

Charles Fourier y los elementos positivos de la utopía

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Hoy [1974] ya no puede haber duda acerca de la revalorización de la utopía de Charles Fourier que se está operando en los países de capitalismo avanzado en la última década. Referencia explícita a Fourier –y más en general a los filósofos sociales del primer tercio del siglo XIX llamados por Marx y Engels «socialistas utópicos»– hay ya en las declaraciones de algunos de los más conocidos protagonistas del mayo-junio francés de 1968.¹ Declaraciones que, sin entrar en el análisis concreto de aquellos elementos de la doctrina fourierista que, según estos portavoces habría que reivindicar en la actualidad, sitúan muy en primer plano la necesidad de oponer un proyecto global de nueva sociedad ante la falta de futuro constatada no solo en la ideología burguesa oficial, dominante en el capitalismo maduro o capitalismo monopolista de Estado, sino también en los programas de las organizaciones políticas tradicionalmente mayoritarias de la clase obrera. Sería excesivo, sin embargo, atribuir a los dirigentes estudiantiles del 68 la paternidad exclusiva de la argumentación que sirve de base a esas declaraciones. Se trata, por el contrario, de una argumentación ampliamente difundida durante los años sesenta en los medios intelectuales del occidente capitalista y que echa sus raíces en una triple observación:

1. La crisis general de la ideología burguesa en los países de capitalismo avanzado² es ya un hecho, como lo revela la posición meramente defensiva de la clase dominante en estos países ante los

¹ Nota de edición: Véase Francisco Fernández Buey, «Tres pistas para intentar entender Mayo del 68», *Sinpermiso*, 11 de mayo de 2008, disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/tres-pistas-para-intentar-entender-mayo-del-68>. Igualmente, Francisco Fernández Buey, *Por una Universidad democrática*, Vilassar de Mar, El Viejo Topo, 2009.

² Nota de edición: países con mercado desarrollo capitalista.



proyectos de cambio en todos los órdenes de la base material y de las principales sobreestructuras institucionales de la misma; esa posición defensiva solo se manifestaría ofensivamente por medio de la extensión del militarismo (carrera armamentista), de los controles policíacos (constante aumento numérico de las fuerzas de policía y progresivo perfeccionamiento técnico del armamento represivo puesto a su disposición), de las medidas restrictivas introducidas en el parlamentarismo (tendencia al presidencialismo) y, finalmente, por medio de la demagógica afirmación de supuestas libertades que opera como palanca para la “integración” de las clases sociales oprimidas y disparadero de actividades adormecedoramente consumistas. Todo lo cual no deja lugar para el desarrollo de la imaginación creadora, la voluntad humana y los auténticos valores morales del hombre.

2. Pero a esa ausencia de proyecto para el futuro –se observa también en la misma argumentación– el actual movimiento socialista de los países capitalistas avanzados no parece oponer más que un inmediato marco de reformas de mayor o menor amplitud (aunque siempre tímidas y no negadoras globalmente del «sistema») cuya implantación gradualista prolongaría desmesuradamente la etapa histórica de la transición y alejaría a las brumas de un porvenir impalpable el momento de la revolución verdaderamente liberadora, el momento del fin de la explotación del hombre por el hombre, de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y del fin del reino de la necesidad. Esa prolongación y ese alejamiento admitidos como programa de actuación serían, por otra parte, un síntoma de debilidad y de crisis en un movimiento que, al mismo tiempo, y contradictoriamente, afirma la suficiente maduración de la contradicción básica de la formación económico-social capitalista.
3. A todo lo cual habría que unir la ausencia de un proyecto global, en el sentido socialista, en aquellos países en los cuales con más o menos profundidad se ha consumado la abolición de la propiedad privada de los principales medios de producción. Pues, en efecto, el nuevo ordenamiento social arduamente conquistado en esos países, después del período de transición «muy provechoso moralmente» que preveía Engels en 1891³ y que sirvió de bandera para importantes contingentes revolucionarios hasta los años cincuenta del presente siglo, no parece constituir ya un ejemplo a seguir en las condiciones actuales teniendo

³ Friedrich Engels, Introducción al folleto de Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*, edición castellana por Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 20.

en cuenta la pérdida, patente en esos países no-capitalistas, de valores elementales de la moral socialista (como el internacionalismo proletario)⁴ y la implantación y difusión en la mayoría de ellos de unos criterios «desarrollistas» análogos a los de los países capitalistas, criterios que solo pueden conducir a la aparición de un nuevo individualismo.

De esas observaciones se desprende, obviamente, la conclusión aludida de una alternativa global de sociedad de nuevo tipo y, por tanto, la necesidad de empezar de nuevo el movimiento, en un sentido auténticamente socialista, por la liberación de las clases sociales dominadas. Pero nunca se empieza totalmente de nuevo. Y de ahí las afirmaciones programáticas de vuelta a los principios teóricos del siglo XIX revolucionario o, a lo sumo, a la práctica del movimiento revolucionario de los años veinte del presente siglo: la vuelta a Marx, predominantemente al Marx de la «Liga de los Comunistas», la vuelta a la problemática de los consejos obreros de la izquierda de la III Internacional o, con mayor radicalismo histórico, la vuelta a los clásicos del «socialismo utópico» y particularmente a Fourier.⁵

Ese volver a las fuentes clásicas del socialismo, saltando en muchos casos por encima de la distinción hecha ya tradicional entre un «socialismo utópico» y un «socialismo científico», no es siempre consciente y suele ocurrir que en su plasmación teórica se mezclen elementos programáticos procedentes de diversas corrientes del socialismo premarxista propiamente dicho. Es una vuelta a los orígenes que por la desintegración que representa en cuanto a la afirmación de un cuerpo teórico de conducta unitario recuerda el radicalismo voluntarista y en ocasiones místico con que las órdenes religiosas en los albores de la edad moderna exigían la recuperación de los principios del cristianismo primitivo. Tampoco es casualidad, por lo demás, que a ese movimiento generalizado se sumen también las comunidades cristianas arraigadas en la base del llamado «pueblo de dios» y vuelvan a reivindicar ese regreso recogiendo y mezclando, también ellas, elementos que no proceden propiamente de la tradición cristiana y con los cuales tratan de dar cuenta a su manera de fenómenos sociales que, ya sea por la creciente internacionalización de las fuerzas productivas y el consiguiente predominio

⁴ Nota de edición: el autor, como su amigo y compañero Manuel Sacristán, fueron fuertemente críticos de la invasión de Praga por las tropas del Pacto de Varsovia en 1968. Hay textos inéditos del autor al respecto depositados en la Biblioteca Central de la UPF.

⁵ Aunque los proyectos de alternativa global y la primacía dada a la inspiración teórica de esos distintos fundamentos históricos varía considerablemente según la procedencia política de sus defensores, e incluso de acuerdo con las particulares tradiciones revolucionarias de cada país, el núcleo argumentativo enraizado en las tres observaciones citadas ofrece escasas diferencias.

monopolista o simplemente por el decidido propósito de no perder el carro de la historia, las afectan directamente.

La negación consciente o no de la distinción entre un «socialismo utópico» y un «socialismo científico» así como la confusionaria amalgama de los elementos teóricos más diversos tienen su raíz en el hecho de que frecuentemente la práctica y la realidad de ese mismo «socialismo científico» ha ido rechazando no solo (y justamente) los elementos negativos de la utopía –señalados ya con adecuada precisión, como veremos, por Marx y Engels–, sino también (erróneamente) el elemento positivo de la misma que es precisamente la afirmación de esa totalidad, de esa globalidad alternativa, con lo cual se pasaba no ya de la utopía a la ciencia, sino de la ciencia al cientificismo,⁶ al positivismo reformista y al positivismo más o menos directamente socialdemócrata.

En esas condiciones, frente a un socialismo supuestamente «científico» que enunciaba detalladamente las garantías mínimas de los trabajadores eludiendo afirmar los principios generales que hablan del fin de la explotación del hombre por el hombre y de la abolición de la división capitalista del trabajo, la utopía, incluso la utopía confusa y negativa, aparecía –particularmente en 1968– como un antídoto o, para decirlo con la paráfrasis de una expresión ya célebre en el movimiento socialista, como el necesario castigo a los errores del reformismo y del tacticismo corto de vista. Pero la recuperación de Charles Fourier en los últimos tiempos, precisamente por su amplitud y complejidad, no deja de ser autocontradictoria y lleva en sí misma también elementos disgregadores. En efecto, se han querido ver reminiscencias del fourierismo en movimientos y actitudes tan diversos como los inicios del «Movimiento 22 de Marzo», base de la agitación estudiantil en mayo del 68, o en algunas afirmaciones deliberadamente ambiguas de la Internacional Situacionista⁷ en el sentido de que hay que ir creando ya hoy en la práctica las condiciones objetivas para la emancipación individual; se han visto reminiscencias del falansterismo fourierista en las menos ingenuas y asépticas declaraciones del movimiento *hippy* empeñado en la creación de una contrasociedad y una contracultura internas a la sociedad capitalista, o en los proyectos de los *kabauters* holandeses comprometidos en la lucha contra la violencia, el militarismo, el despilfarro y la contaminación

⁶ Nota de edición: para su crítica al cientificismo, Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo científico. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe*, PPU, Barcelona, 1984 (su tesis doctoral) y *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991.

⁷ Nota de edición: véase Francisco Fernández Buey, «Situacionistas y mayo francés del sesentay ocho», en *Por una Universidad democrática*, op. cit., pp. 73-92.

del medio ambiente, o incluso en la incipiente tendencia de círculos minoritarios de intelectuales y científicos norteamericanos que se agrupan en comunas con la intención de demostrar la posibilidad de existencia ya hoy de una agricultura y una industria básicas no contaminantes y, por tanto, libres de «uno de los peores males de la civilización».⁸ Se intenta ver, en suma, una vuelta a Fourier o al menos la huella del fourierismo en todas aquellas comunas, organizaciones comunitarias o falansterios que van haciéndose y deshaciéndose constantemente en los principales países capitalistas occidentales por obra y gracia de grupos casi siempre procedentes de los nuevos estratos sociales de asalariados salidos de las universidades. Pero lo cierto es –y esto aparece como un hecho que incluso los más acérrimos partidarios de la vuelta al fourierismo han de reconocer– que muchos de esos grupos ni siquiera han oído hablar de Fourier y, desde luego, muy pocos son los integrantes de los mismos que conocen las principales obras del más importante de los «socialistas utópicos».⁹ Lo cual es una razón más en favor de la tesis de que lo decisivo, por tanto, no es el florecimiento del falansterismo fourierista explícito, sino más bien el hecho de que *las transformaciones ocurridas en las formaciones económico sociales capitalistas desde la Segunda Guerra Mundial constituyen un elemento básico, una base material, que impulsa el renacimiento de la utopía en esos estratos sociales a los cuales nos hemos referido.*

En cuanto a la recuperación explícita de la doctrina fourierista en la actualidad hay que distinguir al menos tres corrientes bien definidas, dejando aparte los restos –que todavía existen en Francia– de un fourierismo clásico seguramente anclado en el recuerdo del pasado o en una tarea filológica más o menos ardua.

Una primera corriente trata de integrar la dimensión utópica de Fourier en la teoría revolucionaria marxista reconociendo al mismo tiempo la inaplicabilidad de las ideas fourieristas acerca de los medios de transformación de la sociedad civilizada o sociedad burguesa. Esta corriente la integran precisamente elementos que forjaron sus primeras armas en el mayo-junio francés de 1968 y que siguen convencidos de la necesidad de una transformación revolucionaria de la sociedad en que viven, puesto que, contra lo que puedan pensar algunos inveteradamente escépi-

⁸ Nota de edición: Fernández Buey fue uno de los primeros autores marxistas-comunistas atentos y sensibles a los informes del Club de Roma y a las problemáticas ecologistas. Pocos años después, junto a Manuel Sacristán, Antoni Domènech, Víctor Ríos, Eduard Rodríguez Farré y otros amigos, formaría parte del CANC (Comité Antinuclear de Cataluña).

⁹ Véase por ejemplo los datos que proporciona al respecto Dominique Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, París, 1970 (trad. cast. con el título de *Los socialistas utópicos*, Anagrama, Barcelona, 1973).

ticos entre nosotros,¹⁰ no todos los que lucharon en las barricadas de París en aquellas fechas se han convertido en honorables padres de familia burguesa cuya única función actual consistiría en verse negados por los hijos que engendraron material o espiritualmente.¹¹ Si es cierto que la revolución, cuando fracasa, destruye algunos más de sus hijos que la cifra que se podrá conceder para que fuese verdad la conocida máxima al respecto, que el «espíritu del 68» alienta hoy en gran parte de los documentos de la izquierda revolucionaria europea y no solo – ni quizá principalmente, porque el trasvase de ideas, actitudes y tácticas entre los elementos revolucionarios suele ser muy fluido– en los de aquellos que fueron protagonistas principales de los acontecimientos.

En cualquier caso, esta corriente ha sabido asumir una doble lección: la lección histórica que nos habla del fracaso de los intentos de construcción de una comunidad socialista a partir de los falansterios,¹² fracaso que era ya patente en 1848 y que no muchos años más tarde quedaría definitivamente superado por la actividad de la I Internacional; y la lección derivada de la experiencia personal de los integrantes de esta corriente en el enfrentamiento con los diversos aparatos –básicos y sobreestructurales– del Estado capitalista, lección esta última que trata de la necesidad de la organización y de la creación de los instrumentos adecuados para hacer frente a aquellos. Fourier es, pues, para estos, sobre todo, el crítico de la civilización burguesa en un momento en que parece que todo tenga que iniciarse de nuevo, y particularmente la crítica misma de la sociedad actual; y es también el profeta del trabajo agradable que, sin embargo, esperaba ingenuamente alcanzar esa meta sin transformación revolucionaria ni abolición de la propiedad privada de los medios de producción.

La segunda corriente, en cambio, no cree en la posibilidad de transformaciones revolucionarias, o bien, si emplea el término “revolución”, da a este un sentido meramente metafórico, o bien, más sencillamente, no desea la revolución. Repre-

¹⁰ Como Joan Fuster, véase *Tele/eXpres*, 22 de octubre de 1973.

¹¹ Nota de edición: contra lecturas generalizadas, será esta una idea en la que insistirá Francisco Fernández Buey a lo largo de los años. No todos los rebeldes, contestatarios o revolucionarios de Mayo del 68 se transformaron, con el transcurrir del tiempo, en variantes de Joschka Fischer, anunciado las bondades del último modelo de la Mercedes Benz.

¹² Nota de edición: «El falansterio o falange es la comunidad de producción, consumo y residencia teorizada por... Fourier como base de su sistema social igualitarista. Eran de carácter agrícola y estaban formados por grupos de 1.620 personas. En estas comunidades la competitividad económica era abolida y no había salarios ni propiedad privada. Se fundaban en la idea de que cada individuo trabajaría de acuerdo con sus pasiones y no existiría un concepto abstracto y artificial de propiedad, privada o común. Todos los individuos participarían de la propiedad de la tierra y los medios de producción». (Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Falans-terio> consulta 2 de octubre de 2019).

senta la consciencia ingenua para la cual es posible evolucionar a partir del ejemplo, a partir de la creación de pequeñas comunidades ejemplares, predominantemente agrícolas, que –en los casos más optimistas– llevarían en sí el germen de la nueva sociedad global a extenderse por todo el mundo, hoy en manos del autoritarismo y la represión, o –en los casos más pesimistas– serían formas de liberación individual, familiar o de reducidos grupos convencidos de la imposibilidad de ir más allá. Estos últimos, faltos del casi insultante optimismo del propio Fourier con respecto a la sociedad del futuro parecen pensar que las consciencias no están todavía lo suficientemente maduras para el cambio y que, por tanto, es más saludable optar por una alternativa individualista, sí, pero agradable, frente a la realidad también individualista pero groseramente competitiva y alienantemente deformadora que ofrece el mundo actual. Constituyen, en suma, la minoría del “sí, pero”, de la pequeña burguesía urbana tradicional.

Unos y otros, los que piensan en la extensión globalizadora de la comunidad ejemplar y los que renuncian a dicha extensión, parecen haber decidido saltar aquella fase inmediatamente posterior a la sociedad civilizada o sociedad burguesa que garantizaría a todos el derecho al trabajo –fase de la que habló extensa y detalladamente Fourier¹³ para pasar directamente a la fase posterior de la liberación sexual y particularmente de la liberación de la mujer. Expresión, seguramente paradigmática, de esa corriente fourierista sería la fugaz comunidad *Togetherness*, establecida en 1969 al sur de San Francisco y en la que sin duda se dieron cita en confusa amalgama con los principios fourieristas elementos teóricos tomados de Freud, de Gandhi y del pacifismo tradicional norteamericano.¹⁴

Finalmente, una tercera corriente del fourierismo actual –sin duda la más pródiga en publicaciones por su vinculación al negocio editorial basado en alimentar las modas del momento– parece haberse desprendido alegremente de las tres cuartas partes de la obra de Fourier para poner en primer plano, como elemento central de la misma, la crítica del filósofo de Besançon al carácter hipócrita y deformador de las relaciones sexuales en la civilización (= sociedad burguesa). Factor determinante para la aparición y florecimiento de esta última corriente ha sido el descubrimiento y publicación en 1967 por Simone Debout de un texto inédito de

¹³ Véase con esta misma edición, pp. 77-78, 104 y 138.

¹⁴ Nota de edición: Dominique Desanti, 1970, *op. cit.*, trad. cast., pp. 9-11 (Los hippies en favor de Fourier). [Véase Francisco Fernández Buey, «La filosofía de la paz en la historia», Francisco Fernández Buey, Jordi Mir García y Enric Prat (eds.), *Filosofía de la paz*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 9-34].

Fourier conocido ahora con el título de *Nouveau Monde Amoureux*¹⁵ y en el que su autor, refiriéndose extensamente a la «falsedad de los amores civilizados», da prueba una vez más de aquel «sarcasmo que hace mella»¹⁶ al analizar particularmente la situación esclavizada de la mujer en la sociedad civil y el papel contra-productivo, desencadenador de alteraciones, de la represión de las pasiones.

Lo característico de esta corriente no es, sin embargo, la revalorización de esa crítica fourierista y de la alternativa de una «armonía pasional» que ponga fin a la explotación milenaria de la mujer por el hombre —aspecto de las relaciones sociales ciertamente no siempre bien entendido en la prácticas por la tradición socialista—, sino la difusión de una interpretación de Fourier que trata de cortar todo nexo entre este y el movimiento socialista posterior para presentarlo sobre todo como un escritor profundamente emparentado con Sade, Nietzsche y Freud o a lo sumo para ponerlo en relación teórica con el freudomarxismo. Esa operación, en este caso, tiene mucho que ver con el renacimiento contemporáneo del «asalto a la razón» que tantas veces se ha referido críticamente Georg Lukács y que enlaza ahora —al repetirse, casi siempre como farsa inconsistente— con el reverdecimiento de un antirracionalismo de matiz sobrerrealista.

En esa corriente, uno de cuyos representantes principales es Klossowski, no podía faltar el característico ingrediente (también señalado por Lukács en el contexto de su crítica del irracionalismo alemán desde Schelling a los años cincuenta del presente siglo) del ataque al socialismo y más particularmente al marxismo como si el pesado fardo de los errores atribuidos al mismo por las ideologías conservadoras de los últimos cien años hubiera que añadir ahora el de no haberse ocupado suficientemente de fenómenos tales como el lesbianismo en la sociedad burguesa. Ese ataque, por lo demás, suele hacerse con la más absoluta despreocupación tanto por los textos del autor «recuperado» como por los textos de los autores criticados, lo cual no deja de contrastar con la preocupación lingüística y la vocación literaria formalista que opera como importante componente intelectual de esta corriente conservadora.

Por lo que hace a los textos de los clásicos del marxismo con respecto a Fourier y concretamente sobre la concepción fourierista del amor, la simple lectura de los

¹⁵ Charles Fourier, «Le nouveau monde amoureux», en *La théorie des quatre mouvements*, Pauvert, París, 1967 (edición al cuidado de Simone Debout. Ruedo Ibérico anuncia su traducción al castellano).

¹⁶ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (trad. cast. de Manuel Sacristán), Grijalbo, México, 1964, p. 256.

mismos debería haber evitado el que se eligiera como caballo de batalla para el ataque a la razón dialéctica un vehículo tan endeble. En efecto, ya en *La ideología alemana*, polemizando en torno a Fourier con K. Grün –uno de los «socialistas verdaderos»–, Engels denunciaba la «facilidad» con que Grün podía criticar el modo como Fourier trata el tema del amor «aplicando a su crítica de las relaciones amorosas actuales el rasero de las fantasías en que Fourier se representa la concepción del amor libre», porque, como buen filisteo alemán, eso es lo único que Grün puede tomarse en serio de la obra de Fourier. En esa denuncia, unas líneas más adelante, el propio Engels explicitaba ya la crítica a una interpretación de Fourier que no tenga en cuenta el conjunto de su obra, que pierda el sentido socialista de la crítica de la civilización y que olvide la relación existente entre la transformación de la producción, es decir, de las relaciones sociales de producción y la abolición de las formas esclavizadoras de las relaciones sexuales en la sociedad burguesa:

Por lo demás, a propósito del amor revela el señor Grün cuán poco ha aprendido de la crítica de Fourier, como auténtico literato de la joven Alemania. A su modo de ver, es indiferente que se parta de la abolición del matrimonio o de la abolición de la propiedad privada, ya que lo uno llevará consigo necesariamente lo otro. Pero empeñarse en partir de otra abolición del matrimonio que no sea la que ya hoy se da prácticamente en el seno de la sociedad burguesa, es dejarse llevar de la fantasía puramente literaria. *En Fourier, de haberlo estudiado, habría visto que el punto de partida es siempre la transformación de la producción.*¹⁷

Como prueba de la exactitud de la interpretación engelsiana, es decir, sobre la primacía temporal concedida por Fourier a la transformación de la producción característica del momento histórico definido como “civilización” –y, por tanto, en contra no solo de la versión de K. Grün, sino también contra la deformación y tergiversación de los textos de Fourier por parte de estos críticos que, para decirlo con la expresión de Engels, ven la esencia del hombre en el lóbulo de la oreja– pueden aducirse numerosos textos del propio Fourier relativos tanto el período intermedio que ha dado en llamarse *garantismo* (garantía de la mejora de la suerte de los asalariados y garantía de la mejora de la suerte de las mujeres) como al momento superior de la armonía o del orden combinado. Textos que hablan de la abolición de los monopolios mercantiles, de la liquidación del industrialismo y de la ordena-

¹⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana* (trad. de Wenceslao Roces), Grijalbo-EPU, Barcelona, 1970, pp. 619-622.

ción especializada de los trabajos agrícolas como condiciones para poner fin a los males sociales y establecer las verdaderas liberales. Ahora bien, una cosa es la primacía temporal, el punto de partida de la transformación de las relaciones sociales y otra el criterio, el principio general, por el que hay que medir el progreso principalmente en esa fase intermedia anterior a la armonía. También en este punto Charles Fourier es suficientemente explícito:

El cambio producido en una época histórica puede siempre determinarse por el progreso de la mujer hacia la libertad, porque en ninguna parte es más evidente la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad que en la relación de la mujer con el hombre, del débil con el fuerte. *El grado de emancipación femenina es la medida natural de la emancipación general.*¹⁸

Ese criterio definitorio del grado de la emancipación general de la sociedad a partir de la liberación de la mujer de la opresión que sufre en la sociedad burguesa constituye igualmente un tema varias veces abordado por Marx y Engels desde los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y *La Sagrada Familia* hasta el reconocimiento abierto hecho por Engels de la paternidad fourierista de esa verdad revolucionaria (y el hecho de que al final Engels utilice exactamente las mismas palabras que Fourier es significativo):

[...] Aún mejor es su [de Fourier] crítica del ordenamiento burgués de las relaciones entre los sexos y de la posición de la mujer en la sociedad burguesa. Él [Fourier] ha sido el primero en decir que en cualquier sociedad el grado de emancipación de la mujer es el criterio natural de la emancipación general¹⁹

Parece importante, sin embargo, detenerse un momento aún en la caracterización de las tendencias actuales recuperadoras del fourierismo para subrayar, en primer lugar, que las diferencias notables entre las mismas tienen una base objetiva en la asistematicidad de la obra de Fourier, en la constante ironía que recorre todos sus escritos y en el persistente trastocamiento del lenguaje mediante la abusiva utilización de neologismos que, por otra parte, denotan el ingenio de su autor. En cuanto a las diferencias ideológicas de esas mismas tendencias –que van desde la afirmación de la necesidad de la revolución socialista hasta la negación de toda actividad

¹⁸ Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, en *Oeuvres Complètes*, I., p. 195, citado por G. Lichtheim en *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona, 1970.

¹⁹ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., pp. 256.

política explícita–, tampoco pueden extrañar demasiado si se tiene en cuenta que ya en vida del propio Charles Fourier sus adeptos se dividieron rápidamente entre una derecha moderada, teorizadora y metafísica, encabezada por Claude Just Mui-ron, una izquierda social-reformista con inclinaciones políticas dirigida por Víctor Considerant y centrada alrededor de la «*Démocratie pacifique*», estos últimos fourieristas ortodoxos, de los que Marx diría ya en 1846 que «a pesar de su ortodoxia son exactamente los antípodas de Fourier, es decir, doctrinarios burgueses».²⁰

Tal vez es casualidad, por lo demás, que la extrema derecha del fourierismo actual empeñada en empujarse el contenido social de la obra de Fourier desde posiciones metafísicamente globalizadoras de la atracción apasionada y de los derechos de la sinrazón en la historia²¹ coincida formalmente con la socialdemocracia

²⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 53-54.

²¹ De la sobrevaloración por Simone Debout del inédito de Fourier sobre el nuevo mundo amoroso participan la casi totalidad de los últimos trabajos sobre Fourier publicados en castellano, así como las antologías recientes. La insistencia de Dominique Desanti (véase obra citada) en la importancia del «nuevo mundo amoroso» y en la ocultación del texto por «los pudibundos discípulos de Fourier» es casi obsesiva y, desde luego, tediosamente repetitiva (véase pp. 9, 179, 190, 197, 236-37, 267, 270, etc., de la ed. cast. citada); por el contrario, a las ideas sociales de Fourier se dedican apenas cuatro páginas (de un libro de 424); por lo demás, la reivindicación del «predominio de la sinrazón en la historia» lleva a la autora a afirmaciones del tipo siguiente: «No obstante, aun cuando [Marx] intentó arrebatarnos [a los socialistas utópicos] de sus discípulos, adoptó muchos de sus puntos de vista» (p. 6); o «La vasta, minuciosa y omnicompreensiva trama del marxismo... lo sofoca todo» (p. 7). Ese es también, en líneas generales, el punto de vista adoptado por Eduardo Subirats y Menene Gras en el prólogo a la selección de textos de Charles Fourier publicado por Taurus, Madrid, 1973, con el título *La armonía pasional del nuevo mundo*. En este caso, la reivindicación de la sinrazón en la historia y la afirmación de la «ruptura libidinal del proceso histórico» permite a los autores llegar a conclusiones tajantes como la siguiente: «Marx destruyó la crítica de la civilización de Fourier a la esfera de la utopía, de las esperanzas piadosas, pero irrealizables, no sólo porque ignorara el ardid de la razón, sino peor aún, porque proclamara el derecho de la sinrazón a la historia» (op. cit., p. 12). Lo cierto es que tanto Marx como (particularmente) Engels apreciaron de manera muy positiva la obra de Fourier; prueba de ello, como veremos más adelante, son las páginas dedicadas al socialismo crítico-utópico en el *Manifiesto*. Pero ya antes de 1847-1848 son numerosos los pasajes de las obras de Marx y Engels en los que se citan elogiosamente determinados aspectos de la doctrina fourierista. A título de ejemplo, pueden verse los siguientes pasos: 1. *Ideología Alemana*, op. cit., pp. 497 (defensa de Fourier contra Stirner), 553-554 (acerca del «espíritu realmente poético» que anima el sistema de Fourier), 619 («la parte crítica de la obra de Fourier es la más importante de todas»), 622 («las manifestaciones de Fourier acerca de la educación... son, con mucho, lo mejor que existe en su género y en ellas se contienen las observaciones más geniales»), 623 («la formidable concepción que de los hombres se forma Fourier...»). 2. Carta de Engels a Marx con fecha 7 de marzo de 1845: «Aquí tenemos la intención de traducir a Fourier y en general, si es posible, publicar una Biblioteca de los excelentes escritores socialistas extranjeros. *Fourier sería el mejor para empezar...*». (subrayado mío, FFB); diez días más tarde, en otra carta a Marx (17 marzo 1845), Engels insiste en la importancia de traducir a Fourier al alemán en nombre de «la eficacia práctica» y empezando «por aquellos textos que están más próximos a nuestros principios... en definitiva, las mejores cosas de Fourier, de Owen, de los saintsimonianos, etc.». Por su parte, K. Marx escribe a Pawel Wassilievich Annenkow con fecha 28 de diciembre de 1846: «...Pero ¿no se está haciendo el señor Proudhon unas ilusiones notables cuando contrapone su sentimentalismo pequeño-burgués -me refiero a sus letanías sobre la vida doméstica, el amor conyugal y todas esas trivialidades- al sentimentalismo socialista, el cual –por ejemplo en el caso de Fourier– es mucho más profundo que las pretenciosas vulgaridades de nuestro buen Proudhon?».

Después de 1848 el Marx maduro alude explícitamente a Charles Fourier en diferentes momentos y particularmente en los *Grundrisse* (para poner de manifiesto el carácter ingenuo de la concepción fourierista del «travail attractif» como mera diversión; pero también para resaltar el mérito de Fourier por «haber pronunciado la abolición no ya de la distribución, sino del mismo modo de producción en forma superior»); en la carta a

reformista, tibiamente humanista, de ascendencia marxista, en conceder prioridad absoluta en un caso a los escritos inéditos de Fourier sobre el amor y en el otro a los también inéditos del joven Marx en los que empieza a esbozarse el socialismo científico, despreciando olímpicamente el conjunto de la obra de ambos.²² Lo cual constituye una razón más para tratar de establecer con precisión el nexo Fourier-Marx-Engels y sobre todo la posición de estos últimos con respecto a la utopía.

Pero antes de entrar en esa cuestión tiene particular interés contestar a una pregunta que puede brotar muy espontáneamente: ¿por qué en este momento de recuperación del socialismo premarxista se insiste particularmente en la vuelta a Charles Fourier y no en la vuelta a Cabet o a Owen? Para alguna de las tendencias del fourierismo actual la respuesta a esta pregunta es obvia: por el interés formal de la obra de Fourier desde el punto de vista lingüístico, o bien porque algunos de

Ludwig Kugelmann del 9 de octubre de 1866 (donde, nuevamente criticando a Proudhon, se ve en el sistema fourierista «el barrunto y la expresión fantásticas de un mundo nuevo»); en *El Capital*, I (para recoger la crítica de Fourier a la explotación de las mujeres y los niños durante el proceso de acumulación de capital, o para resaltar la calificación fourierista de las fábricas como «presidios atenuados»); y en la *Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía* (utilizando la frase de Fourier «amis du commerce» al analizar la teoría del precio de coste elaborada por Smith). En esos años –y hasta 1884– el interés de Engels por Fourier parece haberse acentuado a juzgar por distintos pasajes del *Anti-Dühring* en los que se habla de la agudeza y profundidad de la crítica fourierista de la situación social existente (*op. cit.*, p. 256), de la importancia de Fourier como satírico, «uno de los más grandes de todos los tiempos» (*ibidem*), de su «crítica del ordenamiento burgués de las relaciones entre los sexos» (*ibidem*), del descubrimiento por Fourier del «círculo vicioso» del modo de producción capitalista (*op. cit.*, p. 271), de la descripción fourierista de la primera crisis de sobreproducción (*op. cit.*, p. 273) o de la importancia de la reducción de la jornada de trabajo para que éste «recupere el atractivo perdido por la división» (*op. cit.*, p. 290). De la importancia concedida por Engels a la obra de Fourier dan fe igualmente varios textos de 1884, sobre todo la nota final al *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*: «Tuve intención de valerme de la brillante crítica de la civilización que se encuentra esparcida en las obras de Charles Fourier, para compararla con la de Morgan y con la mía propia. Por desgracia no he tenido tiempo para eso. Haré notar sencillamente que Fourier consideraba ya la monogamia y la propiedad territorial como las instituciones características de la civilización, a la cual llama una guerra de los ricos contra los pobres. También se encuentra ya en él esta idea profunda de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos, las «familias incoherentes» son las unidades económicas» (trad. cast. de J.L.P., Equipo Editorial, San Sebastián, 1968, p. 169). En relación con el mismo tema, Engels escribía el 26 de abril de 1884 a Karl Kautsky: «He aquí otro punto capital: tengo que mostrar lo genialmente que Fourier se ha anticipado en tantas cosas a Morgan. Gracias a Morgan aparece finalmente la crítica de la civilización por Fourier en toda su genialidad». Característico –y significativo– del aprecio de Engels por la obra de Fourier (y de los utópicos en general) es el siguiente esquema de estudios para iniciarse en la economía y el socialismo, propuesto en carta a Heinrich von Vollmar de fecha 13 de agosto de 1884: «En estas circunstancias [de dominio burgués en la enseñanza de la economía] no soy capaz de apreciar ninguna diferencia decisiva entre las varias universidades. La mayor parte de la educación se tendrá que hacer mediante un aplicado estudio propio de la economía clásica, desde los fisiócratas y Smith hasta Ricardo y su escuela, así como de los utópicos Saint-Simon, Fourier y Owen, y, finalmente, de Marx, sin dejar de aplicar constantemente el juicio propio...». En cuanto a la concepción fourierista de la historia y la pretendida «ruptura libidinal» incompatible, según el fourierismo de moda, con el marxismo, véase F. Engels, *Anti-Dühring*, *op.cit.*, pp. 256-257): «Pero lo más grande de Fourier es su concepción de la historia de la sociedad. Fourier maneja la dialéctica con la misma maestría que su contemporáneo Hegel». (Debo a Manuel Sacristán buena parte de la información acerca de las opiniones de Marx y Engels sobre Fourier, así como la traducción de los pasajes relativos de Fourier en la correspondencia de aquéllos con terceras personas).

²² Esta coincidencia es más que formal en algunas corrientes del freudomarxismo contemporáneo.

los aspectos particulares de la doctrina fourierista permiten enlazar con la actual preocupación por los problemas de la permisibilidad represiva, con la búsqueda de una solución no-política de alienaciones apremiantes en la llamada era de la tecnología, o bien por el también pasional deseo de repetir la históricamente fracasada utopía fourierista de los falansterios en unas condiciones nuevas que no permitirían esperar a la transformación de la producción de que hablaba Engels en el texto antes citado. En definitiva, por esa complejidad llena de matices poéticos, que no tienen Cabet ni Owen, y que ha dado a George Lichtheim –nada predispuesto a excesos verbalistas– pie para observar inteligentemente que «lo embarazoso de Fourier es que resulta casi demasiado interesante».²³

Desde una perspectiva más general que la de esas tendencias y que se enfrente con el conjunto de la obra de Fourier sin perder su principal aspecto social, la respuesta a la pregunta ¿por qué Fourier, y no Owen o Cabet? puede articularse en varios apartados.

En primer lugar, porque por encima del detallismo fantasioso acerca de los metros cuadrados que debe ocupar un falansterio o por debajo de los interminables cálculos matemáticos para «cuadrar» todos los complicados aspectos de las casi infinitas fases de evolución o involución de la sociedad, late en Fourier, efectivamente, un espíritu poético que diferencia su sistema de los sistemas de Owen y de Cabet, los cuales «carecen de toda fantasía y sólo revelan un cálculo comercial o el apego jurídico-taimado a las ideas de la clase a la que se trataba de modelar».²⁴ Un espíritu poético que es al mismo tiempo un afilado espíritu crítico.

Y aquí reside la segunda razón –la más importante– del interés actual de Fourier. En efecto, la crítica de las diferentes fases por las cuales ha pasado la «civilización» se presenta unas veces pretenciosamente como generalización al campo de las ideas sociales de las leyes newtonianas sobre el movimiento físico, otras veces como jactancioso invento del autor que habría encontrado el mágico modo de abrir los ojos de la consciencia de la humanidad civilizada, otras como irónica plasmación de los designios ignorados de la divinidad, plasmación mediante la cual Fourier se escandaliza de que la falta de sentido común no haya hecho posible hasta entonces conocer las líneas centrales de la marcha de la historia.

²³ George Lichtheim, *op.cit.*, p. 36. Las escasas páginas dedicadas por Lichtheim a Fourier (36-44 de la traducción castellana de Carlos Piera) constituyen un condensado ejemplo de documentación y buena interpretación. Interesante es, además, la sugerencia de Lichtheim sobre el romanticismo de Fourier.

²⁴ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *op.cit.*, p. 53.

Pero lo importante es que siempre hay en ella, en la sátira social fourierista del mundo civilizado, apuntes, observaciones o previsiones que habrían de ser recogidos y radicalmente afirmados por el pensamiento socialista posterior, tanto desde el punto de vista historiográfico como desde el punto de vista de la «anatomía de la sociedad» presente. Así, la dilucidación del papel desempeñado por la explotación colonial en la formación del moderno mecanismo comercial que está en la base de la acumulación originaria capitalista:

Las colonias heterózonas [en una zona diferente de la metrópoli] constituyen el germen de la política comercial. Dado que ocasionan monopolios lucrativos, el país que los posee puede fundar su superioridad, no en el éxito de las armas, sino en la influencia de una riqueza colonial con la que se compran las naciones pobres y belicosas.

O el reconocimiento de que un factor económico nuevo e importante, como es el comercio con las colonias, afecta no solo al sistema productivo de los Estados beneficiarios, sino incluso a la totalidad de las relaciones sociales en el mismo:

Un orden de cosas de este tipo cambia completamente el sentido de la política, y un sistema, que era directo y agrícola en las primera y segunda fases, se torna indirecto y mercantil en la tercera fase. Desde ese momento todas las relaciones sociales se resienten en mayor o menor grado de esta revolución y toda la civilización toma un nuevo color.

O también la caracterización de ese momento de predominio mercantil, esto es, de la fase de civilización subsiguiente a la toma del poder político por la burguesía que le ha tocado vivir a Fourier, con unos términos que algunos años más tarde seguirán resonando en la apreciación que en el *Manifiesto Comunista* se da acerca del sistema de valores morales predominantes en la sociedad burguesa:

En la primera y segunda fases el crimen conserva su carácter de nobleza o ferocidad; la tercera fase se torna desvengonzada, abyecta, se quita la máscara y convierte el vicio en sistema razonado. Este es el carácter moral de los siglos comerciales.²⁵

En efecto, Charles Fourier supo captar tal vez como ningún otro de sus contemporáneos las contradicciones —el «círculo vicioso» para decirlo con su propias pa-

²⁵ Nota de edición: Charles Fourier, *El extravío de la razón*, p. 99, véase comparativamente, Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, edición castellana de Grijalbo, México, 1970 [El autor escribió un prólogo, «Para leer el *Manifiesto Comunista*», fechado en marzo de 1977, para la reedición del clásico marxiano por El Viejo Topo en 2007]; para la importancia de los mercados coloniales, pp. 23-24. para la repercusión de los mismos en relaciones sociales, p. 26; para la «conversión del vicio en sistema razonado», pp. 25 y ss.

labras— de la evolución civilizatoria movida por el industrialismo; supo ver las quimeras científicistas ocultas en el desarrollo de la industria maquinista, la confusión o la anarquía reinantes en la producción capitalista, como elemento central explicativo de las crisis de sobreproducción o “crisis pletóricas”. Frente a las sedicentes ciencias acráticas de la época, tendentes a la sobrevaloración de las consecuencias positivas del progreso comercial e industrial y a la injustificada afirmación del carácter permanente de ese sistema, Fourier opone la agudeza de la crítica que sabe observar cómo la pobreza surge de la misma abundancia, cómo en los países más industrializados del momento la miseria y el hambre de las masas asalariadas coexiste con el lujo y el enriquecimiento de las minorías, cómo por ese mismo proceso el trabajo de los asalariados se va haciendo no solo más repulsivo sino incluso más difícil de encontrar, y sin embargo, cómo, precisamente por ello, por ese círculo vicioso inherente a la industria parcelada o civilizada, se están creando al mismo tiempo las condiciones para su superación, para el tránsito a una situación en la que los derechos de los trabajadores estén garantizados realmente, el trabajo resulte atrayente y la vida comunitaria rompa el individualismo y el vicio como sistema establecido.²⁶

En el propio Fourier, y más precisamente en el cuaderno de 1806 cuya traducción publicamos aquí [Nota del editor: en la colección Hipótesis] con el título de *El extravío de la razón*, hay apuntes que tienden a poner en relación la posibilidad misma del reino de la libertad de la consecución de unas libertades para los asalariados que sean libertades reales, y no la formal afirmación de las mismas que aparece en el lema de la revolución (burguesa) francesa, con el nivel de las riquezas alcanzado en el proceso civilizatorio. Así, por ejemplo, en el texto aludido se dice que la divinidad solamente podía conceder a la razón la capacidad de penetrar en el porvenir en ese momento histórico que se está viviendo: la época en que la razón llega a ser capaz de determinar las leyes de la armonía coincide con la época «en la que los progresos del lujo permiten iniciar y completar rápidamente esta gran obra».²⁷ Dejando aparte la alusión al elemento trascendente —alusión que, por lo demás, no deja de ser irónica como se desprende del contexto—, se puede observar ahí ya la búsqueda del elemento objetivo, de las condiciones económico-sociales, como fundamental factor explicativo de la necesidad de un cambio social en sentido socialista.

²⁶ Véase el desarrollo de esos apuntes en Ch. Fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, incluido en el t. VI de las *Oeuvres Complètes*.

²⁷ *El extravío de la razón*, p. 54.

Pero también es cierto que en la argumentación justificatoria fourierista de la necesidad de la armonía como nuevo momento de la historia en el cual se habrán abolido los males de la civilización hay un factor voluntarista y subjetivista predominante que sobrevalora los datos psicológicos de la consciencia y subestima la correlación de fuerzas sociales en juego. Ese factor aparece con toda evidencia cuando Fourier, en el mismo contexto citado, anuncia la proximidad de la armonía argumentando que el asentamiento de la misma en todo lugar cultivable no exige más de tres años, pues precisamente el hecho de que no haya que esperar más de tres años para vivir en la armonía social es causa suficiente para movilizar en favor de la construcción de los primeros falansterios «incluso al más caduco de los hombres», como si la ilusoria afirmación de la proximidad de lo nuevo hubiera de ser el resorte mágico que abra los ojos de las consciencias y sirva de palanca para la transformación social.

Sin duda, una argumentación de ese tipo basada en el influjo exclusivo de la voluntad tiene mucho que ver con la inexistencia, en el momento histórico en que se formula, de un movimiento generalizado en favor del proyecto social mismo, con la inexistencia, en definitiva, de una clase obrera con consciencia de tal y organizada; el contrargumento que utiliza Fourier para convencer a los escépticos es altamente significativo al respecto:

si nos faltaran treinta años para organizar la armonía universal, ¿cuál sería el hombre maduro que se iba a complacer en procurarla? Cada cual, temiendo no llegar a ese límite, rehusaría trabajar para sus herederos sin la certidumbre del disfrute personal...²⁸

Tales son los términos con que se introduce en la obra de Fourier un problema que es básico para todo proyecto de transformación social: la importancia del elemento subjetivo para la consecución real del cambio, es decir, la función que tiene en ello el grado de identificación del sujeto que ha de operar el cambio social con los objetivos. No es casualidad que precisamente la acentuación del elemento subjetivo en el proyecto de cambio revolucionario se produzca siempre históricamente cuando los movimientos comienzan o en momentos en que las dificultades objetivas para la realización de dicho cambio son más patentes. En efecto, en épocas posteriores a Fourier y particularmente después de la primera Internacional, la acentuación de la importancia del elemento subjetivo, de la significación con-

²⁸ *Ibidem*

cedida a la toma de consciencia de las masas capaces de realizar el cambio, parece siempre anunciar la inminencia de un nuevo movimiento correspondiente a fases históricas en las que las condiciones objetivas –y sobre todo, la suficiente maduración de la contradicción fundamental o del «circulo vicioso» para decirlo con palabras del propio Fourier– se manifestaban alejadas de la posibilidad de un cambio social inmediato o próximo.²⁹ En este sentido, tan «utópico», tan ilusorio, puede ser argumentar al modo de Fourier la proximidad de la realización del proyecto de cambio con objeto de atraer hacia él a los sujetos encargados de realizarlo, como exagerar la potencia de los actores del mismo o la debilidad del enemigo que se opone a la realización.

Lo que ocurre es que en el caso de Fourier, al abordar este importante punto, se llega a la exageración del desprecio de la capacidad de consciencia del sujeto mismo del cambio o a la autocontradicción del autor que se cree por encima de ese mismo sujeto. Ese doble error se ve precisamente en el momento en que Fourier habla de la factibilidad de etapas intermedias entre la civilización y la armonía:

Para consolarnos de este fracaso [de la sociedad armónica], si llegara a producirse, Dios nos ha dado la facultad de descubrir las teorías sociales intermedias entre la armonía y la civilización. Si se fracasa en el cálculo de la armonía, se toma necesariamente la teoría de una de las sociedades intermedias y en este caso el género humano puede disfrutar del encanto de elevarse a un estado social mejor, sin imaginar que todavía existe uno mucho mejor.³⁰

Por debajo de esas afirmaciones late todavía, naturalmente, la concepción del cambio sin contar con la posibilidad de que los propios interesados en este puedan pensar y actuar por su cuenta o «imaginar que existe una situación social mejor»; late todavía el despotismo de la razón del ilustrado que imagina un mundo mejor para sus semejantes sin importarle demasiado la consciencia de los que han de ser agentes efectivos de ese mundo. Además, en las mismas afirmaciones que se hacen con esas palabras hay una autocontradicción, puesto que si el fracaso de la armonía se hubiera producido ya –por las razones que fuera–, ¿cómo el «gé-

²⁹ La diferencia de acento con que Lenin aborda antes y después de la revolución de 1905 la importancia de la toma de consciencia socialdemócrata (= comunista) por parte del proletariado industrial ruso y el papel de la influencia de la teoría en la misma, puede ser un ejemplo –entre otros– significativo de la acentuación de la subjetividad en los programas durante los momentos caracterizados por el surgimiento de un movimiento o la relativa estabilización de las contraposiciones sociales..

³⁰ *El extravío de la razón*, p. 55.

nero humano» o, más exactamente, los afectados humanos que habrán tenido noticia del fracaso de los mejores propósitos pueden dejar de imaginar que existe un estado social mejor que esas sociedades intermedias? Ese elemento intelectualista de la crítica de la civilización existente y el consiguiente menosprecio de la consciencia de las masas que habrán de ser el sujeto de la transformación de la civilización es, muy probablemente, uno de los aspectos atrayentes que, consciente o inconscientemente, encuentra en Fourier el fourierismo contemporáneo salido de los estratos intelectuales de nueva formación en el actual capitalismo monopolista de Estado.³¹ Pero tampoco es el único: la crítica del industrialismo y de las alienaciones que este lleva consigo, en un momento en el que el «progreso» tecnológico lo invade todo y rompe los últimos «velos del sentimentalismo», no podía dejar de hacer atrayente —incluso para el pensamiento socialista que duda ya de si el problema se reduce a una liberación de la técnica de su forma y utilización capitalistas— una cierta vuelta rousseauniana a la naturaleza, matizada en el sentido fourierista de dar primacía esencial a la agricultura comunal sobre la industria. Ante todo, si se tiene en cuenta que, de la misma manera que los hoy partidarios de una vuelta radical a la naturaleza inician esta con algunos productos (por ejemplo, musicológicos) de la técnica contemporánea, tampoco Charles Fourier rechazaba todos y cada uno de los inventos técnicos del industrialismo.

Seguramente la crítica del industrialismo por Fourier —crítica que pone de manifiesto el carácter «odioso» del trabajo en la fase de la civilización por la insuficiencia del salario, la inquietud ante su falta, la injusticia de los amos de los medios de producción, la larga duración y la uniformidad de las funciones del trabajo mismo—³² así como la matizada vuelta a una agricultura básica donde la tradicional división entre trabajo manual y trabajo intelectual habrá desaparecido para dejar paso a la globalidad del trabajo atrayente verdaderamente humano, explican por qué todavía hoy una parte importante del pensamiento socialista sigue prefiriendo a Fourier sobre Cabet y Owen.³³

³¹ Nota de edición: el concepto fue muy usado en aquellos años: capitalismo monopolista de Estado hacía referencia a sociedades capitalistas con fuerte predominio de grandes oligopolios y con presencia del Estado en sectores estratégicos o “deficitarios” de la economía, al servicio de esas corporaciones.

³² Véase Charles Fourier, *Textes choisis* (selección al cuidado de Felix Armand), Editions Sociales, París, 1953. La crítica del trabajo en la civilización aquí recogida procede del *Livret d'annonce du nouveau monde industriel*, publicado por Fourier en 1830 (en p. 40 de la selección de Armand citada).

³³ Nota de edición: al final del coloquio de una conferencia de principios de 1980 sobre «¿Por qué faltan economistas en el movimiento ecologista?», encuentro que contó con la presencia del autor, Manuel Sacristán señalaba: «En cambio, de los socialistas utópicos mi actitud ahora no sé hasta qué punto puede interesar... Pero ya que estoy lo digo claro: Fourier me interesa muchísimo; Saint Simon, poquísimo, algo pero poco; Owen, poco también; Cabet y los menores, casi nada. Babeuf, bastante». Véase Manuel Sacristán y Francisco Fernández Buey, *Barbarie y resistencias*, op cit., p. 121.

Pero queda aún un aspecto de la crítica fourierista de la civilización cuya exposición –aunque aquí solo pueda ser esbozada– servirá para completar la valoración actual de Fourier desde ese último punto de vista; se trata de los apuntes de Fourier sobre la política educativa en la sociedad civilizada y de los esbozos del mismo acerca de una instrucción capaz de liberar al hombre:

Si la Armonía tuviese, como nosotros [“civilizados”], instructores de diversos grados para cada una de las tres clases, rica, media y pobre, académicos para los grandes, pedagogos para los medios y maestros para los pobres, obtendría el mismo resultado que nosotros [en la civilización]: la incompatibilidad de las clases y la duplicidad de tono, que sería grosero en los pobres, mezquino en los burgueses y refinado en los ricos. Semejante resultado sería motivo de discordia general; por tanto ese es el primer vicio que debe evitar la política armoniana: ella lo elude mediante un sistema de educación ÚNICO para toda la Falange y para todo el globo, que establece por doquier la unidad del buen tono.³⁴

El proyecto de un sistema único de instrucción y la disolución de los diversos cuerpos de enseñantes profundizadores de las diferencias entre las distintas y opuestas clases sociales habría de tener además un complemento –afirma Fourier en otro pasaje– en la consideración de las apetencias, los instintos, los deseos y los juegos naturales de los niños, se basaría en el respeto y el fomento de la sensibilidad infantil; ese proyecto de igualación radical de las categorías sociales ante la instrucción forzosamente tenía que ser atractivo y cobrar nueva vigencia en los actuales tiempos de crisis general de la enseñanza y de la educación tradicional burguesas, cuando –frente a la creciente demanda social de instrucción por parte de los estratos más desposeídos de la población de las sociedades capitalistas– se repiten cada día, con fórmulas renovadas y tal vez menos gárrulas, pero con la misma intención restrictiva, aquellas palabras con las que Bravo Murillo denegó en 1851 el confiado proyecto de instrucción que le presentaba uno de los primeros socialistas utópicos españoles, Antonio Ignacio Cervera:

¿Que legalice la existencia de una escuela donde van seiscientos jóvenes y hombres del pueblo a instruirse? No en mis días. Aquí no necesitamos hombres que piensen sino bueyes que trabajen.³⁵

³⁴ Véase *Textes choisis*, op. cit., p. 151 (trad. cast. de ese pasaje en Charles Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, op. cit., p. 173).

³⁵ El relato de las vicisitudes del proyecto de Cervera y la contestación de Bravo Murillo están en Fernando Garrido, *Historia de las clases trabajadoras*, Zero, S.A, Madrid, 1971, t. IV, p. 127.

Sin duda, la confianza no solo en la posible legalización de proyectos socialistas por parte del aparato estatal de las clases dominantes, sino incluso en la participación activa de los «soberanos», los «particulares opulentos» o las «potentes compañías» de los primeros tiempos de la revolución industrial³⁶ en la realización de la experiencia falansteriana global como alternativa a los males de la civilización constituye el elemento más patentemente ilusorio o «utópico» de este socialismo premarxista aún alejado de la experiencia histórica que llevará a la afirmación de que la liberación de los trabajadores solo puede ser obra de los trabajadores mismos. El final de esa ilusión tiene en Europa una fecha definida: 1848. Momento este en el que por primera vez se produce la toma de consciencia de que el período histórico de colaboración entre las clases trabajadoras y las clases medias contra la aristocracia toca a su fin.

Por eso –y porque, como hemos tenido ocasión de ver, no siempre se está suficientemente en claro sobre el nexo entre los proyectos socialistas anteriores y posteriores a 1848– parece conveniente dilucidar, para terminar, las líneas generales de lo que el pensamiento socialista predominante a partir de la I Internacional entiende por «tránsito de la utopía a la ciencia» y, más concretamente, la relación «socialismo utópico/ socialismo científico»; tal como la expusieron en primer lugar K. Marx y F. Engels en el *Manifiesto Comunista*. Este tema se aborda en la III parte del *Manifiesto*, en su apartado 3 que lleva por título «El socialismo y el comunismo críticos-utópicos». Inmediatamente antes, los autores han ido analizando sucesivamente las corrientes socialistas propiamente modernas, consideradas bajo los epígrafes «El socialismo reaccionario» (apartado 1) y «El socialismo conservador o burgués» (apartado 2). Dentro del «socialismo reaccionario» incluyen el llamado socialismo feudal cuyos representantes, salidos de la aristocracia que está perdiendo su hegemonía, «enarbolan un mísero zurrón de proletario» con el fin de atraer al pueblo al mismo tiempo que «toman parte en todas las medidas represivas contra la clase obrera» y marchan unidos con el socialismo cristiano de la época, el cual –en expresión de Marx y Engels– no es más que el «agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia»; el llamado socialismo pequeño burgués, que después de analizar, en alguna de sus versiones, «con

³⁶ Esa confianza utópica en la posibilidad de transformación de la sociedad sin proceso revolucionario, mediante la pacífica asunción del proyecto ideal de sociedad futura por elementos destacados de la clase social en el poder, es una constante de toda la obra de Fourier y también, desde luego, una de las causas del fracaso de las distintas experiencias falansterianas que se hicieron en Francia entre 1830 y 1850. El mismo espíritu inspira al fourierista español Manuel Sagrario de Veloy en su exposición de 1541 dirigida a la Diputación Provincial de Cádiz pidiendo permiso y apoyo para la creación de un falansterio en Tempul. Véase Antonio Elorza, *Socialismo utópico español*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 61-64.

mucha sagacidad» las contradicciones propias de las relaciones de producción de su tiempo, cae en la reacción y la utopía y acaba, en sus últimas tendencias, en una «decepción cobarde»; y, finalmente, el llamado socialismo alemán o «verdadero» que, surgido de las condiciones de atraso de Alemania e inspirado en las ideas sociales francesas, se mueve constantemente en el especulativismo de «la defensa de los intereses de la esencia humana» en lugar de los «intereses del proletariado» y en la defensa de la «necesidad de la verdad» en lugar de las «verdaderas necesidades», para constituir en su conjunto «una inmundicia y enervante literatura».

En cuanto al «socialismo conservador o burgués», su actitud queda caracterizada como defensa de las relaciones burguesas de producción pretendidamente en favor de la clase obrera, una posición que se resumiría en la afirmación de que «los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera».³⁷

El resumen, por lo demás necesariamente esquemático, de esos juicios parecía indispensable para constatar a continuación el evidente cambio de tono con el que los autores del *Manifiesto* abordan la caracterización del socialismo y del comunismo crítico-utópicos. En efecto, si para definir las corrientes anteriormente aludidas Marx y Engels utilizan adjetivos de sentido irónico, duros muchas veces, casi siempre despreciativos y acusatorios –con la notable excepción de la referencia a Sismondi–³⁸ al abordar este nuevo apartado el tono es crítico, pero explicativo, justificatorio, en muchos momentos de adjetivación positiva, y solo al final (al referirse a los últimos desarrollos y posiciones de los discípulos de Owen y Fourier) se torna nuevamente despreciativo, con una adjetivación afilada, con esa dura agudeza metafórica que suele haber en los mejores pasajes polémicos de Engels y sobre todo de Marx.

La misma expresión utilizada en ese texto para definir los sistemas de Fourier, Owen y Cabet, «socialismo y comunismo crítico-utópicos» (no solo utópicos) es ya reveladora de esas diferencias de tono. Pero suele pensarse que, en esa formulación, con el adjetivo “crítico” Marx y Engels están señalando el aspecto posi-

³⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 59.

³⁸ Para la positiva valoración de Sismondi –y de la corriente socialista pequeño-burguesa por él representada–, véase *Manifiesto...* *op. cit.*, pp. 53-54: «Este socialismo analizó con mucha sagacidad las contradicciones inherentes a las modernas relaciones de producción. Puso al desnudo las hipócritas apologías de los economistas. Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores del maquinismo y de la división del trabajo...». La sugerencia sobre la valoración de Sismondi por Marx y Engels se la debo a Manuel Sacristán.

tivo de esos sistemas –la crítica de la sociedad burguesa, la crítica de la civilización, la sátira de las relaciones sociales propias de esa sociedad–, mientras que con el adjetivo “utópico” se denuncia el aspecto negativo de los mismos. Lo cual es cierto siempre que «utópico» no se tome en el sentido restrictivo y reformista que relega al reino de los imposibles inexpresables la afirmación general de los principios de la sociedad futura para poder anclarse posibilista y retraídamente en «la realidad» de lo que puede conseguirse en el inmediato futuro con un programa mínimo.

Es evidente que Marx y Engels valoraban positivamente los elementos críticos de los sistemas a los cuales nos estamos refiriendo, pero no es menos cierto por ello que valoraban *también positivamente* muchos de los principios afirmados en esos sistemas como presunción de la sociedad socialista del futuro o, para decirlo con las mismas palabras que se emplean en el *Manifiesto*, «sus tesis positivas referentes a la sociedad futura». Estos principios o estas tesis son, básicamente, la desaparición de la contraposición entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, del beneficio privado y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en simple administrador de la producción.³⁹

El aspecto negativo de la utopía de este socialismo no es, pues, para el *Manifiesto* la afirmación de tesis o principios generales de la sociedad futura. Ella, sin más, no es utopía. Y en este sentido hay que considerar razonable y fundada la protesta, ya en su momento, de algunos socialistas premarxistas⁴⁰ cuando desde las posiciones de la clase dominante se denunciaban como utópicas sus declaraciones sobre la posibilidad de emancipación del proletariado y la abolición del beneficio capitalista. (Para el defensor del mantenimiento o la perpetuación del *status quo* la mera declaración de posibilidad de una transformación radical de las relaciones de producción siempre será «utopía».) La afirmación de los principios o las tesis generales acerca de la sociedad del futuro cobran un sentido utópico negativo cuando se hacen al margen de la historia, por encima y al margen de la maduración histórica de las contradicciones que pueden permitir convertir los principios en realidad. Por eso lo que hace utópica la afirmación de principios de los sistemas de Fourier, Owen y Cabet es el hecho de que, anunciando con ellos la desaparición del anta-

³⁹ Véase *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ La acusación de «utópicos» –entre otras– dirigidas a los socialistas y reformistas sociales en general del primer tercio del siglo XIX procedía frecuentemente de la derecha política, de los ideólogos de la clase dominante con los que ellos solían polemizar.

gonismo entre las clases sociales, sus autores «solo conocen las primeras formas indistintas y confusas» de ese antagonismo que, en el momento histórico preciso en que se formulan tales declaraciones, están todavía empezando a perfilarse.

Lo característico de la consideración marxengelsiana de la utopía es vincular ésta al momento histórico concreto en que fue formulada: se explica y se justifica así, históricamente, «la fantasía», «la imaginación», «el ingenio», «los inventos teóricos» (todas ellas son expresiones empleadas en el *Manifiesto*) de aquellos socialistas por el hecho de que *también el proletariado*, en una época en que todavía estaba muy poco desarrollado cuantitativamente y como clase, consideraba su propia situación de *una manera fantástica*. La utopía de los filósofos sociales tenía, pues, en aquel momento histórico, su justificación teórica en las primeras aspiraciones confusas de una clase social que empieza a nacer.

Desde este punto de vista del análisis histórico de la utopía pueden decir justamente los autores del *Manifiesto* que la importancia del socialismo y del comunismo crítico-utópicos «está en razón inversa al desarrollo histórico»: la maduración de la contradicción entre producción social y apropiación privada capitalista con la consiguiente agudización de la lucha de clases y, por tanto, con la maduración también de las condiciones para la emancipación del proletariado y la realización de los principios afirmados, convierte la mera repetición de la utopía (de esa concreta utopía que tiene su lugar histórico en los comienzos el siglo XIX) en fantasía sin más, «sin posible justificación teórica»; los aspectos revolucionarios de aquella utopía se tornan reaccionarios, lo que era imaginación ingeniosa se hace sueño infundado que huye de la realidad, lo que era afirmación de futuro se convierte en simple construcción de castillos en el aire.⁴¹ Así, pues, es el mismo discurrir de la historia concreta de los hombres, de las relaciones sociales de producción, de la contraposición entre las clases sociales, lo que está en la base de la degeneración de la utopía en mera fantasía. Y, a la inversa, la claridad con que empiezan a manifestarse las contraposiciones sociales, el descubrimiento y análisis de la contradicción estructural que fundamenta esas contraposiciones, el paso de la lúcida crítica de la «civilización» a la explicación crítica de ese concreto modo histórico de producción que es el modo de producción capitalista en el occidente europeo, la iluminación de su secreto funcionamiento es lo que hace posible —en un momento histórico determinado también— la formulación del programa político

⁴¹ Véase *Manifiesto...*, *op. cit.*, pp. 62-63, en las que se caracteriza la posición de las sectas formadas por los discípulos de Fourier, Owen y Cabet.

del proletariado para llegar a la realización de las tesis positivas o principios generales que deben regir en la sociedad futura (la abolición del beneficio privado y del trabajo asalariado, la desaparición de la contraposición ciudad-campo, la superación de la división capitalista del trabajo, etc.).

El mismo proceso histórico, por tanto, que convierte la repetición los innumerables detalles con los cuales se caracterizaba la sociedad futura en mera fantasía es la base del tránsito de la utopía a la ciencia; un tránsito en el cual la precisión de los conceptos caracterizadores de la sociedad presente no solo ocupa lugar anteriormente ocupado por el discurso acerca de los metros cuadrados y la distribución de las galerías del esperado falansterio socialista, sino que constituye el fundamento de la plausibilidad de la toma de consciencia de los sujetos interesados en la transformación social; un tránsito también en el cual el lugar ocupado antes por la afirmación voluntarista de la proximidad del cambio como elemento movilizador de unos hombres que «si tuvieran que esperar treinta años» –según argumenta Fourier– no se moverían, lo ocupa ahora la argumentación acerca de la organización del proletariado como clase y acerca de los elementos, instrumentos e instituciones necesarios para aproximar el momento del cambio mismo en función del análisis concreto de la situación concreta.

Pero precisamente por la vinculación de ese tránsito utopía-ciencia cambio histórico, a la evolución de las condiciones socioeconómicas de las sociedades, no está dicho que el tránsito mismo esté ya dado de una vez para siempre. Este carácter histórico de la utopía y de la ciencia es lo que hace que, con transformaciones ocurridas en la «situación concreta», la utopía vuelva a encontrar en determinadas épocas nuevos «fundamentos teóricos» que la hagan explicable; y ese mismo carácter es lo que hace también que, así como la utopía degeneraba en mera fantasía, la ciencia social superadora de unas determinadas utopías históricamente definidas pueda degenerar a su vez en cientificismo chato o en presuntuosa convicción de posesión de una verdad eterna. La crítica marxengelsiana de los sistemas crítico-utópicos de comienzos del siglo XIX tiene una fecha, lo que quiere decir que se mueve también dentro de unas determinadas condiciones históricas y en una situación de la batalla de ideas socialistas muy concreta.

No es ninguna casualidad, por tanto, que algunos años después la publicación del *Manifiesto*, precisamente en polémica con una de las degeneraciones científicistas y positivistas de esa ciencia social superadora de la utopía, el maduro Engels de

1887 se vea obligado a acentuar la afirmación de los elementos positivos de la utopía fourierista.⁴² Y la posterior evolución de los acontecimientos, con el predominio del reformismo en el movimiento obrero vinculado a la II Internacional, explica también la nueva acepción con que el joven Gramsci de los años 1917-1918 emplea el término “utopía”. En efecto, frente al reformismo de la época que se cree en posesión de una ciencia social absolutamente superadora de la utopía y que, en consecuencia, juzga la revolución rusa como un error utópico destinado al fracaso por el mero hecho de que su proceso no entraba en los cálculos ni en las previsiones, Antonio Gramsci⁴³ vincula la utopía no a la previsión de principios o «máximas jurídicas» del futuro, sino al intento de prever detalladamente los hechos que han de ocurrir; por eso, lo utópico no es la lucha del hombre por la libertad en la sociedad futura, ni la espontaneidad humana, sino precisamente lo contrario: «la autoridad», «el querer ver el futuro como un sólido ya perfilado», «el creer en planes establecidos», «el reformismo y el filisteísmo que se empeña en gemir continuamente ante el pasado porque los acontecimientos se desarrollaron mal».⁴⁴

Si esas afirmaciones hay que tomarlas como enseñanza histórica, como una guía teórica para la práctica (guía vinculada siempre al momento histórico y que debe ser sometida, por tanto, a la contrastación con la realidad presente) en evitación de que la historia del reformismo utópico se repita nuevamente, ahora como farsa, de ellas se puede desprender al menos uno de los puntos de estudio para el pensamiento socialista actual: intentar dilucidar los elementos negativos y los elementos positivos de los proyectos utópicos proclamados durante estos últimos años, partiendo del análisis de las transformaciones ocurridas en las formaciones económico-sociales capitalistas en un momento en que se perfila y toma cuerpo un «mecanismo único»⁴⁵ resultante de la progresiva fusión de los monopolios y el Estado.

⁴² Nota de edición: esa acentuación llega en Engels a la evidente exageración de poner a Fourier al mismo nivel que a Hegel «en el manejo de la dialéctica» (*Anti-Diihring*, *op.cit.*, pp. 256-257). La exageración se explica seguramente por la punta polémica frente a los que consideraban a Fourier «un alquimista social» y por el deseo de Engels de aclarar el «núcleo racional» de la utopía, como sugiere V. Gerratana en una investigación reciente, *Ricerche di storia del marxismo*, Riuniti, Roma, 1972, pp. 141-142 [*Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Grijalbo-Hipótesis, Barcelona, 1975, traducción de Francisco Fernández Buey]. Para la positiva valoración de Fourier por Marx y Engels después e 1848, véase la nota 25.

⁴³ Nota de edición: entre los numerosos trabajos del autor dedicados a la vida y obra de Gramsci, cabe citar aquí Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, Mataró, 2001 (existe versión inglesa, *Reading Gramsci*, publicada por Brill en 2015) y la edición y presentación, con traducción de Esther Benítez, de Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Veintisiete Letras, 2010.

⁴⁴ Véase Antonio Gramsci, *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), Siglo XXI, México, 1970, pp. 49-50.

⁴⁵ La expresión «mecanismo único» para definir la actual fase del capitalismo monopolista de Estado es utilizada por el economista italiano Luciano Barca.

Fenómenos socioeconómicos nuevos, como la considerable ampliación de la fuerza de trabajo asalariada de origen medio y pequeño burgués y de formación intelectual relativamente elevada por su estancia en los centros académicos de impartición de cultura superior, están trastocando ya la tradicional división del trabajo en manual e intelectual insertado cada vez con mayor incidencia el factor «intelectual» en el ámbito de lo que históricamente ha sido trabajo directo y primario. Tal vez por eso, de la misma manera que «las profundas aspiraciones» de los primeros obreros industriales están en el origen de los sistemas utópicos de principios del siglo XIX, así también el «modo fantástico» como consideran su nueva situación los nuevos asalariados que están rompiendo el caparazón del círculo minoritario intelectual tradicional para insertarse en el proceso de trabajo da lugar a fantasiosos planteamientos especulativos acerca de la sociedad futura, planteamientos no exentos tampoco de la componente romántica antimquinista –ahora antiautomatización y más en general antitecnológica– de los primeros tiempos del movimiento obrero.

La radical novedad de los comienzos del movimiento sociopolítico que tiene su origen en tales condiciones y, consecuentemente, su base de reclutamiento en la población estudiantil (la cual prevé un futuro incierto para la realización de la venta de su fuerza de trabajo en el capitalismo maduro) y en la población postuniversitaria de trabajadores intelectuales (la cual constata la incertidumbre e inseguridad producida por la devaluación constante de los títulos universitarios anteriormente garantizadores de una posición de elite)⁴⁶ debe considerarse como un factor de fondo explicativo del renacer de la utopía socialista en los proyectos de transformación global de la sociedad.

Así, pues, el análisis de las complejas –y de importantes resonancias para la praxis– mediaciones entre la incidencia generalizada del factor «intelectual» en el ámbito de la fuerza de trabajo y su correlato sociopolítico en las sociedades capitalistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial aparece como una perspectiva desde la que tal vez sea posible poner de manifiesto las limitaciones individualistas y meramente especulativas de buena parte de los actuales intentos de recuperación de Fourier, señalar las líneas centrales del tránsito de la utopía a la ciencia

⁴⁶ Nota de edición: Uno de los puntos en que incidió el *Manifiesto por una Universidad Democrática*, leído por el autor durante la jornada de formación en 1966 del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, del que fue uno de sus líderes/representantes más destacados. Sobre este punto, Salvador López Arnal (ed.), *Universidad y Democracia. Lucha estudiantil contra el franquismo*, El Viejo Topo, Vilassar de Dalt, 2017.

correspondientes a un momento de profundas transformaciones de las fuerzas productivas y explicar la «justificación teórica» de las alternativas globalizadoras a la sociedad presente propuestas por las minorías revolucionarias a partir de 1968. Objetivo no secundario de un análisis basado en esa perspectiva podría ser abrir camino a la superación tanto del pseudorealismo afirmador del programa detallado, restrictivo y posibilista, que no se atreve a declarar sus tesis positivas de futuro referentes a la totalidad de las relaciones sociales, como del irrealismo maximalista que ve en la citada generalización de la incidencia del factor «intelectual» en el proceso productivo un fundamento del carácter primordialmente revolucionario de los nuevos estratos intelectuales de reciente formación o un punto de apoyo para la elaboración de una estrategia que interpreta distorsionadamente la función teórica del elemento externo, intelectual, para la toma de consciencia no meramente sindicalista de los agentes del cambio en un sentido inorgánico, exclusivamente propagandístico y meramente agitatorio.