, comienzan a intuir los propios límites de la razón dieciochesca – asunto que será de fundamental importancia en el Robert Owen posterior a 1815, a la derrota de Napoleón y al *Venido a Más*. Las dos traducciones resultan atractivas a la mirada desde la historia o desde la filosofía, pero parecen sesgar de partida hacia una interpretación un tanto diferente.

¹¹⁴ Solís Krause, R., *El libro de las orgías*: Barcelona, Rouge, 2003. Selección de fragmentos de obras de Sade, Restif, de La Bretonne, A.de Musset, Pierre Loÿs, Apollinaire, Spaddy, C. Ducon, Tor Kung, Jim Dobbs y otros autores anónimos. O en el propio de La Bretonne en *Amores y amoríos del Señorito Nicolás*, o en *La hija seducida*.

¹¹⁵ Cf. Poster, M., *The Utopian Thought of Restif de La Bretonne*: Nueva York, New York University Press, 1971.

¹¹⁶ No obstante es, como vemos, interesante la aproximación al autor desde un enfoque filológico y literario. En consecuencia, ver Palache, J. G., *Four Novelists of the Old Regime*: Londres, Jonathan Cape, 1926.

Congreso de Viena -. Y veremos entonces en adelante cómo el pensamiento Occidental se abre de manera progresiva a investigaciones cada vez más profundas y también cada vez más orientadas al hombre y a la naturaleza de lo que hasta aquí había venido siendo habitual. Lo que estudiamos entonces, no es sino una clara prefiguración de lo que el romanticismo tenía que venir a representar para Europa en los ámbitos de la cultura o del espíritu¹¹⁷.

III.

Robert Owen, una solución “utópica”.

En esta sucinta aproximación, hemos que partir de la afirmación de que, efectivamente, apenas existe algún estudio de cierta importancia en lengua española sobre la figura de Robert Owen o sobre lo que ésta ha representado en la historia universal. Y aunque sí existen, por el contrario, estudios dignos de ser citados en lenguas tales como el alemán¹¹⁸ o el francés¹¹⁹, entendemos que se puede admitir admitir que este tipo de estudios no resultan frecuentes en modo alguno . Consecuentemente, es que tenemos que continuar por confirmar el hecho cierto de que la mayor y la mejor parte de los estudios dedicados a la figura de este reformador galés se encuentran escritos en la lengua de Shakespeare y publicados entre el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda del Norte y los Estados Unidos de América fundamental y esencialmente.

Luego, sabemos que los estudios bibliográficos tampoco son abundantes a un lado o a otro lado del océano Atlántico, existiendo no obstante algunas aportaciones verdaderamente dignas de

¹¹⁷ Cf. Ginzo, A., “En torno a la historia espiritual de la Europa moderna”: En “Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol”, 2006. Especial interés tiene para nosotros la aportación del Profesor Ginzo en torno al romanticismo, el espíritu y autores como Rousseau.

¹¹⁸ Cf. Schultz, B., *Robert Owen*: Berlin, Volk und Wissen, 1948.

¹¹⁹ Cf. Dupuis, S., *Robert Owen, Socialiste utopique 1771 – 1858*: Toulouse, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

mención y llevadas a cabo todas ellas ya en el siglo veinte. Pero merece la pena comentar que el primero de estos estudios bibliográficos en torno a Owen es *A Bibliography of Robert Owen, the Socialist, 1771-1858*, que edita la Biblioteca Nacional de Gales medio siglo después de la muerte del autor¹²⁰. Y citamos este caso porque las compilaciones bibliográficas han sido de utilidad para la investigación y para la crítica de fuentes alrededor de Robert Owen debido al trato desigual que ha recibido la figura del autor de País de Gales desde el siglo diecinueve hasta el momento actual.

A pesar de que el pensamiento utópico ha sido tratado más que como una tradición débil del pensamiento occidental hasta el comienzo del tercer milenio y en oposición a lo que sucede con Owen, sí que resulta sencillo acceder a trabajos muy notables de aproximación a los “socialistas utópicos” franceses. Desde un punto de vista intelectual, las causas y las diferentes tesis explicativas de esta situación, han de partir del estudio del peso que las ideas evolutivas y de progreso idealizadas han tenido como teoría general explicativa del mundo en Occidente o también del estudio autores como Hegel en filosofía, como Marx en historia o aun como Nietzsche en moral. Porque resulta sin duda conocido el debate abierto entre los siglos diecinueve y veinte alrededor de las ideas aportadas por grandes pensadores como Hegel, como Darwin, como Marx o como Nietzsche¹²¹. Sin embargo en este punto tenemos que decir que sobre la base de las aportaciones de los grandes autores anteriormente citados y de los debates suscitados a partir de sus ideas, es que se cortó históricamente con la tarea de reconducción o de reconstrucción de la modernidad tal y como ésta había sido entendida o planteada por los pensadores románticos o por los “socialistas utópicos”. Esta fractura en la tradición que podríamos decir desde el vocabulario filosófico propio de Hannah Arendt, es una idea que se encuentra ahora aquí en íntima relación con los modelos trazados a partir de las propuestas de base idealista derivados a partir de pensadores y de debates que reciben, que incorporan o que desarrollan una impronta hegeliana de carácter marcadamente idealista¹²².

¹²⁰ Cf. National Library of Wales, *A Bibliography of Robert Owen, the Socialist, 1771-1858*: Aberystwyth, National Library of Wales, 1914.

¹²¹ Entre la historia de la filosofía y la historia de la teoría de la biología se pueden encontrar apuntes interesantes alrededor de esta cuestión en: Gould, S. J., *I Have Landed*: Nueva York, Harmony Books, 2002.

¹²² Cf. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*: Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1951.

Entonces, las propuestas o los desarrollos en la historia material a partir de recepciones ideales de pensadores como Hegel, como Darwin, como Marx o como Nietzsche han resultado en algunos casos en ensayos de modelos totalitarios referidos a la Raza, al Estado o a la Moral, a la Ética y al Mercado¹²³ que no han conseguido nacer completamente desvinculados de nuestras tradiciones. Y es así por cuanto la religión, la filosofía, el judaísmo, el cristianismo, la actividad del pensar o la tradición utópica de matriz judeocristiana – que estudiamos en autores como Robert Owen - son elementos todos que sobreviven¹²⁴ y que encuentran refugio en algún lugar y en algún momento dentro del tremendo siglo breve¹²⁵.

Sobre lo anterior, es importante comentar que estos grandes autores de las tradiciones científicas, intelectuales o filosóficas occidentales no presentan nada más que los fundamentos o las bases para la traza de formas totalitarias que admiten voz y que admiten modo y que se adaptan con ello de manera particular o por la vía del Estado Nación al tiempo y al espacio tanto en Europa como fuera de Europa.

Entonces y en el contexto en la crisis de la civilización que deja tras de sí el siglo breve, otro asunto nos viene impuesto junto al de la reconsideración o al de la reconfiguración de la tradición: se trata de la necesidad de considerar la razón de matriz moderna y régimen escópico cartesiano en que basamos nuestro pensamiento en un sentido amplio. Un esfuerzo atañe a la definición o al diseño de la manera de pensar o de la razón misma, que ha sido aceptada o establecida poniendo a un lado a autores como Maimónides (n. 1138 – m. 1204), como Spinoza (n. 1632- m. 1677), como Leibnitz (n. 1646- m. 1716) o como Einstein (n. 1879- m. 1955) -, y que ha operado en Occidente en buena parte de las disciplinas relacionadas con las ciencias sociales, económicas o jurídicas con una muy significativa influencia de las nociones de evolución lineal y de crecimiento

¹²³ Evitamos insistir sobre la referencia etimológica del término “moral” para el darwinismo moral surgido a partir de recepciones de la filosofía de Nietzsche porque tiene es sabido que ésta tiene que ver con “mos, moris”, del latín, que se vincula definitivamente a la tradición porque significa costumbre.

¹²⁴ Cf. Artaud, A., *El Arte y la Muerte / Otros Escritos*: Buenos Aires, Caja Negra, 2005, pág. 21 y ss.

¹²⁵ Cf. Hobsbawm, E., *Historia del Siglo XX*: Barcelona, Crítica, 2001. Aunque resulta más sugerente es la misma obra en su título original: *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914 – 1991*.

lineal. Una manera de pensar o de razonar la anteriormente comentada que es habitual en el mundo moderno, que se puede entender en la tradición cartesiana y que tiende a alejarse de la consideración de las cosas y de los seres como las cosas y como los seres son en la práctica, para proponer una forma de gobernar o de tratar las cosas desarraigada para un estado de las cosas que no coincide con lo que los modelos pretenden.

Pero de manera sorprendente, la historia y la historia de la filosofía nos enseñan que los “socialistas utópicos” en general y que Owen en particular sí se preocuparon por reconsiderar o por reconfigurar la razón y el gobierno para las personas desde posiciones románticas propias del siglo diecinueve.

Aunque también conviene decir que fueron la razón moderna - cartesiana y el evolucionismo lineal¹²⁶ las nociones se situaron en el origen mismo de la separación histórica del pensamiento de los “socialistas utópicos” y de los “socialistas científicos”, acaudillados los últimos por Engels para dejar a un lado a los primeros. Con todo, pasa por ser ahora un hecho que la praxis en historia y en pensamiento permite constatar de manera suficiente que tal separación es, en un sentido estricto, evolutivo, profundo, por completo desafortunada.

Así las cosas, es perfectamente posible una inversión de términos en relación con el modo en el que desde las líneas del pensamiento socialista, se ha percibido la vinculación de este mismo pensamiento socialista con el pensamiento utópico, de mayor y más habitual y persistente presencia en la historia del pensamiento Occidental este último que el primero, que es moderno. Y es que en un contexto tan relacionado con la problemática relativa a identidad como el que vivimos en el siglo veintiuno, se hace perfectamente evidente el modo en el que, en los diferentes puntos de cambio cultural vividos en Occidente, lo nuevo, en oposición franca a lo viejo, termina por despreciar lo que entiende en un determinado momento como discurso anterior con respecto al cual la nueva – o auto-percibida como nueva - identidad ya es otra cosa ¹²⁷.

¹²⁶ Es sabido que el modelo evolucionista unilineal fue definido por Taylor y Morgan para influir en el conjunto de las tradiciones occidentales alrededor de las ciencias sociales como es bien descrito en: Mercier, P., *Historia de la Antropología*: Barcelona, Península, 1979.

¹²⁷ Esta forma de analizar la separación en la historia de lo viejo y de lo nuevo se inspira en la filmografía del director soviético de vanguardia Eisenstein y proviene de la esfera del séptimo arte pero es eficaz en términos filosóficos o en términos racionales. Cf. Eisenstein, S., *Octubre*: URSS, 1927. Documental. 103 min.

Así ocurrió cuando, tras fallecido Marx, su amigo Engels puso de manera efectiva el máximo empeño en subrayar la absoluta diferenciación que a nivel de identidad entendía que existía entre el socialismo anterior y el socialismo nuevo, entre el “socialismo utópico” y el “socialismo científico”. Por su parte, sabemos que Engels afrontó esta tarea desde su propia identidad, desde su lugar y desde su tiempo, apuntando hacia una nueva naturaleza para el pensamiento socialista de fundamento marxista¹²⁸ que es moderno y que recibe elementos de la tradición cartesiana asimismo.

Concretamente, las primeras líneas del trabajo al que venimos haciendo referencia en el párrafo inmediatamente anterior al presente, rezan como sigue:

“ [...] El socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción.

Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes ilustradores franceses del siglo dieciocho.

Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviese sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes”.

Engels. En *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880).

Para este caso, pongamos el acento en el modo en el que el autor subraya aspectos relativos tanto a identidad como a tradición referidos al pensamiento socialista, ofreciendo – desde un sesgo dieciochesco – una redefinición de la tradición desde fórmulas tanto ilustradas como desde formas paleo-comunistas que se distancian de las románticas o de las utópicas propias de los anteriores “socialistas utópicos”. Porque es desde ese apego a la pretendida nueva identidad que

¹²⁸ *Del socialismo utópico al socialismo científico* es una obra escrita entre 1876 y 1878 que apareció por vez primera en el periódico *Vorwärts* de Leipzig, un órgano del Partido Socialista. Cf. Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*: Moscú, ediciones en lenguas extranjeras, 1952.

surge el desprecio por la anterior identidad, siendo así que podemos comprender mejor esta falta de aprecio en Engels por la aportación de los “socialistas utópicos” sobre la base de la que también podemos explicar la escasa atención que en mundo académico ha prestado a este significativo número de autores de indudable interés.

Consistentemente con lo dicho hasta este punto, también parece posible afirmar que esta quiebra identitaria que separó a “socialistas utópicos” de “socialistas científicos” quedó incorporada a diferentes líneas de pensamiento socialista en lengua española, permitiéndonos comprender el porqué de la escasa atención que el mundo académico hispánico dedicó al pensamiento de los “socialistas utópicos”. Más allá y precisamente, es en este tratamiento injusto de los utópicos en general, de los “socialistas utópicos” en particular y del gran hombre que fue Robert Owen que encontramos la motivación necesaria para dedicar tiempo al menester de la escritura. Porque de hecho, en nuestra tradición, la idea general que se tiene del pensador del País de Gales es la de un personaje al que en el mejor de los casos se le reconocen algunas buenas intenciones, pero al que se asocian ideas de carácter más bien delirante: algo que no se corresponde con la realidad y frente a lo que es que planteamos nuestra aportación.

Entonces, más adelante iremos viendo cómo el estudio de la vida y de la obra de Owen pone ante nuestros ojos un siglo de tremendas transformaciones económicas, políticas, sociales o culturales. Por un lado, podremos acercarnos a un Owen heredero del pensamiento dieciochesco e ilustrado que se va a encontrar envuelto en un periodo fundamental para la historia de una Europa entre la revolución y la Restauración. Por otro lado, podremos acercarnos a un Robert Owen crítico con las ilustraciones y que va a proponer un modelo de pensamiento y de acción más eminentemente romántico, olvidado hasta hoy y que se presenta como una manifestación de la tarea reformista del fundador de los socialismos angloamericanos que es ajena a los idealismos y a sus monstruos y que incorpora elementos tanto del sensualismo dieciochesco como del propio romanticismo decimonónico para dar en una propuesta sincrética y curiosa entre la revolución y la Restauración.

Además, hay que decir que una profundización en la vida y en la obra de Robert Owen nos permitiría aprender en relación a una persona que por causa de sus cualidades excepcionales llegó a codearse con lo más representativo de las sociedades aristocráticas, intelectuales, diplomáticas, políticas o sociales del Reino Unido de Gran Bretaña del siglo diecinueve.

Un mundo en quiebra, ilustración y romanticismo, liberalismo, nacionalismo y socialismo, individualismo y solidaridad, ciencia y religión, revolución y reforma, humanismo y anti-humanismo son todos asuntos con los que nos encontramos cuando estudiamos a Owen y son todos asuntos que tienen un indudable interés para nosotros a comienzos del tercer milenio.

IV.

Un Robert Owen más moderno y más dieciochesco.



Parte del complejo industrial escocés de New Lanark a las orillas del río Clyde restaurado.

Elaboración propia.

Escocia y New Lanark ocupan un lugar muy destacado en la trayectoria vital y de pensamiento de Owen a juicio de todos los biógrafos e historiadores que han dedicado atención al estudio de este “socialista utópico”. Consecuentemente, nosotros sostenemos que New Lanark vertebró de

alguna manera los impulsos filantrópicos de este pensador e industrial galés para terminar por definir algunas de sus etapas de desarrollo personal o intelectual y para influir de una manera o de otra sobre Robert Owen ya para toda su larga vida.

Además, New Lanark nos permite entender el pensamiento, los textos y las acciones alrededor del Owen más moderno, más ilustrado y más dieciochesco al que dedicamos aquí unos apuntes.

Con anterioridad a 1800, la mayor parte de los esfuerzos benéficos y filantrópicos de nuestro pensador fueron gestionados por terceras personas. Pero en el momento de afrontar la aventura de New Lanark, Robert Owen se encontró dispuesto a superar prejuicios humanos e intelectuales anteriores para decidirse a gestionar aquel complejo con la intención de obtener el máximo beneficio humano y empresarial desde una clara noción de responsabilidad con respecto a sus trabajadores. Y aunque se podría profundizar en el estudio de décadas de continuidades y de discontinuidades en Robert Owen, en términos generales sí que se puede entender por cuestiones materiales, históricas o filosóficas que el Robert Owen de New Lanark es un hombre moderno entre los siglos dieciocho y diecinueve o entre la ilustración escocesa y la Revolución Industrial¹²⁹. En su caso, hay que adelantar que las plantas de New Lanark habían sido fundadas por Richard Arkwright y por el Señor Dale en 1784, en un momento en el que este tipo de industria comenzaba a ser introducida en Escocia. Y el New Lanark del Señor Dale reunía en 1800 todos los problemas materiales, morales o intelectuales por los que Robert Owen ya había demostrado algún interés antes de llegar a Escocia.

“ [...] Mi primer objetivo consistió en detectar todos aquellos problemas con los que tuviera que luchar, y, a medida que investigué cada punto, pensé que los cambios que aquello requería no tenían fin.

Pronto descubrí que una reconstrucción de todo el conjunto sería necesaria para imponer mis ideas tanto como para lograr el éxito económico del proyecto [...]”.

Robert Owen, en *The life of Robert Owen written by himself* (1857).

¹²⁹ Aquí se comenta algo en torno a puntos de partida para un Robert Owen de New Lanark cuyas posiciones ya habrían evolucionado alrededor de 1812 hacia posturas aun más benevolentes, como vemos en: Owen, R., *A Statement Regarding the New Lanark Establishment*: Edimburgo, Robert Owen, 1812.

Los problemas que ofrece el reto son de relevancia: carestía de los bienes, pobreza, , jornadas laborales extenuantes, inmoralidad, ignorancia y sobre todo ello una cierta desconfianza hacia un hombre – el propio Owen – que ya pertenecía a un grupo social de privilegio, a otro grupo religioso y que venía del País de Gales y de Inglaterra. Con todo, el joven Robert Owen pasó a considerar a los hombres de la empresa a la que se unía víctimas de las circunstancias, al modo de los filósofos ilustrados.

“ [...] Sabiendo en aquel momento de la influencia de las circunstancias sobre la naturaleza humana en todas las partes del mundo, mi primera intención fue descubrir las malas condiciones que existían entre la gente y, cómo, en el menor espacio de tiempo, éstas podían sustituirse por otras mejores. [...]”.

Robert Owen, en *The life of Robert Owen written by himself* (1857).

Estas ideas ilustradas dieciochescas de Robert Owen, además, van a verse influidas por la una ilustración escocesa que va a tener en consideración los sentimientos morales y la necesidad de intervenir frente a la adversidad material o moral de una manera menos dogmática y más práctica.

Desde principios del siglo diecinueve, es sabido que el Robert Owen de New Lanark se dedicó a desarrollar materialmente New Lanark y a corregir malos hábitos de la población de su iniciativa industrial en términos de robos y de faltas semejantes a ésta, intentando corregir los problemas morales o de convivencia dentro de New Lanark en la medida de lo posible, sin recurrir en absoluto a los tribunales y reservando las medidas penales exclusivamente para los casos más radicalmente intratables.

De hecho, Robert Owen implantó pronto en New Lanark un modelo de prevención y de detección de conductas no cívicas, recurriendo para ello a nuevos modelos de gestión e inventariado de bienes que coordinaban el suministro de bienes, la educación y los esfuerzos de reforma social en línea con lo que podríamos entender como un proyecto ilustrado para el desarrollo material, educativo, moral o social de un asentamiento industrial.

Así, cada una de las plantas de New Lanark fue durante un tiempo premiada de la mano del aumento de la productividad, con lo que día tras día se lograba ir haciendo más rentable la empresa también para unos trabajadores que iban aceptando las buenas prácticas y apartándose de las que pudieran ser consideradas no buenas, ilícitas o perjudiciales.

Luego, la lucha contra algunos otros malos hábitos de la población fue igualmente progresiva porque la población tenía problemas como el alcoholismo. En efecto, un problema que no se abordó de un modo directo, sino que se intentó alejar los puntos de venta de los de residencia progresivamente – utilizando la arquitectura, el urbanismo y las variables del espacio y del tiempo – para lograr modificar la conducta de la población¹³⁰.

Además, en relación con este progresivo alejamiento de los puntos de venta de bebidas alcohólicas, vamos a presenciar la introducción de nuevas tiendas con productos más saludables en los lugares más cercanos los de las residencias de los habitantes o de los trabajadores de New Lanark¹³¹.

Aunque muy otra cuestión fue para Owen la de intentar terminar con las actitudes excesivas o con problemas entre los sexos, porque el “socialista utópico” galés tuvo que recurrir a los castigos y a las multas en estos casos¹³².

En todos los casos anteriores, es evidente el paternalismo ilustrado - dieciochesco sobre la base del que Owen planteó este esfuerzo por lograr el progreso material y moral, que él entendía aquí en parámetros cristianos y lineales cuando en la comunidad de New Lanark Owen premiaba la abstinencia en Año Nuevo con un día de paga para evitar el consumo de alcohol entre la población – beber alcohol acercaba al pecado y no beber alcohol, lo contrario, quedando una cosa atrás y otra al frente¹³³.

¹³⁰ Cf. Sargant, W. L., *Robert Owen and his Social Philosophy*: Londres, AMS, 1971, pág. 36 y ss.

¹³¹ *Ibidem.*, pág. 37.

¹³² Cf. Podmore, F., *Robert Owen, A Biography*: Honolulu, University Press of the Pacific, 2004, pág. 88.

¹³³ *Ibidem.*, pág. 86 y ss.



Escuelas de Robert Owen para los niños y para las niñas de New Lanark restauradas. Elaboración propia.

“ [...] El problema a resolver por el hombre es, entonces – “¿Qué son malas y qué son buenas condiciones?. ¿Y cómo son las malas sustituidas por las buenas, pacíficamente y de manera beneficiosa para todos con universal consentimiento? [...]”.

Robert Owen, en *The life of Robert Owen written by himself* (1857).

Ahora bien, de entre todos estos elementos que nos permiten distinguir al Owen dieciochesco, hay que destacar uno como eminentemente, moderno, paternalista y peculiar: el “Silent Monitor”, un aparato que resume bien el influjo moderno e ilustrado de este Robert Owen de New Lanark. El curioso instrumento consistía en una pieza de madera de cuatro caras que estaba pintada, por cada cara respectivamente, en negro, en blanco, en amarillo y en azul. Entonces, este artilugio se colocaba cerca de cada uno de los trabajadores del New Lanark de Owen para que la conducta de cada uno de los trabajadores quedara registrada cada día quedando reflejada en la posición del “Silent Monitor”:

- Blanco: conducta excelente.
- Amarillo: conducta buena.
- Azul: conducta ordinaria.
- Negro: conducta mala.

Este artefacto representaba una forma moderna, ilustrada, escocesa y práctica de trabajo sobre la conducta de los trabajadores del New Lanark de Robert Owen y permitía llevar diariamente un registro de estos datos para realizar estudios estadísticos sobre cada una de las personas empleadas. Y aunque este tipo de actividad pudiera parecer excesiva o ridícula, para nuestro “socialista utópico” resultaba interesante ver el modo en el que la conducta de los trabajadores iba mejorando¹³⁴.

¹³⁴ El “Silent Monitor” es un artilugio peculiar cuyo análisis entre la historia y la filosofía entronca con algunos de los rasgos característicos del pensamiento ilustrado escocés y de Robert Owen alrededor de la filosofía moral o de los sentimientos morales: Cf. Owen, R., *The Life of Robert Owen by Himself*: Fairfield, A. M. Kelley, 1977, pág. 80.



Maquinaria de producción textil de las fábricas de Robert Owen en New Lanark, Esocia.

Elaboración propia.

“ [...] Era gratificante observar el nuevo espíritu creado por estos controles mudos. Los efectos y el progreso de este simple plan para prevenir las malas y bajas conductas fueron más allá de cualquier consideración previa. [...]”.

Robert Owen, en *The life of Robert Owen written by himself* (1857).

Aunque ingenuo, este artilugio guarda relación no ya solamente con la consabida actitud paternalista de Robert Owen, sino con nociones en torno a cambio en moral o en antropología bien propias del pensamiento de tradición moderna – ilustrada que fueron puestas en práctica por Owen y por sus socios en el poblado industrial de New Lanark desde las primeras décadas del siglo diecinueve.

V.

Un Robert Owen menos moderno y más romántico.

El Robert Owen de New Lanark desarrolló su pensamiento entre los ámbitos teórico y práctico para alumbrar al Owen público que llegó en 1816, tras el Congreso de Viena de 1815¹³⁵. Además, hay que decir que el Owen de 1815 a 1816 fue un hombre que experimentó una tremenda transformación desde el punto de vista intelectual.

Porque aunque Robert Owen ha sido estudiado atendiendo a una evolución histórica o política¹³⁶, es importante hacer ver que existió una evolución intelectual en este autor galés cuyo estudio es

¹³⁵ El Congreso de Viena se inauguró oficialmente el 1 de noviembre de 1814 y reunió a soberanos y a representantes de los principales poderes de la Europa de entonces para construir un equilibrio en términos de fronteras, en términos diplomáticos y en términos de poder para la Europa posterior a al Emperador de los franceses – Napoleón-. Y desde el punto de vista de los estudios alrededor de Owen, el Congreso de Viena es importante porque éste creó una situación para la Restauración o para el romanticismo que afectó al autor galés desde más de un punto de vista.

¹³⁶ Cf. Claeys, G., *The Selected Works of Robert Owen* : Londres, Pickering and Chatto, 1993.

útil para comprender su evolución política: una evolución intelectual encuentra un hito en torno al año 1816. De hecho y sobre el capital intelectual y práctico acumulado, el Owen de en torno a 1816 se planteó reformar la razón y reformar la educación para intentar finalmente reformar la sociedad en un sentido más amplio.

Además y por un lado, es sabido que este Robert Owen de las primaras décadas del siglo diecinueve fue un hombre de éxito y de reconocimiento que contó con el apoyo y con la ayuda de personas relevantes del mundo económico, político o social del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda. Luego y por otro lado, este Owen de en torno al año 1816 fue un hombre que se acercó intelectualmente al pensamiento radical o al romanticismo haciendo recepción de la primera cosa como de la segunda.

Entonces, como consecuencia de los acontecimiento históricos, personales, políticos o intelectuales vividos por Robert Owen entre 1815 y 1820, nos encontramos con un hombre distinto para la década de 1820: un Owen que recibe el romanticismo en la era del romanticismo¹³⁷.

Pero probablemente, nada ilustra mejor este giro personal o intelectual en Owen que el viaje que llevó al pensador galés a la joven nación de los Estados Unidos de América en 1824. Dado que en los Estados Unidos de América, Owen encontró un contexto histórica y espacialmente limpio sobre el que comenzar verdaderamente a implantar sus ideas y a desarrollar sus proyectos.

En la joven y gran nación, fue posible para Owen comprar extensiones amplias de terreno a un coste bajo, si se tiene en cuenta el diferencial de precios con el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda. Esa posibilidad resultó atractiva y tentadora para un Owen que de esta manera se podría volver a encontrar en disposición de trabajar de manera autónoma, sin tener que realizar concesiones a terceros y - lo que es aún más importante-, sin excesivos problemas legales. En consecuencia con lo anteriormente expuesto, Robert Owen procedió a la compra de un

¹³⁷ Sí conviene comentar en este punto que se han ensayado ya otras aproximaciones con respecto a la posición de Robert Owen ubicado éste en la historia intelectual de los Estados Unidos de América. Cf. Curti, M., *Robert Owen in American Thought*. En *Robert Owen's American Legacy*. "Proceedings of the Robert Owen Bicentennial Conference": Indianápolis, Indiana Historical Society, 1972, pág. 56 y ss.

importante lote de tierras por medio de un acuerdo de compra formalizado en el mes de abril de 1825¹³⁸.



Casas e instalaciones del tiempo de Robert Owen en New Harmony, en los Estados Unidos de América. Elaboración propia.

Aquellos treinta mil acres de tierra¹³⁹ sobre los que Owen iba a trabajar se situaban entre los Estados entonces de muy reciente creación de Indiana -1816- y de Illinois -1818-, en el curso del río Wabash y a unos cincuenta kilómetros de la desembocadura de éste. Previamente, en el lugar ya habían existido asentamientos de colonos. En general y sobre la base del conocimiento de lo que había ocurrido con aquellos colonos, se consideraba el territorio adecuado para los asentamientos humanos, habida cuenta de que los datos demográficos apuntaban a una baja mortalidad en la

¹³⁸ “Cooperative Magazine”, I, 12.

¹³⁹ Un acre equivale, aproximadamente, a 0.4 hectáreas.

zona. La compra del terreno se formalizó de hecho a través de un acuerdo con una comunidad de setecientos germanos que llamaban al lugar Harmony¹⁴⁰. Esta comunidad germana se habría establecido en el lugar por prácticamente una década avanzando sobre un poblado que no ofrecía un panorama distinto al de otros asentamientos coloniales americanos. Así, las casas eran dispuestas de manera regular en torno a un centro en el que existían algunos edificios públicos y dos grandes iglesias¹⁴¹, en lo que era una proyección arquitectónica y urbanística de tipo pre-moderno en el mundo moderno y que en ni sobre la historia ni sobre el plano acotaba o limitaba la vida: estaba rodeada de vida y rebosaba vida.

El asentamiento, entre la etapa del Pastor Rapp y la etapa de Robert Owen, se encontraba abundantemente cubierto de vegetación – era un escenario no excesivamente racionalizado: un escenario romántico -, si exceptuamos, eso sí, los tres kilómetros más cercanos al río, que se encontraban más despejados, amén de resultar más llanos por extenderse en la llanura de inundación del río Wabash. La tierra que rodeaba el asentamiento se encontraba ya adaptada para el cultivo y el regadío, mientras que existía la posibilidad de obtener energía a partir del agua¹⁴². Y entre las actividades destacadas del asentamiento se encontraban las destilerías, las fábricas de maquinaria y de herramientas para el trabajo en la zona o las fábricas de materiales de construcción.

La diferencia radical de los Estados Unidos de América de la década de los años veinte del siglo diecinueve con respecto al mundo restaurado del continente europeo resultó evidente para

¹⁴⁰ Los “Harmonians” fueron un grupo de colonos originarios de Wirtemberg bajo la dirección del Pastor Rapp. Se trataba de una secta de enfoque luterano que defendía el abandono, la emancipación del deseo y una noción de ser para la muerte que fue aprovechada cara al comercio con cierto éxito. Para los “Harmonians” el conjunto de las cosas mundanas resultaban abominables: la fiesta, el escándalo o la risa encontraban dificultades para su manifestarse en esta comunidad para la que incluso la literatura moderna era una aberración. Así, la dedicación a la producción y al comercio ocupaba, junto a la dedicación a la religión, la mayor parte de su tiempo.

¹⁴¹ “Cooperative Magazine”, I, 13.

¹⁴² Ibidem., II, 415.

nuestro “socialista utópico”, que realizó entonces un singular guiño a los planteamientos de los liberales americanos¹⁴³.



Casa del tiempo de Robert Owen en New Harmony trabada con la naturaleza y trabada con el país en un ejercicio romántico que es histórico, que es filosófico y que es estético. Elaboración propia.

Por tanto, para un Owen entre la revolución y la reacción en la historia, entre las ilustraciones y los romanticismos en la cultura o entre el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo en la política, la libertad y las nociones en torno a ella fueron la puerta de entrada escogida para volver a establecer el diálogo entre británicos y estadounidenses. De hecho, Owen se expresó en aquel tiempo sosteniendo que aquella joven nación que reclamaba para sí mayores derechos, permanecía anclada a principios erróneos y absolutamente irracionales, de entre los que el galés destacó la abusiva – por demasiado habitual - aplicación de la pena de muerte. Porque en el

¹⁴³ Cf. Owen, R., *First Discourse at Washington*: Londres, London Co-operative Society, 1825.

pensamiento de Robert Owen, lo que de particularmente atractivo tenían los Estados Unidos de América tenía que ver con la novedad y precisamente con la posibilidad de deshacerse material, histórica y también mentalmente de los restos del naufragio del Antiguo Régimen para emprender una aventura por completo novedosa desde nociones revolucionarias en términos metafísicos, en términos morales, en términos económicos, en términos políticos o en términos sociales¹⁴⁴: Los Estados Unidos de América permitían construir la razón y el despliegue racional desde la tradición – que siempre asume Owen - desprovista de prejuicio. Y lo que en principio bien pudo haber sido recibido como un pensamiento extremadamente excéntrico, encontró una acogida favorable en Washington, donde estas palabras en torno a la posibilidad de construir desde el principio encontraron una acogida cálida entre un público entregado a las nociones de origen, de frontera y de tierra prometida

Con todo, el pensamiento del Owen de los años veinte del siglo diecinueve insistía sobre la idea religiosa y filosófica de que en los Estados Unidos de América habían conseguido una emancipación política que había dado lugar a un régimen de libertades políticas sin parangón en el mundo. Añadiendo Robert Owen entre la religión, la filosofía y las ilustraciones que la verdadera libertad, aquella libertad esencial al ser humano y previa a toda elaboración cultural o prejuicio europeo les resultaba todavía desconocida también a los americanos. Porque ahondando en la aproximación ilustrada, Owen entendía que en la joven gran nación existían muchos prejuicios de todo tipo que, al entender del “socialista utópico” galés suponían un verdadero freno a la verdadera libertad y a las verdaderas posibilidades de despliegue de las energías humanas en la historia. Solamente la construcción de una sociedad desde aquellos principios verdaderos previos a cualquier enseñanza histórica de la religión y de la creencia podía entonces permitir la creación de un mundo verdaderamente libre, en el que se generasen acuerdos sociales bajo los que no existieran grupos de privilegio ni modelos de pensamiento o sistemas de creencias con papeles hegemónicos.

Entonces, Owen entró en diálogo con los Estados Unidos de América admitiendo el papel fundamental de la religión o de la teología en la tarea de la construcción de la civilización o del Estado después de haber recibido la ilustración escocesa y proponiendo a la religión la apertura, el diálogo y la lucha contra el prejuicio como condiciones de utilidad práctica, histórica o política.

¹⁴⁴ Ibidem.

En aquellos momentos la intención de nuestro autor era la de contribuir a crear una nueva sociedad - una New Harmony – asumiendo crítica y personalmente tanto sus experiencias previas como en gran medida una cierta reacción frente al pensamiento dieciochesco que había venido condicionada por sus andanzas entre la economía, la política y la sociedad en el Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda, en el viejo mundo al fin y al cabo.

Así las cosas, si en la sociedad presente la desunión y la competencia feroz eran causa de tensiones y de males, en la sociedad por venir, en New Harmony, la evolución del pensamiento de Robert Owen hasta este momento quería avanzar hacia la instauración de un modelo cooperativo diferente del que correspondía con el “homo economicus” de las luces y del liberalismo sin mayores consideraciones. Y este modelo cooperativo sí tenía que considerar la verdad sobre el hombre con el fin de que el mal y las peores de las diferencias se dejaran ver para dar paso a un estado de caridad comúnmente asumida¹⁴⁵.

El primer paso a la hora de construir aquella nueva sociedad tendría que ver con el tipo de personas que Owen pudiera reunir para la experiencia. Y aquella sociedad, entendía Owen, no podía ser dirigida por cualquier persona, con lo que una primera distinción entre los individuos debía imponerse. Con lo que una sociedad original incluiría dos tipos de personas: las que pudieran aportar alguna suma de dinero y las que no pudieran hacerlo. Por un lado, las personas que pudieran aportar de alguna manera capital, pasarían a ser sostenidos en New Harmony sobre la base de un pago anual. Por otro lado, las personas que no pudieran aportar capital en modo alguno recibirían empleo en las diferentes actividades desempeñadas en New Harmony, lo que incluiría la construcción, el trabajo en granjas o la aportación de trabajo a la agricultura o a las fábricas de útiles. Este segundo grupo de personas recibiría a cambio de su trabajo el mejor trato y las mayores comodidades que la comunidad eventualmente estuviera en disposición de poner a su servicio.

Y de entre todos los beneficios que New Harmony puso a disposición de sus integrantes destacó, por su precocidad, la protección por enfermedad y por vejez.

Más allá, en el ámbito educativo, la idea en New Harmony fue desde un principio que todos los niños recibieran una educación esmerada.

¹⁴⁵ Cf. Harrison, F. F. K., *Robert Owen and the Commencement of the Millennium: A Study of the Harmony Community*. “Victorian Studies” – Vol. 42, Nº. 2, Invierno 1999/2000, pp. 336-338.



Casas y talleres del tiempo de Robert Owen en New Harmony, en trabazón con la naturaleza y en trabazón con el país en un ejercicio romántico que es histórico, que es filosófico, que es estético y que es político. Elaboración propia.

Las reglas originales de New Harmony iban a ser sencillas, de tradición cristiana y humanista¹⁴⁶ e irían evolucionando con el paso del tiempo en un poblado en el que las relaciones de los individuos con la comunidad tenían lugar en buena medida a través de la institución familiar. Digamos que, al final de cada año, se realiza un balance que relacionaba el rendimiento laboral de cada familia con el gasto final que ésta había terminado por ocasionar para disponer en función de esta relación la capacidad crediticia de la propia familia.

Consistentemente con lo anterior, se puede afirmar que la experiencia guiada por Owen en New Harmony fue entendida desde el punto de vista económico como necesariamente sostenible y como románticamente enamorada de la naturaleza, razón por la que se dio por sentado que el consumo y el impacto ecológico de las familias debía ser inferior a su rendimiento económico para la comunidad y para el medio ambiente.

Luego, bordeando el dogmatismo y el sectarismo que este Owen entendía como pernicioso desde el punto de vista político, cualquiera de las personas o de los grupos de personas embarcados en la aventura de New Harmony podrían en cualquier momento dar por concluida su relación con la sociedad, instante a partir del cual pasarían a abandonar el asentamiento con su balance puesto al día en su poder.

Por otra parte, parece conveniente comentar que Owen entendió que cualquier persona que llegase a New Harmony para atentar contra el principio – ahora sí -, ilustrado de la felicidad como fin último de la sociedad podría atravesar por dificultades en la comunidad o podría incluso ser expulsado o expulsada. Consiguientemente, la idea era la de construir New Harmony a partir de la radicalidad y de la caridad, la justicia o la tolerancia como principios esenciales o rectores a asumir por toda la comunidad. Con ello, las transgresiones de aquellas en principio sencillas normas debían ser perseguidas y debían estar sujetas a pena.

Y en la línea de lo sucedido con otros muchos experimentos utópicos, en la comunidad pasaron a a proponerse pronto formas y modelos de organización algo más sólidos y algo más sectarios sobre los que intentar construir una sociedad perfecta¹⁴⁷. De entre estos acuerdos destacaron los

¹⁴⁶ Una curiosa noticia en torno a la relevancia del cristianismo para la familia de Robert Owen en: Cole, M., *Robert Owen of New Lanark 1771 – 1858*: Nueva York, Oxford University Press, 1953, pág. 38 y ss.

¹⁴⁷ El proceso de transformaciones constitucionales de New Harmony ha sido bien estudiado en Cole, G. D. H., *The Life of Robert Owen*: Londres, MacMillan and Co. Limited, 1930, pág. 246.

de no poder superar el número de quinientos miembros o la asunción del gobierno de la comunidad por parte de un comité de doce personas entre las que tendría preponderancia la aportación previa de una cantidad mínima de cien libras a la comunidad. Luego, el cuerpo social ocuparía alojamientos en el modo en el que determinase el comité y la comunidad debería ofrecer una educación a los niños así como una protección a los dependientes.

Por supuesto, la libertad religiosa y de conciencia quedaba reconocida para todos los componentes de la comunidad porque Owen pensaba que ésta era necesaria para la constitución de una sociedad en verdad.

Desde el punto de vista económico, aquellas personas debían contribuir lo mejor que pudiesen al beneficio de la comunidad y cada persona recibiría crédito por parte de la comunidad para conseguir alimentos o comida: un crédito que se obtenía a partir de los servicios prestados a la comunidad. Ese crédito que se otorgase a cada familia estaría en relación con la cantidad de miembros útiles que habitasen cada hogar y no se impondría la igualdad absoluta en términos económicos¹⁴⁸.

El sentir más liberal y más romántico del Robert Owen de Indiana frente al planteamiento más moderno – industrial y más disciplinario de New Lanark se refleja asimismo en el hecho de que se convocaran en América, a menudo, jornadas de danza y juegos, conciertos musicales o ponencias en torno a diferentes tipos de asuntos polémicos en un proceso que da entonces en escapar de la razón dieciochesca desde la diversidad y sin generar o degenerar en vanos idealismos ni en desvaríos totalitarios.

Sobre la base de lo anteriormente dicho, se puede entender que las escuelas no supusieran gasto alguno para los padres y que la libertad de religión y de discurso hubieran conseguido asentarse como un derecho efectivo de la población en la práctica.

Se esperaba de cada miembro de la comunidad que diera lo mejor de sí al conjunto para que todos pudieran recibir el mejor de los tratos a nivel moral y a nivel educativo por de de la comunidad misma [...].

¹⁴⁸ Cf. Sargant, W. L., *Robert Owen and his social philosophy*. O. c., pág. 252 y ss.

Conclusiones.

Primero, en este artículo hemos podido ver que la tradición utópica ha sido una tradición de pensamiento o una tradición literaria persistente desde el punto de vista histórico en Occidente e interesante desde los puntos de vista religioso, histórico, filosófico, político o tecnológico.

Segundo, en este artículo hemos podido ver que la figura del “socialista utópico” Robert Owen es de interés entre el mundo moderno y el mundo moderno – industrial, entre las ilustraciones y los romanticismos, entre la revolución y la Restauración o entre el siglo dieciocho y el siglo diecinueve precisamente porque en Owen se pueden leer continuidades y discontinuidades que arrojan luz sobre los estudios históricos o sobre los estudios filosóficos referidos a ese tiempo de cambio.

Finalmente, hemos podido comprobar que la evolución intelectual de Robert Owen entre las ilustraciones y los romanticismos permite ubicar la aportación de este “socialista utópico” en términos históricos y en términos filosóficos.

Bibliografía general:

Abril Castelló, V., y Abril Stoffels, M. J., *Francisco de la Cruz, Inquisición*, Actas II, I. Madrid, CSIC, 1996.

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*: Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1951.

Artaud, A., *El arte y la muerte / Otros escritos*: Buenos Aires, Caja Negra, 2005.

Asthon y otros: *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial*: Madrid, Siglo XXI, 1978.

Bacon, F., *Nova Atlantis*, Londres, John Haviland, 1627.

Bacon, F., *Nueva Atlántida*: Barcelona, Abraxas, 2006.

Baker – Smith, D., y Barfoot, C. C., *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia*: Ámsterdam, Rodopi, 1987.

Berneri, M. L., *El futuro, viaje a través de la utopía*: Barcelona, Hacer, 1983.

Blanco Martínez, R., *La ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*: Madrid, AKAL, 1999.

Bonnot de Mably, G., *Textes politiques 1751 – 1783*: París, L'Harmattan, 2008.

Campanella, T., *La città del sole: il manoscritto della prima redazione italiana, 1602 e l'ultima edizione a stampa, 1637*: Turín, N. Aragno, 2008.

Campanella, T., *La Ciudad del Sol*: Barcelona, Abraxas, 2005.

Castañeda Delgado, P., *Don Vasco de Quiroga y su "Información en Derecho"*: Madrid, José Porrúa Turanzas, 1974.

Claeys, G., *Searching for Utopia. The History of an Idea*: Nueva York, Thames & Hudson, 2011.

Claeys, G., *The Selected Works of Robert Owen*: Londres, Pickering and Chatto, 1993.

Cicerón, M. T., *Sobre los deberes*: Madrid, Gredos, 1991.

Cole, G. D. H., *The Life of Robert Owen*: Londres, MacMillan and Co. Limited, 1930.

Cole, M., *Robert Owen of New Lanark 1771 – 1858*: Nueva York, Oxford University Press, 1953.

Curtiss, S., *Primitive Semitic Religion Today*: Nueva York, Kessinger Publishing, 2005.

De Foigny, G., *La Terre Australe connue*: Ginebra, A. Vannes, 1676.

De Foigny, G., *The Southern Land, Known*: Syracuse, Syracuse University Press, 1993.

de La Bretonne, R., *Le paysan parvenu, ou Les dangers de la ville, histoire récente, mise au jour d'après les véritables lettres des personages*: París, La Haie, 1775.

de La Bretonne, R., *Le Pied de Fanchette – Le paysan parvenu*: París, Laffont, 2002.

Dupuis, S., *Robert Owen, Socialiste utopique 1771 – 1858: Toulouse*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

Engels, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*: Moscú, ediciones en lenguas extranjeras, 1952.

Esteve Barba, F., *Historiografía indiana*: Madrid, Gredos, 1964.

Ford, B. J., *The Leeuwenhoek Legacy*: Londres, Biopress, Bristol and Farrand Press, 1991.

Freud, S., *Moses and Monotheism*: Nueva York, Vintage Books, 1955.

Fromm, E., *El humanismo como utopía real. La fe en el hombre*: Barcelona, Paidós, 1998.

Fuz, J. K., *Welfare Economics in English Utopias*: Boston, Martinus Nijhoff, 1952.

Gómez Espelósín, F. J., *Introducción al mundo griego*: Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1995.

Gompertz, T., *Greek Thinkers*: Londres, John Murray, 1901.

Gonnard, R., *La légende du bon sauvage, contribution á l'histoire des origines du socialisme*: París, Libraire de Médicis, 1946.

- Gould, S. J., *I Have Landed*: Nueva York, Harmony Books, 2002.
- Habermas, J., *Facticidad y validez*: Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, a. M., 1992.
- Hamilton, A., *The Alumbrados. Heresy and Mysticism in Sixteenth – Century Spain*: Toronto, University of Toronto Press, 1992.
- Harrison, J. F. C., *Robert Owen and the Owenites in Britain and America. The Quest for the New Moral World*: Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Harrison T., *Greeks and Barbarians*: Edimburgo, Edinburgh University Press, 2002.
- Hartog, F., *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*: París, Gallimard, 1980.
- Hauser, A., *Historia social de la literatura y el arte*: Barcelona, Labor, 1985.
- Heródoto, *Historias*: Madrid, Gredos, 2000.
- Hobsbawm, E., *Historia del siglo XX*: Barcelona, Crítica, 2001.
- Jones, LL., *Life Times and Labours of Robert Owen*. Londres, Swan Sonnenschein and Co., 1890.
- Jorquera Nieto, J. M., *Léxico de dependencia en el libro primero del "De re rustica" de Columela y la extensión del arrendamiento en el siglo I d.C.*: Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Actas, Separata del Tomo I, 1990.

Karady, V., *Los judíos en la modernidad europea, experiencia de la violencia y utopía*: Madrid, Siglo XXI, 2001.

Krause, R., *El libro de las orgías*: Barcelona, Rouge, 2003.

Labat, J-B., *Voyage aux iles francaises de l'Amérique*: París, Giffard, 1722.

Laenen, J. H., *La mística judía. Una introducción*: Madrid, Trotta, 2006.

Laitman, M., *A Guide to the Hidden Wisdom of Kabbalah*: Nueva York, Bnei Baruch, 2002.

Lempière, J., *A Classical Dictionary: Containing a Copious Account of all the Proper Names Mentioned in Ancient Authors with the Value of Coins, Weights and Meassures Used among the Greeks and Romans and a Chronological Table*: Philadelphia, James Crissy, 1822.

Lipschutz Gabriel, L., *El siglo de las siglas*: Madrid, Hebraica, 2005.

López de Velasco, J., *Geografía y descripción universal de las Indias*: Madrid, Marcos Jiménez de la Espada, Biblioteca de Autores Españoles, 1971.

Manuel, F. E. y Manuel, F. P., *El pensamiento utópico en el mundo occidental*: Madrid, Taurus, 1984.

Maravall, J. A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*: Madrid, Siglo XXI, 1982.

Martínez Baracs, R., *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Michuacán", 1521-1580*: México, FCE, 2005.

McNaspy, C.J., S.J., y Blanch, J.M., S.J., *Las ciudades perdidas del Paraguay*: Asunción, Litocolor, 1991.

Mercier, P., *Historia de la Antropología*: Barcelona, Península, 1979.

Miguens, J. E., *Desafío a la política neoliberal. Comunitarismo y democracia en Aristóteles*: Buenos Aires, El Ateneo, 2001.

Montanelli, I., *Historia de los griegos. Historia de Roma*: Barcelona, Plaza y Janés, 1974.

National Library of Wales, *A Bibliography of Robert Owen, the Socialist, 1771-1858*: Aberystwyth, National Library of Wales, 1914.

Ochs, P., *Pierce, Pragmatism and the Logic of Scripture*: Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Ophir, A., *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*: Maryland, Routledge, 1993.

Ortega y Gasset., *En torno a Galileo*: Madrid, Espasa - Calpe, 1965.

Owen, R., *A Statement Regarding the New Lanark Establishment*: Edimburgo, Robert Owen, 1812.

Owen, R., *First Discourse at Washington*: Londres, London Co-operative Society, 1825.

Palache, J. G., *Four Novelists of the Old Regime*: Londres, Jonathan Cape, 1926.

Palmer y Colton., *Historia contemporánea*: Madrid, AKAL, 1985.

Petitfils, J.-C., *Los socialismos utópicos*: Madrid, Aldaba, 1979.

Podmore, F., *Robert Owen, A Biography*: Honolulu, University Press of the Pacific, 2004.

Poster, M., *The Utopian Thought of Restif de La Bretonne*: Nueva York, New York University Press, 1971.

Rawls, J., *Political Liberalism*: Nueva York, Columbia University Press, 1993.

Reeve, C. D. C., *Politics*: Indianápolis, Hackett Publishing, 1998.

Rihs, Ch., *Les philosophes utopistes, le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*: París, Marcel Rivière, 1970.

Rosen, S., *Plato's Republic. A Study*: Yale, Yale University Press, 2005.

Rousseau, J-J., *Discurso sobre las ciencias y las artes: Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*: Madrid, Alianza, 2012.

Rousseau, J-J., *El contrato social*: Madrid, Alianza, 2012.

Rousseau, J-J., *Emilio o de la educación*: Madrid, Alianza, 2005.

Rousseau, J-J., *Julia, o la nueva Eloísa*: Madrid, AKAL, 2007.

Samaranch, F., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política y ética, metafísica*: Madrid, FCE, 1991.

Santayana, G., *The Life of Reason*: Nueva York, C. Scribner's sons, 1922.

Saranyana, J. I., *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 1989.

Sardaro, A., *La correspondencia de Tomás Moro. Análisis y comentario histórico-crítico*: Pamplona, Universidad de Navarra, 2007.

Sargant, W. L., *Robert Owen and his Social Philosophy*: Londres, AMS, 1971.

Schultz, B., *Robert Owen*: Berlín, Ed. Volk und Wissen, 1948.

Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*: Oxford, Oxford University Press, 2000.

Tápies, A., *Diálogos sobre arte, cultura y sociedad*: Barcelona, Icaria, 1977.

Tyssot de Patot, S., *Voyages et aventures de Jacques Massé*: París, Ámsterdam, 2005.

Uebel, M., *Ecstatic Transformation: On the Uses of Alterity in the Middle Ages*: Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005.

Van Leeuwenhoek, A., *Collected Letters of Antoni Van Leeuwenhoek: 1696-1699*: Leiden, Lisse, Swets & Zeitlinger, 1983.

Varios Autores., *El feudalismo*, Madrid, Ayuso, 1973.

Varios Autores., *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España: IV*, México, Colegio Nacional, 1949.

Varios Autores., *Logos and Eros. Essays Honoring Stanley Rosen*: Worcester, Nalin Ranasinghe, 2006.

Veiras, D., *Historie des sévarambes*: Amiens, Engrage, 1994.

Vilar P., *Historia de España*: Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978.

Walter, G., *Les origenes du communisme*: París, Payot, 1975.

Whitfield, E. A., *Gabriel Bonnot de Mably*: Londres, Routledge, 1930.

Wilson, C., *The Invisible World*: Princeton, Princeton University Press, 1995.

Winston, D., *Iambulus: a Literary Study in Greek Utopianism*: Nueva York, Columbia University Press, 1956.

Otras publicaciones y fuentes:

Coutel, CH., "De Thomas More á Condorcet: une reléve du discourse utopique?": "Raison Presente", 121, 1997.

Curti, M., *Robert Owen in American Thought. En Robert Owen's American Legacy. "Proceedings of the Robert Owen Bicentennial Conference"*: Indianápolis, Indiana Historical Society, 1972.

D ´ Souza, P., "Salvation in Non-Christian Relegions: Aristotle and Berkeley: Philosophical Contribution to a Theological Question": "Divyadaan", Nashik, Salesian Institute of Philosophy, 2005.

Gerson, Lloyd P., "Platonic Knowledge and the Standard Analysis": "International Journal of Philosophical Studies", 14, 2006.

Harrison, F. F. K., *Robert Owen and the Commencement of the Millennium: A Study of the Harmony Community. "Victorian Studies"*: Bloomington, Indiana University Press, 1999.

Harrison, J. F. C., *Robert Owen's American Legacy*. "Proceedings of the Robert Owen Bicentennial Conference": Indianápolis, Indiana Historical Society, 1972.

Melquíades, A., "Los alumbrados de 1525. En torno a un libro": "Arbor", LXXXIV, 326, Madrid, 1973.

Owen, R., "Cooperative Magazine".

Séguy, J., "Les sociétés imaginaires. Monachisme e utopie": "Annales ESC", Abril, 1971.