

ENTRE LA UTOPIA Y LA NECESIDAD: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL COSMOPOLITISMO SANSIMONIANO

FRANCISCO MARTÍNEZ MESA
Universidad Complutense de Madrid

I. EL COSMOPOLITISMO SANSIMONIANO.—II. DEL COSMOPOLITISMO POLÍTICO AL
COSMOPOLITISMO CAPITALISTA.—III. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

El presente artículo analiza la relación entre el pensamiento sansimoniano tras la muerte de su maestro y su discurso internacionalista. Para el autor, pese a las discrepancias establecidas entre los distintos especialistas, existe una línea de continuidad constante en el sansimonismo a la hora de reafirmar el cosmopolitismo como marco indispensable para la instauración de la sociedad industrial a nivel universal. Esa coherencia con el ideario sansimoniano se mantiene permanentemente hasta el final del movimiento, y es plenamente compatible con las adaptaciones estratégicas que sus miembros llevan a cabo en el transcurso del tiempo, en su afán por estrechar lazos y forjar alianzas con aquellos sectores y clases de la sociedad francesa sin los cuales el proyecto estaría condenado al fracaso.

Palabras clave: sansimonismo; internacionalismo; Francia; Teoría Política; Historia.

ABSTRACT

The present article examines the linkage between the Saint Simonian thought after his teacher's death and its internationalist discourse. For the author, in spite of

the discrepancies established between the several specialists, exists a line of constant continuity in the Saint-Simonianism to the hour to reaffirm the cosmopolitanism like indispensable frame for the establishment of the society industrial to an universal context. That coherence with the Saint-Simonian ideology will be a constant until the end of the movement, being completely compatible with the strategic adaptations that his members would accomplish in the course of time, in its eagerness to strengthen links and to forge alliances with those sectors and class of the French society without whose contribution the project would be doomed for the failure.

Key words: France; History; Internationalism; Political Theory; Saint-simonianism.

A la hora de valorar una obra como la de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, lo primero que salta a la vista fue su voluntad —patente a lo largo de toda su vida—, de auspiciar un nuevo sistema de organización social que reemplazara definitivamente a la ya —a sus ojos, caduca y obsoleta sociedad tradicional del Antiguo Régimen. Como para otros pensadores y reformadores de su época, imbuidos de un optimismo compartido, la palanca vertebradora capaz de propiciar ese trascendental proceso de transformación, conducir a la superación de todos los conflictos y antagonismos desencadenados entre hombres, clases y naciones, y avanzar en la creación de una *asociación de trabajadores* concebida como empresa universal y destino real de la humanidad, iba a ser la ciencia, bajo cuyas leyes se habría de asistir al reinado del progreso y la razón.

Contemplado bajo este prisma, el compromiso cosmopolita quizás sea uno de los rasgos más llamativos de ese ideario sansimoniano. Ya desde sus primeras formulaciones esta apuesta se hizo claramente palpable, constituyéndose como uno de los pilares sobre los que se trataron de cimentar los proyectos de su inspirador. Qué duda cabe, la evolución de su discurso, paralela a la experimentada en su propia trayectoria vital en el transcurso de los años —como se ha podido analizar en otro lugar— sólo puede entenderse plenamente atendiendo a su historicidad, esto es, a su inserción concreta en un contexto político, económico y social muy determinado y, sin duda, cambiante (1).

Efectivamente, el impacto de los acontecimientos vividos, especialmente en el curso de la última década de su vida, determinaron considerablemente el discurso de este reformador. En todo caso, su constante redefinición del modelo de organización política de Europa, fruto de un sincero credo inter-

(1) F. MARTÍNEZ MESA (2002).

nacionalista, no le llevó a apartarse, sin embargo, del que había sido siempre su objetivo último: el establecimiento de un sistema industrial en Francia. Y es que para él, ambos fines eran complementarios: tanto industrialismo como cosmopolitismo participaban de esa misma fe en el desarrollo de la naturaleza social del ser humano —aquella que le llevaba a pensar que su supervivencia y bienestar pasaba por la ampliación progresiva de sus lazos de asociación con el resto de sus congéneres— y compartían un común interés a la hora de articular referentes prácticos de acción a través de los cuales involucrar a cuantos actores políticos y sociales pudieran contribuir a su implantación, independiente de los motivos que originariamente les hubieran impulsado a participar —todo valía, incluida la complicidad *feudal*, si con ello se lograba atraer el apoyo del rey y de las clases tradicionales al objetivo perseguido.

A la luz del complejo y aventurado camino recorrido por este antiguo aristócrata, son muchas las cuestiones que quedan pendientes. Una de las más interesantes, sin duda, y de ahí nuestro interés, remite a su testamento intelectual, esto es, a la evolución posterior de ese intenso proceso madurativo bajo las pautas de quienes tomaron su relevo y trataron de continuar su proyecto en el seno de un contexto histórico más complejo e incierto sometido si cabe a un nivel de exigencia extremo, dada la altura de los retos planteados en los nuevos escenarios interior e internacional.

Quienes inmediatamente a la muerte del maestro, acontecida en 1825, se autoproclamaron discípulos de Saint-Simon hicieron suyo su compromiso de difundir su legado y hacer compartir con el resto de los hombres su fe en el progreso, pero, pronto, no tardarían en ir más allá de las postulados de partida (2), aventurándose por sendas que aquél tan sólo se había limitado a sugerir. En este sentido, y a tal efecto, cabría distinguir, dentro de lo que venido conociéndose como escuela sansimoniana, dos etapas claramente definidas: una primera, cronológicamente situada entre 1825 y 1827, articulada en torno a la publicación *Le Producteur*; y otra, posterior, inscrita entre los años 1828 y 1832, cuyo eje de referencia discurriría en torno a las sesiones públicas de la calle Taranne, luego recopiladas documentalmente en el corpus conocido como *Exposición de la Doctrina*. Aunque el movimiento no desapareció formalmente después de esa última fecha, lo cierto es que a partir de este momento cobró una orientación distinta que para muchos ya no cabe calificar de netamente sansimoniana. De hecho, a partir de ese año, 1832, se puede hablar de dos grupos diferenciados, uno compuesto por quienes aun se consideraban sansimonianos, firmes en la defensa de la especifi-

(2) M. RIOT-SARCEY (2001): 5-12.

cidad de su discurso frente al avance del socialismo, al que responsabilizaban de la intensificación de los antagonismos sociales y políticos y de la violencia, y otro, integrado por los primeros socialistas, tan claramente determinado por las doctrinas de Saint-Simon como el anterior, pero más dispuesto a combatir la imagen de frivolidad y escándalo de la escuela habitualmente ofrecida por la opinión pública y comprometido más seriamente en las cuestiones relacionadas con la injusticia y la opresión cotidianas.

Durante la primera fase, nucleada en torno a *Le Producteur*, cuyo subtítulo era *Journal philosophique de l'Industrie, des Sciences et des Beaux-Arts*, el objeto prioritario de análisis coincidía por completo con el de la teoría industrialista, especialmente en lo que refería a su premisa básica, a saber, que la actividad social esencial de la que habían de depender las demás era la producción. No obstante, su posición difería —como se tuvo ocasión de comprobar en el caso de Saint-Simon— de la concepción liberal clásica que defendía la libertad de iniciativa en función del interés individual. Su rechazo, pues, a la *mano invisible*, les llevó a buscar nuevos principios que sirvieran de base a la nueva organización social capaz de superar los antagonismos entre los intereses particulares y generales. Los diferentes artículos de la revista corrieron a cargo de hombres luego tan emblemáticos dentro del movimiento como Olinde Rodrigues, Barthélemy Prosper Enfantin, o Saint-Amand Bazard. Hasta el mismo Auguste Comte, cuyo divorcio del grupo era una realidad, iba a participar en la misma, dejando de manera notoria su huella en el desarrollo ulterior de la escuela. En efecto, la resonancia de su pensamiento era evidente a la hora de interpretar su filosofía de la naturaleza humana. Tanto para el antiguo discípulo como para los actuales, ésta adquiriría la consideración de filosofía *positiva* tanto en su fin como en su método, pues dejaba de lado todo cuanto había de incognoscible e irresoluble, y se ofrecía como el punto de partida de un proyecto cuyo destino definitivo era el estado industrial y su vocación interventora y explotadora del mundo sobre las únicas y exclusivas bases de la actividad material, intelectual y moral derivadas de la *asociación* de toda la humanidad.

En los diferentes artículos de *Le Producteur* es posible encontrar, sin embargo, influencias de todo tipo, desde pensamiento liberal al más tradicionalista y conservador. En este sentido, el creciente interés prestado en algunos de ellos al análisis de las relaciones productivas obedece en gran medida, al influjo de autores como Jean-Baptiste Say, David Ricardo o Léonard Simonde de Sismondi. Su gradual impacto va a ir moldeando el núcleo de la crítica saintimoniana a las relaciones económicas y sociales de la Francia contemporánea, crítica que se basaba en la ya clásica división entre clases productivas/cla-

ses no productivas y que marcaba una cierta evolución frente al maestro. Efectivamente, en contraste con lo afirmado por Saint-Simon, sus discípulos comienzan a insinuar que la base de antagonismo entre ambas clases reside en la naturaleza distintiva de las relaciones económicas que define sus posiciones respectivas en el sistema productivo. En concreto, esa nota característica de las relaciones sociales de producción en el sistema existente vendría definida por la desigualdad manifiesta entre una clase que es propietaria de los medios de producción —tierra y capital— y otra, que emplea estos medios para crear riqueza (a través, y esto es lo importante, *del trabajo*), pero sólo tiene derecho a acceder a ellos si previamente satisface el pago de un tributo impuesto por la clase que detenta dicha propiedad y perpetua su ociosidad.

La crítica ya no solo se dirigía, por tanto, contra la clase ociosa tradicional sino contra quienes, siendo propietarios de tierra y *capital*, detraían un dinero del proceso de reproducción y crecimiento de capital, paralizando el progreso del sistema y perpetuando así la explotación del hombre por el hombre. Pero la propiedad de la tierra y, sobre todo, del capital, no era la única responsable de la desigualdad económica directa entre individuos; su inserción en un marco social dominado por un sistema de mercado libre y competitivo también se constituía en fuente de tensiones permanentes en el seno del sistema económico, sometido a innumerables crisis (superproducción, subconsumo) que, lejos de ser coyunturales, parecían acompañar permanentemente su funcionamiento.

Aunque el conjunto de este análisis nunca apareció completamente formalizado —pese a los numerosos puntos de aproximación, también existían importantes diferencias de matiz, dando lugar a ambigüedades e imprecisiones terminológicas en el seno del discurso del *Producteur*—, lo cierto es que se constituyó en punto de referencia para el desarrollo de nuevas propuestas de modernización económica adaptadas al nuevo estado de *asociación* (destaca, en este sentido, el papel central concedido al crédito y a las instituciones crediticias en su calidad de instrumentos de asignación racional de capitales y recursos al margen de consideraciones extraeconómicas).

El amplio eco suscitado por la publicación en determinados círculos, algunos incluso muy próximos a la prensa de corte liberal —en general muy beligerante hacia lo que consideraba una doctrina *dogmática* y *antiindividualista*— no impidió, sin embargo, que el *Producteur* tuviera que echar el cierre en octubre de 1826, como consecuencia del agotamiento de fuerzas y dinero. Pero ello no supuso el final del movimiento. En torno a algunos de los discípulos más resistentes —Bazard, Enfantin, Laurent, Buchez, Rouen y O. Rodrigues— se forjaría el núcleo central de un grupo más compacto y homogéneo, conocido como el *College*, que acreditaría un mayor compromiso

si cabe en su causa por la sistematización y propagación del nuevo proyecto de organización social.

A pesar del fracaso en la captación de socios políticos para la causa —tanto Lafayette (amigo de Bazard), como Constant, Guizot o Broglie estaban demasiado implicados en el campo liberal— el movimiento experimentó una expansión silenciosa, en buena medida debida a la celebración periódica de reuniones sociales en donde se continuaban debatiendo los temas planteados en el *Producteur*. Fruto de esta labor de proselitismo fue el reclutamiento de nuevos seguidores, generalmente jóvenes, procedentes de la École Polytechnique (Transon, Reynaud, Chevalier, etc.) o de sectores próximos a la burguesía de negocios (los hermanos Péreire, Fournel, Eichthal), todos ellos inmersos en lo que comenzaba a percibirse como una quiebra de expectativas de corte generacional (3).

A finales de 1828, tras dos largos años de reflexión y debate, el discurso sansimoniano parecía lo suficientemente maduro para su divulgación pública. La coyuntura política también era favorable: la presencia de una nueva generación de electores, mayoritariamente jóvenes que en 1789, no habían participado de ningún modo en un bando u otro en la Revolución, y, por tanto, no mostraban excesivo interés en el celo contrarrevolucionario del rey, contribuyó a un clima de conciliación y no de conflicto, cuyo corolario fue la desaparición de la mayoría gubernamental de 1824 y su obsesión por deshacer todas las reformas derivadas de la legislación revolucionaria. En este contexto de mayor tolerancia, los sansimonianos decidieron dar a conocer su pensamiento a sectores más amplios de la población. Para ello, y a fin de tener un contacto más directo con la sociedad, se apostó por la convocatoria de reuniones donde exponer y difundir regularmente la *Doctrina*. Como quiera que las posibilidades económicas de los discípulos de Saint-Simon se limitaban a lo aportado por sus componentes más adinerados (Eichthal, Fournel), la divulgación de la *parole vivante* hubo de esperar a la posibilidad de disponer de un local con un foro capaz de albergar un público más numeroso que el que generalmente había venido acudiendo a las reuniones de los últimos años (generalmente celebradas en domicilios particulares).

La *Exposición de la Doctrina*, término con el que se acabó conociendo esta serie de reuniones sumamente participativas, en las que además de los oradores, el público podía intervenir formulando sus dudas y preguntas, inició su andadura en diciembre de 1828, prolongándose hasta los primeros

(3) De los 46 seguidores de Saint-Simon, 30 estaban entre los 25-35 años y sólo uno, Bazard, tenía 40. J. B. BRISCOE (1980): 166; sobre el conflicto generacional, P. BARBERIS (1970); L. S. FEUER (1969).

meses de 1830. En el curso de estos aproximadamente quince meses, el movimiento pasaría a dejar de conocerse como *College* para presentarse como *Eglise*, y experimentaría una significativa evolución doctrinal, acentuando su énfasis en los aspectos más espirituales y religiosos de su mensaje. Incomprendiblemente, esta fase del sansimonismo —recopilada y editada por sus autores en un segundo volumen aparte, ha tendido a ser minusvalorada, calificada como menor, por algunos especialistas sin motivos aparentemente concretos. Y decimos incomprendiblemente porque a pesar del considerable salto cualitativo experimentado, el ensamblaje de esta etapa con el resto de la obra sansimoniana es perfecto pues permite completar el modelo político-social propuesto en las primeras sesiones y, sobre todo, ofrece una visión esclarecedora en torno a la permanente obsesión del movimiento por llegar a sectores cada vez más amplios de la población.

Considerada en su integridad, la *Exposición* es una fuente de primer orden para definir los caracteres del sansimonismo en esta su segunda fase vital. Los principales elementos novedosos con respecto a la etapa anterior son la filosofía místico-irracionalista que luego justificará la transformación de la doctrina en religión, y la vigorosa denuncia social que anima muchas de sus conferencias. No obstante, las líneas de continuidad con los años de formación y con el período del *Producteur* son abrumadoras. En ambos momentos toda la atención se concentra en el desarrollo de las condiciones objetivas requeridas para el fomento de una sociedad industrial (productiva) en Francia, y la progresiva eliminación —en donde algunos han visto determinismo (4)— de todas las trabas que secularmente habían tendido a dificultarlo. Ahora, sin embargo, el temor a que pudiera estar en peligro el proceso mismo en su conjunto, llevó a una intensa labor de compromiso cuasiapostólico de sistematización doctrinal y divulgación social, orientado a mostrar la necesidad histórica y la legitimidad filosófica del orden propugnado a la luz de un vasto análisis de la evolución de la humanidad y de una concepción general de la realidad, destinada a privilegiar aquellos elementos que tenían un relieve primordial en el ideal sansimoniano.

En cualquier caso, esta orientación doctrinal no fue privativa de los discípulos de Saint-Simon; como señala Riot-Sarcey, todos los partidos, incluyendo el liberal, se constituyeron sobre la base de una elaboración doctrinal. Cada uno se esforzó en inscribir su doctrina en una tradición histórica, en la búsqueda de una verdad revelada que legitimara el gobierno de los hombres. Sustituto explícito de lo religioso, la doctrina política se quería el instrumento por excelencia de la reunión de los hombres. Es a la vez la condición de la

(4) G. GURVICH (1955): 99.

representación de todos y la demostración más evidente de la moralidad gubernamental. Dado que la cadena del bien se encontraba deshecha, su reconstitución pasó por la reactualización de los valores antiguos. Ninguna *escuela* se escaparía al vocabulario cristiano. Doctrina de gobierno para unos, doctrina social para otros, en cualquier caso, esta teoría política substituye de alguna manera la trascendencia del Antiguo Régimen, y sería la única susceptible de realizar concretamente la nueva sociedad (5).

La *Exposición* debe ser calificada como una obra singular y original, en la medida que incorpora una serie de aspectos novedosos con respecto a formulaciones anteriores (6). Es aquí, por ejemplo, donde queda perfectamente sistematizada la concepción del desarrollo histórico, sólo sugerida por Saint-Simon, en torno a la alternancia de períodos orgánicos y períodos críticos. Con ello se trataba de demostrar que para alcanzar la obra de la ciencia, para llevar a los espíritus el equilibrio y la unidad de la que ahora carecían, se necesitaba desvelar el destino de la humanidad, al igual que la ley y la tendencia que regían esta evolución. No hay lugar para el azar ni para la acción arbitraria de personalidades dominantes; el género humano es un gran ser colectivo del que las bellas artes, las ciencias y la industria no son sino órganos, que crece progresivamente de acuerdo a unas leyes invariables, si bien sometido a una sucesión de acciones y reacciones alternativas. Lo realmente innovador de este planteamiento es, sobre todo, que el estudio y análisis de estos avances y retrocesos cíclicos a lo largo de la historia aparecen vinculados en última instancia a la religión, concebida no tanto desde una perspectiva liberal —como un culto privado, restringido a una relación entre el individuo y Dios— como desde una perspectiva *social* —con vocación integradora y cohesiva.

Aunque las fases históricas *orgánicas*, es decir aquellas caracterizadas por una fuerte comunión de intereses entre todos los miembros de la sociedad comprometidos en un mismo objetivo, priman sobre las llamadas *críticas*, en donde reina la divergencia interna, la fe sansimoniana en el progreso no remite en ningún momento a visiones nostálgicas. La influencia de los tradicionalistas es indudablemente más evidente en los discípulos que en el maestro, pero está lejos de primar el componente organicista de hombres

(5) M. RIOT-SARCEY (1998): 88-92. Para Paul Bénichou, por su parte, la conversión del sansimonismo en una religión y un proyecto teocrático responde a una lógica interna que ya era posible encontrar en otros. Y pone el ejemplo de François-Guillaume Coëssin (su obra capital es *Les Neuf Livres, suivis, de la Théorie de l'envahissement et d'un Aperçu général de la Théorie des formes sociales* (1809), quien, con contactos con Saint-Simon, no se anduvo con rodeos y trató de presentar el paso de la ciencia a la religión como un encadenamiento coherente, que no implicaba solución alguna de continuidad, P. BENICHO (1977): 248.

(6) E. HALEVY (1938): 9.

como Bonald o Maistre en un proyecto social en donde el individuo se constituye en eje del proceso.

Fruto de esa preocupación por ese porvenir de la especie humana, que se desea corra paralelo al progreso de la paz y la producción, es su análisis de la noción de explotación en la sociedad de su tiempo, más avanzada que la planteada en el *Producteur*, en tanto en cuanto ya no se presenta la explotación como resultado de la divisoria clase industrial/propietarios y capitalistas ociosos, sino de otra nueva entre *maîtres/salariés*, marcada por la obligación de los segundos a trabajar para los primeros a cambio de su supervivencia.

Esa preocupación por el ser humano paradójicamente les lleva —como ya hizo su maestro— a apartarse de quienes más parecían abanderar los derechos del individuo, los liberales, que en la *Exposición* dejan de ser asociados con el progreso y comienzan a ser percibidos como un residuo del pasado *crítico* que lejos de favorecer la implantación de la sociedad futura —*la asociación universal*— contribuyen a lastrarla. No es extraño, pues, que ciertos valores, crecientemente presentes en la Francia política y económica de 1820-30, comiencen a ser concebidos por el sansimonismo más como síntomas de una grave patología social que como gérmenes de una nueva sociedad: libertad, igualdad, propiedad, democracia..., no son descalificados en tanto en cuanto derechos positivos que pueden contribuir a la realización del ser humano en sociedad, sino en la medida en que son instrumentalizados por determinados sectores para limitar el disfrute del producto social y perpetuar la explotación.

Los sansimonianos no critican, pues, las tesis liberales desde una perspectiva reaccionaria o totalitaria sino más bien desde un planteamiento netamente racionalista decidido a crear las condiciones perfectas para la instauración de un sistema económico y social que conciliara máximo progreso técnico y justicia social —entendiendo como tal, completa igualdad de oportunidades y predominio del derecho real a la existencia, sobre todos aquellos valores metafísicos propugnados por los liberales.

Bajo este mismo contexto deben situarse las consideraciones referidas al culto a la jerarquía y al peso del Estado en el nuevo proceso de civilización. En ambos casos, los criterios en torno a los cuales cual gira la sacralización de la autoridad son la competencia y el conocimiento, aspectos cuya valoración responde evidentemente a la formación politécnica de muchos de sus miembros, pero que no por ello deja de adecuarse perfectamente a la vocación igualitaria de un proyecto en donde los individuos compiten por desarrollar sus capacidades sobre la naturaleza y no, como en la sociedad liberal, por conseguir el máximo beneficio en detrimento de sus propios congéneres.

En definitiva, si los sansimonianos se habían convertido en un primer momento en los portavoces del pensamiento de su maestro, especialmente en lo que hacía referencia al papel de los empresarios industriales como líderes naturales de la clase trabajadora y de la sociedad en su conjunto, lo cierto es que desde la *Exposición* y, sobre todo tras la revolución de 1830, esa identidad clase trabajadora/empresarios deja de ser válida en la medida que los industriales se encuentran cada vez más próximos a los terratenientes. En este sentido, es posible apreciar a partir de este momento una mayor sensibilidad si cabe con respecto a la cuestión proletaria —concepto que pese a sus ambigüedades iniciales comienza a cobrar fuerza en el discurso sansimoniano—, sensibilidad que, no obstante, no va lograr traducirse en contactos más estrechos con la *clase más numerosa y pobre*. Son precisamente estas dificultades a la hora de dar a conocer masivamente la palabra sansimoniana entre aquella población que se cree va a ser la protagonista de la nueva sociedad, las que van a marcar de manera decisiva los derroteros de un grupo cada vez más proclive a las querellas internas. La fractura definitiva, en noviembre de 1831, no fue pues, desde este punto de vista, sino la cristalización lógica de la incompatibilidad larvada durante largos años entre los dos líderes del movimiento —Enfantin y Bazard—, cada vez más distantes en cuestiones de doctrina moral y de denuncia social.

En tanto la línea mesiánica liderada por Enfantin (7) y su grupo se fue disolviendo progresivamente y sus miembros tendieron a canalizar su frustración participando en proyectos técnicos concretos (ferrocarriles, canales interoceánicos, etc.), el sector más crítico, aquél que fue expulsado del movimiento —Laurent, Bazard, Reynaud, Lechevalier, I. Péreire, entre otros— insistió en la denuncia de la política gubernamental de la clase obrera, contribuyendo a extender el malestar popular por toda Francia, tal como quedó de manifiesto a partir de noviembre de 1831 en Lyon.

Muchos de ellos hicieron las paces más tarde con el orden existente y con el liberalismo, pero su contribución a la génesis de un discurso crítico del desarrollo social, con las ambigüedades y equívocos en el análisis propio de la realidad histórica que les tocó vivir, no fue infructuosa. El campo semántico abierto por el discurso sansimoniano en el terreno de la teoría crítica de la sociedad burguesa decimonónica contribuyó a la formalización de nuevas respuestas, lógicamente más precisas en su denuncia. Autores como Blanc, Con-

(7) No deja de resultar paradójico que quien representara la vertiente más mística del movimiento fuera quien, años atrás —durante la época del *Producteur*— mostrara sus recelos hacia el programa religioso del *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon., H.-R. D'ALLEMAGNE (1930): 33.

sidérant, Cabet, Pecqueur o Proudhon en Francia, Rodbertus o Liebknecht en Alemania, o Stuart Mill en Inglaterra, representan tan solo una muestra de la influencia del sansimonismo en el desarrollo del pensamiento socialista. Sin embargo, no son las únicas: algunos de sus presupuestos no sólo aparecen reflejados en la teoría marxista sino también en algunas de sus plasmaciones prácticas más extremas; la sacralización de un proyecto social que se cree científicamente inevitable, y del grupo u organización que se considera predestinado a encabezarlo, fueron, por ejemplo, rasgos característicos de un régimen como el estaliniano. La diferencia es que, mientras el sansimonismo, por respeto al individuo, no fue capaz de superar las contradicciones y conformar un modelo de integración social, el estalinismo no dudó en forzarlo al precio que fuera, a expensas incluso de su propia población.

I. EL COSMOPOLITISMO SANSIMONIANO

Dos han sido las tesis generalmente manejadas por los estudiosos del sansimonismo a la hora de examinar el carácter cosmopolita de la escuela: en tanto la primera ha tendido a sostener el talante profundamente internacionalista y pacifista de un discurso, el sansimoniano, sustentado en su fe en el amor fraterno como motor de las acciones de todos los seres humanos, cuya coherencia se mantendría, salvo algunas pequeñas excepciones, hasta el final de su vida —más allá, incluso, de escisiones y disidencias—, prolongando su influencia posteriormente a lo largo de la historia del socialismo, la segunda, más crítica con el movimiento, ha apostado por mostrar lo inconsistente y fragmentario de la doctrina en materia exterior —variable y oscilante, según los momentos, entre etapas de claro corte nacionalista y expansionista y otras de carácter pacifista y universalista— en agudo contraste con el firme compromiso internacionalista y liberal mantenido a lo largo de su vida por el maestro. A diferencia del primero, este último enfoque ha tratado de sustentar su argumentación desde una óptica más atenta a la historia de la escuela, luego Iglesia, a fin de resaltar la tremenda distancia establecida entre sus puntos de partida fundacionales —en la línea positiva y civilizadora de Saint-Simon— y los característicos de su etapa mística-religiosa, cuyo aparente contenido regresivo, determinista y moralizante resultaba más próximo ideológicamente con el totalitarismo de los movimientos y regímenes socialistas del siglo xx (8).

(8) Para Hayek, la reclusión final de Enfantin y cuarenta de sus discípulos en Ménilmontant tendría más puntos de contacto con la nazi Führerschule que con una congregación mo-

Ambos planteamientos, sin embargo, coinciden en destacar la singularidad de un movimiento que, a pesar de su irrefragable tutela intelectual, no iba a tardar en evolucionar y ofrecer sus propias propuestas innovadoras, moldeadas al calor de unos acontecimientos —aquellos que iban a conmocionar Francia y toda Europa entre 1825 y 1832— y captados con el mismo espíritu sensible aplicado por el maestro en su tiempo.

Durante la primera etapa del *Producteur*, los nexos de continuidad entre la publicación y lo que era —con todos sus matices— el ideario de Saint-Simon, eran patentes. La heterogeneidad de sus redactores no se tradujo, en este sentido, en cambios significativos en un discurso que seguía compartiendo con la oposición liberal su fe en el progreso y una análoga exaltación de la misión moralizadora y civilizadora de la industria. Sus previsiones sobre el porvenir no albergaban rasgos deterministas ni fantásticos, sino, más bien, al contrario, *convicciones derivadas de la constancia del ininterrumpido proceso de sometimiento del mundo natural a manos del hombre* (9), y que quedaban perfectamente condensadas en aquella frase acuñada con ocasión de la publicación de las *Opinions Littéraires* y que el *Producteur* situó como epígrafe de la revista: *l'âge d'or qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous*.

En su voluntad de promover un ambiente propicio a la adopción de vías de modernización alternativas, especialmente en el terreno del crédito y en el de atracción de capitales —en torno al cual hicieron especial hincapié, sobre todo, los principales inspiradores de la revista (Laffite, Ternaux, Ardoin o Basterrèche)— el sansimonismo se mantuvo permanentemente en el camino avanzado por Saint-Simon sobre la futura evolución de la sociedad y en el gradual abandono en ésta de todo egoísmo y comportamiento particularista en aras de la fraternidad universal. En este sentido, se puede afirmar que la línea editorial del semanario (a partir de mayo de 1826, mensual), entronca con el discurso cosmopolita y optimista de *L'Industrie*, amplificado si cabe por un clima general favorable de expansión y auge en el terreno de los negocios internacionales, fomento de los ferrocarriles y creciente toma de conciencia de determinados sectores de la burguesía francesa (10).

Sin embargo, y pese a compartir un objetivo común, la acogida por parte de la opinión pública a las propuestas políticas de los discípulos distó mucho

nástica; F. A. HAYEK (1955): 155; G. G. IGGERS (1958); G. G. IGGERS (1970): 673-691; P. V. LYON (1961): 55-63; F. M. H. MARKHAM (1954); G. SARTORI (1965): 389; L. SCHAPIRO (1972): 89; H. G. SCHERK (1965): 112; W. M. SIMON (1956): 329; J. L. TALMON (1960): 35-70.

(9) En lo referente al sansimonismo y el *Producteur* seguimos a M. L. LOLLI (1986).

(10) M. LEVY-LEBOYER (1968): 788-807; P. BAIROCH (1963); J. BOUVIER (1957a): 35-46; J. BOUVIER (1957b): 63-78.

de ser la misma que la obtenida con las económicas. En este sentido, buena parte de las críticas repetían los argumentos ya esgrimidos contra el maestro, incidiendo en la progresiva moralización del discurso —cada vez más obsesionado en su denuncia del creciente clima de aislamiento y disgregación imperante en la sociedad y en el consiguiente predominio del egoísmo individual— y en sus irrealizables soluciones de corte religioso y mesiánico —con sus miras puestas única y exclusivamente en la aparición de un renovado poder espiritual capaz de superar aquellos inevitables procesos de descomposición social inherentes a la lógica específica de cualquier forma de vida asociada.

Pese a todo, los sansimonianos, ajenos a estas críticas, formalizaron su mensaje y cifraron los criterios e instrumentos de dicha intervención por parte del poder espiritual en la divulgación de los valores inspirados en el principio de amor fraterno y en la elaboración de una serie de preceptos consecuentes con aquellos valores. Paralelamente, y para conseguir ese necesario consenso entre los individuos sobre su papel e inserción dentro del organismo social, apelaron a la educación y su función formativa, especialmente allí donde los hombres carecían por sí solos de dichos medios.

A tenor de todo ello, no cabe ninguna duda del reconocimiento por parte del sansimonismo del efecto negativo de la división del trabajo y de las otras consecuencias derivadas del nuevo sistema que justamente la escuela estaba tratando de impulsar, y, en consecuencia, más que hablar de un proyecto político alternativo, debemos hacerlo de la moralización de un discurso, que, además de limitado por el escaso eco obtenido entre la opinión pública, se veía lastrado por las contradicciones surgidas entre un sistema de organización social en vías de implantación y el clima de insolidaridad e injusticia colectiva que su emergencia ya comenzaba a sembrar.

La pobre acogida dispensada al interesante debate despertado por el *Producteur* llevó a los redactores más fieles al pensamiento de Saint-Simon a ir más allá en la dogmatización del discurso; puntos como la exigencia de una suprema jerarquía espiritual, o si se quiere, una vanguardia intelectual y científica, con autoridad para regular los efectos de la división social del trabajo, la aceptación social del principio de desigualdad de las capacidades humanas, o el creciente recurso a vías irracionales para superar las dificultades derivadas de la inaccesibilidad e incomprensión de las masas ante los procesos de demostración racional y su aplicación en la organización de la sociedad, son muestras, en este sentido, del itinerario tomado por un discurso cada vez más consciente de la creciente distancia y los enormes obstáculos que le separaban de la realización de su modelo de sociedad industrial.

Aunque la crítica que el discurso del *Producteur* recibió por parte de los liberales apuntó —muy similar, por cierto a la de sus herederos en el siglo xx— a una creciente vocación totalitaria del proyecto, en la medida que atentaba contra los valores sacrosantos del liberalismo —especialmente tras afirmaciones como la de Bazard, donde se alentaba a la necesidad de despojar a la libertad de su carácter universal y abstracto y reorientarla en términos de utilidad social— y sofocaba la autonomía del individuo, tanto en el terreno material como en el intelectual y moral (11), lo cierto es que la obsesión —no menos utópica— de aquéllos con el progreso espontáneo, gradual y armónico del individuo (y del mercado) dejaba poco margen para el análisis de esa aparente deriva totalitaria y su estrecha relación con las dificultades objetivas y materiales del proceso de desarrollo industrial, blanco real de las propuestas sansimonianas.

Pese a compartir una misma preocupación, las distancias entre ambas posturas no sólo no se mantuvieron sino que la sucesión de acontecimientos contribuyó aun a hacerlas más profundas. El más determinante de todos ellos fue, si duda, la crisis económica y social desatada en el país a partir de 1826 (12), pues acabó por refrendar la posición de repliegue y cierre de filas de los diferentes sectores del liberalismo, así como su progresiva incorporación en las estructuras políticas tradicionales, estrategias estas que culminarían con la revolución de 1830 y la hegemonía política y social de la elite burguesa propietaria —a partir de ahora dotada de la legitimación ideológica adecuada (Guizot, Thiers). Por su parte, los sansimonianos continuaron alternando su discurso modernizador, eso sí, cada vez más hermético y moralista, con una crítica muy rigurosa de la sociedad francesa, donde no sólo se hacían patentes las objeciones morales a la nueva sociedad —el agudo contraste entre el lujo y la ostentación de unos pocos y la miseria y pobreza de la mayoría—, sino también aquellas contradicciones, que desde la perspectiva social y económica —especialmente, aquellas relativas a la pervivencia de los tradicionales derechos de propiedad y herencia— socavaban abiertamente los cimientos mismos de la civilización y el progreso.

Esta segunda etapa, inaugurada con la *Exposición de la Doctrina*, vino marcada por los múltiples pero vanos esfuerzos de la Escuela por transmitir y difundir su discurso entre la opinión pública. Aunque su temática no difirió en gran medida de la de años anteriores —exaltación de la actividad pro-

(11) Destaca especialmente la polémica con STENDHAL, quien concretó sus reservas sobre el *Producteur* en su obra *D'un nouveau complot contre les industriels*, París, 1825; F. RUDE (1970): 1121-1147.

(12) A. DAUMARD (1963): 428; B. GILLE (1964): 5-30.

ductiva, cruzada contra el parasitismo, apología de la industria y de su talante progresivo, reivindicación del papel de las capacidades, rechazo del igualitarismo nivelador, elogio de la organización científica y su obra de transformación de la naturaleza—, la dimensión moral de su discurso iría *in crescendo*, fruto de la cada vez mayor toma de conciencia de las duras condiciones sociales impuestas por la realidad de su tiempo.

La Escuela, pese a todo, nunca perdió su vinculación con el pensamiento del maestro, muy especialmente a la hora de delimitar su agente histórico. En este sentido, y en la línea de lo expuesto en *L'industrie* por Saint-Simon, los discípulos van a negar la distinción entre sociedad y nación, argumentando que el único nexo que vincula a una serie de individuos entre sí, no es su inserción en una comunidad lingüística, racial o territorial propia, sino la resuelta voluntad de acción de todos ellos cara a la consecución de una meta concreta: la supervivencia y el bienestar colectivo (13).

En la primera parte de la *Exposición de la Doctrina* (1828-29) esa comunidad y voluntad de acción quedaría formulada y concretada bajo el término *asociación universal*, o *asociación de todos los hombres en toda la superficie del globo y en todos los órdenes de sus relaciones* (14). En su seno, tanto el antagonismo como la explotación del hombre por el hombre —las dos principales lacras sufridas por la humanidad—, acabarían por desaparecer, dando paso a una nueva etapa que, bajo una dirección ordenada y pacífica, culminaría el definitivo perfeccionamiento material, intelectual y moral de la raza humana (15).

En este contexto, cada vez más nutrido de componentes religiosos y morales —vertidos, no olvidemos, en aras de un amplio consenso social—, la escuela, y con ella sus principales y más significados portavoces, renovarían su vocación universalista y cosmopolita, pero, como sucediera con el maestro, con la mirada puesta en un referente nacional más concreto. En efecto, si bien la creciente presencia de concepciones místico-religiosas condujo a la sistematización de su pensamiento en torno a un corpus doctrinal más comprometido en la definición de los valores y aspiraciones universales que unían al individuo en comunidad —prueba de lo cual es el énfasis concedido a las vertientes ética, afectiva y sentimental— lo cierto es que ello no se tradujo de ninguna manera en un retraimiento completo con respecto a la sociedad francesa, cuyas contradicciones, precisamente, se buscaban superar.

(13) R. TREVES, (1973): 90-94.

(14) VV.AA. (1831): 144.

(15) VV.AA. (1831): 159.

La emancipación del individuo de un entorno político, económico y social obsoleto constituyó pues el eje central del pensamiento sansimoniano de esta época, más acentuado si cabe si se tiene en cuenta su voluntad de conectar tanto con aquel sector de la opinión pública más sensible al creciente clima de explotación e injusticia de la sociedad francesa, como con la mismísima clase trabajadora, *la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*, a partir de ahora mucho más integrada dentro del proyecto de transformación social, con un reconocimiento mayor y con un espacio participativo propio (16). Pese a la evidente dificultad que entrañaba la inserción de un discurso de ingredientes tan dispares —místico-religiosos, científico-rationales— dentro de una problemática tan específica como la que abatía a la por aquel entonces inestable sociedad francesa, el sansimonismo nunca rehuyó de su compromiso, participando activamente —en la medida de sus posibilidades, ciertamente escasas— en los acontecimientos de cada momento.

Sus vías de penetración básicamente pueden reducirse a tres: *a)* la imprenta, concretada en la publicación de las principales obras de la escuela —con la *Exposición* a la cabeza— y en la de su órgano de expresión oficial, el diario *Le Globe*, de adscripción liberal hasta el once de noviembre de 1830 y *convertido* al sansimonismo desde esa fecha hasta el 20 de abril de 1832, día de su cierre (17), *b)* la oral, dirigida a divulgar el contenido de la doctrina entre todos los sectores sociales tanto dentro como fuera del país, a la usanza de los primeros predicadores cristianos; y *c)* la epistolar; fruto de la abundante correspondencia sostenida entre las principales cabe-

(16) BRISCOE (1980): 236.

(17) *Le Globe journal Littéraire* se transformó el 15 de febrero de 1830 en un diario: *Le Globe, journal Politique, Philosophique et Littéraire*. A partir del once de noviembre es cuando se puede hablar de este diario como sansimoniano coincidiendo con la publicación de un artículo que empezaba con la frase *Ou marchons nous*, y con la entrada en la dirección del mismo por Michel Chevalier. A partir del 18 de enero de 1831 pasa a llamarse *Le Globe, journal de la Doctrine de Saint-Simon*, reproduciendo asimismo los epígrafes antes incluidos en el *Organisateur*. Más tarde se incluirán las palabras *Religion, Science, Industrie* y, el nueve de junio, *Association Universelle*. Ya el 23 de agosto de 1831 adquiere su título definitivo: *Le Globe, journal de la Religion Saint-Simonienne*. Uno de los dos fundadores del diario en 1824, junto a Paul-François Dubois, Pierre Leroux declararía su fe sansimoniana, de la que se apartaría poco tiempo después, dentro de la propia publicación el 18 de enero de 1831. El número de abonados nunca superó los 2.500, lo que limitó su difusión. A partir de septiembre de 1831, cuando ya la revista tenía un número muy limitado de abonados, se decidió dar la revista gratuitamente y aumentar la tirada a 4.000 ejemplares. Tras la escisión del movimiento el 11 de noviembre de 1831, el diario incluyó otras leyendas en su cabecera, principalmente dos: *Appel aux femmes*, y *Organisation Pacifique de Travailleurs*. La publicación cesa el 20 de abril de 1832. Son diecisiete meses y nueve días de *Globe* sansimoniano; H. FOUNELL (1833); J. WALCH (1967); OCSE (1865-78) III: 83-85; P. LEROUX (1997): 97-100.

zas del movimiento —en especial *Enfantin*— y conservada cuidadosamente por sus herederos.

A la hora de constatar la vigencia o no del componente cosmopolita en el seno del pensamiento sansimoniano hasta 1832, se primará permanentemente el contexto histórico concreto —esencial a la hora de explicar las posibles variaciones en el discurso— sobre la vía de transmisión elegida. Ello se debe al hecho de que, pese a que pudiera pensarse lo contrario, apenas se registran diferencias significativas entre la *parole vivante* de conferencias y predicaciones —en teoría, más doctrinal— y el contenido de los artículos y editoriales del *Globe* —más atento a lo cotidiano y, por tanto, previsiblemente más variable— en todo este período. Subsisten, por supuesto, diferencias de matiz, propias del dinamismo impuesto por el discurso periodístico, pero en ningún caso cabe hablar de variaciones trascendentales que rompan la unidad del conjunto.

Parece haber una total unanimidad entre los diferentes estudiosos del sansimonismo a la hora de presentar la primera etapa del movimiento —1825-1830— como un período que conserva y reafirma su vocación cosmopolita —cimentada en torno al concepto de *asociación universal*— fruto del ascendiente aun considerable del pensamiento del maestro sobre la escuela. Cuando estalla la revolución de 1830, sin embargo, se detecta, según algunos autores, un alejamiento del pacifismo e internacionalismo inicial, especialmente visible en los editoriales del *Globe* entre enero y junio de 1831, y que, pese a su breve duración, resulta significativo en la medida que constituye una apuesta por vías de corte nacionalista y intervencionista, sin excluir la violencia, en el plano de la política exterior (18).

Para estos autores, esta nueva percepción sansimoniana de las relaciones internacionales culmina en un modelo europeo abiertamente contrapuesto al ideal universalista de la asociación universal. En efecto, a su juicio, el diario apela a un nuevo reparto de papeles entre las principales potencias del continente en el que la misión civilizadora corresponde a Francia, Inglaterra, Prusia y, eventualmente, a Austria, en tanto que en Europa Oriental y Asia dicho cometido recae sobre Rusia; exalta el *génie* francés y su condición tutelar en el proceso de civilización universal —exaltación de nacionalismo a años luz del pensamiento de Saint-Simon; y, finalmente, postula un orden internacional sustentado sobre una nueva jerarquía de países que, pese a su vocación civilizadora, diverge radicalmente del ideal emancipador original.

Buena parte de estas consideraciones indudablemente son ciertas. Una lectura de los diferentes editoriales del *Globe* por aquel entonces permite to-

(18) G. G. IGGERS (1958): 127.

parse con las más paradójicas propuestas: desde llamamientos a la intervención del Estado francés cara a la liberación de pueblos oprimidos (Bélgica, Polonia) (19), a alegatos en defensa del derecho del Imperio Ruso o de Austria —opresores de polacos e italianos— a expandirse por Oriente (20). Quizá si logramos apartarnos de las valoraciones puramente ideológicas y volvemos nuestra mirada al contexto de lo concreto, podamos situar estas aparentes contradicciones y arrojar sobre ellas una nueva luz.

Como sucediera en el caso del maestro, el cosmopolitismo del discurso sansimoniano ha de analizarse desde la perspectiva de las circunstancias específicas de la sociedad francesa de cada momento —en este caso, la de comienzos de la década de los treinta—, pero sin olvidar el hecho de que tanto Saint-Simon como los discípulos compartían la misma meta —el advenimiento de la sociedad industrial— y, en buena medida, las mismas estrategias para su consecución.

Tras el escaso eco obtenido por el *Producteur*, el movimiento optaría por otro tipo de vías en su búsqueda de la acogida social deseada. El sistema de conferencias públicas —origen de la *Exposición*—, había aumentado el número de simpatizantes, pero no en la medida que del mismo se esperaba; de ahí su apuesta por un discurso de mayor resonancia moral y religiosa, y un contacto más directo con un público cada vez más procedente de sectores sociales más desfavorecidos. En esta nueva fase, la idea de emancipación —teñida, eso sí, de un mayor tinte ético y social— no solo dominaría el contenido de conferencias y predicaciones sino que se haría presente en todas las relaciones de los discípulos con la población, tal y como prueba esta carta enviada por Enfantin a Elisa, viuda de Félix Vendermarck, obrero muerto en accidente en su fábrica, en febrero de 1830:

(...) N'avons-nous plus d'esclaves à affranchir? Et je ne parle ici, ni des nègres spécialement, ni des serfs de la Russie; je parle de tous ces hommes qui meurent à la peine tandis que d'autres vivent et meurent plus misérablement encore dans une splendide «oisiveté»! Et nos femmes, ne les vend-on pas? Les vierges ne sont-elles pas, pour un peu d'or, attachées à des êtres dégradés, immoraux, qu'on leur dit être leur moitié? Nos pauvres enfants, combien en est-il sur le front desquels est empreinte la marque du génie, et qui végètent parce que leurs malheureux pères ont à peine eu du pain pour les nourrir, parce que le lait de leur mère a été tari par les larmes, parce que l'instruction et l'éducation surtout leur ont manqué plus encore que le pain. Parlez-moi d'eux, ma fille, de ce que vous croyez que vous pourrez faire pour

(19) *Le Globe*, 8, 12, 27, enero; 11, 15, febrero, 7, junio, 1831.

(20) *Le Globe*, 18, junio, 1831.

eux, demandez-moi quels sont nos espérances, nos efforts, je ne vous dirai plus alors que vous êtes un enfant gâté, ni même un enfant docile, vous serez femme, et c'est cela que Félix veut de vous (21).

En cualquier caso, las metas seguían manteniendo las constantes de siempre: se trataba de ampliar la base social del movimiento, atraer la atención de la esfera política francesa, y recuperar la confianza de una burguesía reticente a raíz de la crisis económica y la creciente efervescencia social.

El proceso revolucionario de 1830, pese a todo, había supuesto un hito decisivo. La derrota de Carlos X en el parlamento y el consiguiente movimiento de las Tres Gloriosas (27-29 julio) permitieron albergar esperanzas sobre el advenimiento de ese cambio tan ansiado, pero no por mucho tiempo. En efecto, tal y como sostuvo Bazard en el Jugement de la doctrine de Saint-Simon sur les derniers événements, se esperaba que la revolución social hiciera entrar *un élément nouveau dans l'ordre politique, dans l'activité humaine*, que cambiara las relaciones humanas, cara a *l'amélioration du sort «moral, intellectuel et physique» de la classe nombreuse* (22), pero la llegada a la escena política del nuevo personal, integrado por industriales —*plutôt rédevables de leur élévation à l'importance de leur fortune, qu'à la «capacité» qui est en source; à l'étendue de leur clientèle, qu'à la «qualité» de leurs clients* (23)— no tardó en mostrar lo ilusorio de las expectativas depositadas.

La profunda decepción sufrida ante lo que se consideraba una *traición*, no impidió, sin embargo, mantener el discurso y, al igual que Saint-Simon, articularlo en torno a un referente internacional, siendo nuevamente Inglaterra y su condición de país emblemático del progreso industrial, el luminoso espejo sobre el que reflejar tan desalentadora realidad:

Or, voilà le signe certain de «l'alliance, de l'association universelle que nous prédisons»; car le jour où la France et l'Angleterre seront unies, l'Europe entière le sera par elles, et le jour où l'Europe ne formera plus qu'une seule «nation», l'humanité ne formera plus qu'une seule «famille» (24).

Esta nueva invitación a una alianza con los ingleses no sólo confirma la sintonía existente entre el maestro y sus discípulos, sino también la fe ciega de éstos en la burguesía y en la culminación de su misión histórica, mucho

(21) OCSE (1865-78): II: 151-152.

(22) OCSE (1865-78): II, 232.

(23) OCSE (1865-78): II, 241.

(24) OCSE (1865-78): II, 240.

mayor si cabe que la del Saint-Simon de los últimos escritos, como ya se ha tenido ocasión de comprobar (25), pesimista ante el individualismo y el egoísmo predominante en la clase política inglesa.

El recurso a esta vertiente del discurso del maestro no obedecía, sin embargo, a una mayor sensibilización ante el cúmulo de conflictos suscitados en el contexto internacional. En este sentido, las alusiones a la revolución belga, la insurrección en Varsovia o los brotes en Italia, y a su resolución definitiva en el marco de la asociación universal, respondían más bien a la voluntad sansimoniana de atraerse el apoyo de los republicanos, principal fuerza opositora en cuyo arco de reivindicaciones sí figuraban como prioritarias estos asuntos de índole exterior (26). Como claramente señalaba Bazard a Jules Rességuier, jefe de la Iglesia sansimoniana en el Mediodía, tras la alianza con Inglaterra y la consiguiente implantación de la sociedad industrial, ningún antagonismo tendría razón de ser:

La France et l'Angleterre sont à la tête de la civilisation. Franchement associés l'un à l'autre, sont l'autorité de deux princes en qui ils se sentiront vivre, les deux peuples présenteront une masse de force tellement imposante, qu'il y aurait folie à vouloir résister à leur volonté (...) et, à notre voix pacifique mais ferme, l'Italie respirera, l'héroïque Pologne recueillera le fruit de sa sublime résistance; l'Europe sera en paix, et le czar épanchera les flots de ses soldats vers l'Orient qu'il brûle de conquérir, et que nous lui donnons mission de civiliser. Et l'Angleterre et la France continueront à exercer sur tous les peuples une surveillance émancipatrice, et à les pousser tous dans la voie pacifique (27).

A medida que las predicciones del Jugement se fueron cumpliendo, esto es, la burguesía *reinante* confirmaba su distanciamiento de las *clases peligrosas* —perfectamente descrito después por Victor Hugo en *Los Miserables* (28)—, y el gobierno del antaño entusiasta liberal Casimir Périer lo sus-

(25) F. J. MARTÍNEZ MESA (2002).

(26) *Dépositaires de l'ordre nouveau que Saint-Simon nous à révélé, nous adressons au juste-milieu qui gouverne, et au républicanisme qui aspire à gouverner, une parole conciliante, et nous leur découvrons, dans la société que nous venons fonder (...)*, E. BARRAULT, «Les Anniversaires de juillet», predicación (1831) en OCSE (1865-1878): XLIV: 292.

(27) Carta de Bazard a Rességuier (agosto, 1830) en OCSE (1865-1878): III: 13-14. En buena medida, el sentimiento que predomina en las misiones sansimonianas fuera de Francia es el de crisis generalizada en toda Europa, fruto de un estadio civilizatorio aun feudal y violento, sólo superable a través de la *Religión nueva*. Buena prueba de ello lo encontramos en la proclamación de la religión sansimoniana realizada por Margerin, Laurent, Carnot, Dugied y Leroux y publicada en los diarios belgas el 22 de febrero de 1831, OCSE (1865-1878): III: 104-106.

(28) A. JARDIN, A.-J. TUDESQ (1973): 132.

cribía glorificando los valores sacrosantos de la nueva sociedad burguesa —libertad, orden, propiedad—, la respuesta del sansimonismo, ya con el *Globe* como órgano de expresión, comenzaría a concretarse en torno a dos líneas divergentes: una en el plano teórico, de intensificación de la vía religiosa-mística y, consiguientemente, de alejamiento de la realidad; otra, en el terreno de lo práctico, de mayor compromiso social, y más atenta a la inmediatez y desarrollo de los acontecimientos.

En ningún caso, y ello debe siempre recalarse, hay una renuncia del objetivo final o de los medios para su consecución. Por el contrario, el hecho de que la sociedad industrial esté siendo *traicionada* por quien era su agente histórico natural —la burguesía— refuerza el carácter sacramental de la misión evangelizadora del sansimonismo, a la hora del lograr del *pecador* su arrepentimiento y firme compromiso de enmienda.

Es aquí donde debe inscribirse el supuesto giro experimentado por el cosmopolitismo sansimoniano, y constatable tanto en prensa como en las manifestaciones públicas de entonces. En concreto, durante los meses en que tuvieron lugar la revolución belga y el resto de movimientos de emancipación nacional, el *Globe* criticaría la no-intervención de las principales potencias —léase Francia—, asociándolo con el triunfo del pensamiento crítico, surgido de la Revolución francesa, y sustentado en los valores del *laissez-faire* y del egoísmo individual, y cuya extensión en todos los ordenes de la sociedad, ha acabado por conducir a los diferentes pueblos de Europa al oprobio y la iniquidad:

Ainsi la France, subissant presque une seconde Restauration, après avoir expulsé la première; emprisonnée dans l'ordre légal, au lieu de faire de nouveaux progrès; repoussant comme de chimériques théories toute pensée d'innovation, ne répond par aucune mesure aux immenses besoins de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, et, semblable à un agent provocateur de révolutions, abandonne à une verge de fer ceux qu'elle a poussés à l'insurrection, et reçoit pour salaire une humiliante impunité (29).

Una vez más, la denuncia vino acompañada de nuevos llamamientos a la intervención y al papel trascendental de Francia en el mundo a la hora de generar y propagar el espíritu asociativo y universalista inherente a la civilización industrial. Si en todos ellos se invitaba a la clase dominante a participar activamente en el foro internacional y terciar en la resolución de los diferentes conflictos desencadenados, no lo era tanto desde la consideración de una

(29) OCSE (1865-1878): XLIV: 291.

política de bloques tradicional —movida por intereses exclusivamente imperialistas o expansionistas, más bien fruto de una visión particularista y estrecha—, como desde la cifrada en torno a un proyecto de vocación universal, cuya premisa pasaba por la modernización y adecuación de las estructuras nacionales a las de aquellos países más civilizados, en aras a la realización de un destino armónico.

A la hora de trasladar este discurso, el sansimonismo volvió a retornar al cosmopolitismo humanitario al que tan sensible era la opinión pública francesa y que, de alguna manera, permitía marcar distancias con el que había de ser su potencial aliado, Inglaterra. El pueblo francés, desde esta perspectiva, sería presentado como el más acreditado a lo largo de la historia, por su compromiso universalista, su talante emprendedor y su vocación civilizadora, para llevar al resto de pueblos a su destino final:

FRANCE, FRANCE! Toi que l'un de tes poètes chéris a déjà nommée la reine du monde, si nous te glorifions, ce n'est pas qu'un patriotisme étroit nous inspire; ah! c'est qu'à mes yeux tu es destinée à enlacer tous les hommes dans les liens d'une vaste association! (30).

Cuando se alude a la intervención anglofrancesa en el contexto internacional, y muy especialmente en el ámbito de Europa Occidental —cuestión argüida por algunos investigadores del sansimonismo para criticar los errores de enfoque cometidos por el movimiento en materia de política exterior, sobre todo para el caso belga (31), y que, por el contrario, dice mucho en favor de una interpretación del discurso en clave ideológica de las relaciones de poder en el seno de la sociedad francesa—, lo que debe tenerse en cuenta, por tanto, es que no se trata de la formulación de una propuesta de política internacional concreta sino de una declaración de intenciones, de un compromiso inspirado en aquel espíritu civilizador propio de las sociedades modernas y progresistas, cuya extensión, de producirse, significaría la armonía y la paz en el marco de la asociación universal.

Esta misma interpretación también debería tenerse presente a la hora de valorar la orientación belicista o nacionalista del discurso exterior sansimoniano. Como sucediera en Saint-Simon, la declaración de pacifismo no implica la renuncia definitiva al recurso a las armas. De hecho, tanto para el maestro como para los discípulos, la guerra había sido, si no el principal, uno de los mecanismos más eficaces arbitrados por el hombre para asegurar

(30) E. BARRAULT, «L'intervention», OCSE (1865-1878): XLIII: 361. Dicha predicación sería publicada asimismo en *Le Globe*, el 17 de diciembre de 1830.

(31) G. G. IGGERS (1958): 128-130.

el orden y la paz en todas las distintas etapas de su historia, y, por qué no, también lo podía seguir siendo ahora:

Au reste, qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. La mission des hommes de guerre nous paraît bien approcher de sa fin, mais elle n'est pas terminée. Dans quelque jours peut-être la France, laisse d'être le jouet d'une diplomatie astucieuse, prendra en main la cause des peuples contre leurs oppresseurs, celle de l'avenir contre le passé, dans quelque jours peut-être des armées s'élanceront de Paris sur le Rhin, sur la Meusse, aux Alpes, aux Pyrénées. La guerre pour laquelle se seront levés ces soldats sera noble et sainte, ce sera une guerre de civilisation, une guerre de progrès ou l'épée de nos guerriers brisera les fers des nations enchainées (...) non par amour pour la guerre mais pour extirper la cause même des guerres, mais par amour pour les nations que la France seule a puissance d'affranchir (32).

Ello explicaría también el papel asignado a Rusia en el concierto de Europa Oriental, como fuerza civilizadora de todos aquellos pueblos material y espiritualmente inferiores, aunque jerárquicamente aun por debajo de las potencias occidentales, guía y verdadero ejemplo a seguir por el zar y su Imperio en su camino hacia el progreso.

A medida que los diferentes conflictos nacionales iban siendo reconducidos progresivamente por la diplomacia internacional, el *Globe* y el discurso sansimonismo en su conjunto fueron remitiendo su discurso intervencionista, retornando al hilo argumental del pasado, que, sustentado sobre su particular filosofía de la historia, preveía el irreversible retroceso de la guerra y el progreso de la industria. Indudablemente, este giro vuelve a responder a las condiciones impuestas por el clima político reinante a finales de 1831 y comienzos de 1832, y que ya permitían hablar de una definitiva estabilización de la burguesía francesa.

Las expectativas depositadas en torno a la burguesía francesa y a su previsible conversión en clase motriz del proceso de modernización de su sociedad, *a la inglesa*, acabaron por hundirse. La resolución del conflicto belga, fruto de la inteligencia diplomática de los gobiernos inglés y francés, abrió las puertas a un acercamiento entre ambos países —la *entente cordiale qui doit contribuer à assurer la paix du monde* (Palmerston)— pero ello no se tradujo en absoluto en cambios apreciables en la orientación interna de sus respectivas sociedades. En ambas siguieron primando tanto los principios liberales clásicos como la misma técnica de poder que, sustentada sobre aquéllos, había venido contribuyendo a perpetuar las condiciones de desigualdad

(32) «De l'esprit militaire» en *Le Globe*, 16/XII, 1830.

de las clases productoras, así como su marginación política real en el seno de la sociedad industrial.

Ante tal cúmulo de dificultades, el pensamiento sansimoniano tendió a cobrar una dimensión progresivamente más moral y religiosa que, evidentemente, permitía salvaguardar su contenido, pero a cambio de elevarlo y situarlo por encima de la realidad presente. Es el momento, tras el recrudecimiento del malestar social —revuelta de tejedores en Lyon (noviembre, 1831), sintomática de la crisis económica y de las calamitosas condiciones de vida sufridas por la población—, de apelar a la inmediata moralización de la sociedad. El discurso seguía interpelando a la burguesía pero ya no era para que culminara aquella misión histórica encomendada, sino para que interviniera contribuyendo a reestructurar el orden social que las contradicciones internas amenazaban con corroer (33).

Este es el espíritu que impregnaría el análisis de la realidad exterior llevado a cabo por el *Globe* y las predicaciones. El mismo que iba a llevar a Eichthal en diciembre de 1831, en su informe sobre la sociedad inglesa a situar la diferencia entre Francia e Inglaterra —tal y como ya hiciera Saint-Simon en sus últimos años—, exclusivamente en el plano moral. A su juicio, la mejoría experimentada por todas las clases en el país vecino, aun siendo positiva no podía calificarse de satisfactoria, en buena medida porque el nivel de crecimiento y progreso material no había venido acompañado de uno paralelo en el terreno social y moral. El owenismo, efectivamente, si bien se había convertido en una fuerza eficaz a la hora de aglutinar a los trabajadores en torno a un proyecto asociativo de vocación armónica y justa, carecía del elemento decisivo, el jerárquico, el único capaz de aunar voluntades en el marco de una verdadera sociedad ordenada (34).

De aquí al cierre del periódico y al posterior retiro de los más fieles a Ménilmontant, en abril de 1832, todas las alusiones a la sociedad internacional iban a descansar sobre el papel cohesivo del orden y la jerarquía y su condición de únicos instrumentos posibles para garantizar la futura sociedad universal. Inglaterra y Francia ya no aparecerían como las únicas fuerzas hegemónicas destinadas a regular el orden internacional; ahora contaban otras potencias que, como Austria o Prusia, podían aportar sus valores e imprimir ese componente tan esencial, cara a la pacificación de las sociedades.

Ante la amenaza de una posible conmoción social, el decepcionante papel jugado por la burguesía liberal, y las insuficiencias del modelo de socie-

(33) LAURENT, «Notre Politique est religieuse», Predicación, OCSE (1865-1878): XLV: 5-32.

(34) XVII Enseñanza (febrero, 1832), en OCSE (1865-1878): XVII: 81-98.

dad industrial real, muy lejos del ideal, la actitud tomada por la escuela san-simoniana en sus últimos años fue la de repliegue, tanto a nivel social como político, a la espera de que la propia evolución de las condiciones materiales y objetivas del sistema económico condujeran espontánea pero irremediablemente al objetivo tanto tiempo deseado.

II. DEL COSMOPOLITISMO POLÍTICO AL COSMOPOLITISMO CAPITALISTA

El doce de febrero de 1832, unos meses antes de su cierre, el *Globe* publicó un artículo escrito por su director y una de las figuras más preeminentes del movimiento, Michel Chevalier. El objeto de este trabajo, cuyo título genérico era *El sistema mediterráneo*, era presentar a la opinión pública el plan de pacificación que esperaba el mundo y que, a juicio de su autor, supondría la consagración política futura de la armonía reinante entre *materia* y *espíritu*, hasta entonces perpetuamente sometida a estado de guerra (35).

Una vez más, los miembros de la Iglesia saltaban a la palestra pública para ofrecer un proyecto en que se volvía a conjugar la fe universalista y cosmopolita con la voluntad de influir sobre las clases dirigentes en función de los últimos acontecimientos.

En síntesis, el plan de Chevalier consistía en la implantación de un sistema de reordenación europeo cuyo objetivo primordial era la pacificación mundial y, más concretamente, la conciliación entre Occidente y Oriente, cada vez más frágil a raíz de la progresiva desmembración del Imperio Otomano, alimentada por la rebelión de Mohamet Ali en Egipto y el creciente expansionismo europeo —especialmente ruso— en la zona.

Dicho proyecto, aunque expuesto aparentemente a la consideración de todos los dirigentes políticos europeos, trataba de centrar la atención, de nuevo, de la clase política nacional, incluida la del mismísimo Luis Felipe. Para el director del *Globe*, la única alternativa real a las armas pasaba por la aceptación del plan sansimoniano y su vasto sistema de relaciones industriales, en la medida que era el único capaz de erradicar definitivamente los vínculos feudales —opresores y violentos— y extender la armonía. El primer paso consistía en el establecimiento de una ambiciosa red de comunicaciones que pusiera en contacto a todos los territorios de los Estados bañados por el Mediterráneo. Sería el segundo, sin embargo, el que supondría la consolidación del sistema, pues el trazado de nuevos nudos de conexión interna-

(35) M. CHEVALIER, «Exposition du Système de la Méditerranée», OCSE (1865-1878): VI: 55-87.

cional acercaría a las poblaciones más remotas del continente y, consiguientemente, estimularía e intensificaría las relaciones entre sí.

El vasto mapa de comunicaciones —básicamente ferroviario— que Chevalier preveía para Europa y más tarde para todo el mundo, no constituía, pese a todo, más que el elemento *material* de su proyecto, es decir, la infraestructura básica imprescindible para la emergencia de aquel mercado capitalista a escala internacional tan perseguido en torno al cual se forjaría la colaboración entre las burguesías de los Estados más avanzados —como Inglaterra o Francia— cara al desarrollo de proyectos de industrialización y modernización en los países menos desarrollados, bajo el principio común del progreso y la civilización (36).

Era, sin embargo, el elemento *espiritual* el que, a juicio del autor, iba a insuflar de vida a todo aquel conjunto de medios e instrumentos —navíos, canales, ferrocarriles— que por sí solos carecían de ella. En este sentido, y una vez más, un sansimoniano como Chevalier, iba a reafirmar su inherente filiación capitalista presentando a la Banca y al capital financiero como aquella única savia destinada a regar y extender la *puissance productive du travail* (37) a todas las actividades en las que se veía participe el hombre. Efectivamente, sólo el crédito, confiado a los más capaces, y en el marco de un estricto orden jerárquico sometido a criterios científicos y racionales, tenía el poder de socavar las barreras tradicionales en todos aquellos países que en mayor o menor medida aun seguían conservando tradiciones y costumbres afines a etapas históricas pasadas.

El sistema mediterráneo de Chevalier, en definitiva, volvía a recordar a la burguesía francesa su compromiso inexcusable con la sociedad industrial, y la necesidad de un verdadero cambio en las relaciones políticas encaminado a lograr la consolidación de la sociedad burguesa y todas sus potencialidades —prosperidad material, expansión internacional, estabilidad social—, en aquellos momentos, muy lejanas en el horizonte.

Esta línea sería mantenida por la mayoría de los miembros de la iglesia sansimoniana cuando ésta finalmente se disgregó. Enfantin, su cabeza más visible, constituyó su más claro ejemplo. Éste, en su correspondencia privada, insistía en el papel civilizador de Francia y en el protagonismo de ésta en la tarea de reorganización europea. Sin embargo, ya no la presentaba en solitario sino en compañía de otras potencias que si bien no eran tan poderosas económicamente como Inglaterra, sí, en cambio, eran más conscientes de las correspondientes y necesarias cargas de moralidad y jerarquía que el proyec-

(36) R. B. CARLISLE (1977): 263-273.

(37) OCSE (1865-1878): VI: 58. J. WALCH (1970): 1155-1171.

to requería para afrontar los efectos nocivos y contradictorios de la sociedad industrial (38): la proletarización y la emergente cuestión social (39).

Pese a todo, la mayor parte de los discípulos recondujeron su actividad profesional hacia proyectos concretos vinculados de una manera u otra con la realización del sistema de reordenación pacífica de Chevalier (40). En este sentido, ya fuera desde el ámbito estrictamente *material* —Enfantin es un claro exponente de ello: miembro activo de, entre otros, la Comisión científica en Argelia (1839) o del Consejo de Administración de los ferrocarriles de París al Mediterráneo (1852) (41)— o desde el estrictamente *espiritual* —representado por los hermanos Émile e Isaac Péreire, fundadores del Crédit Mobilier (42)—, lo cierto es que todos dedicaron el resto de sus vidas a actividades ligadas al desarrollo del capitalismo y la sociedad industrial (43).

Sólo años más tarde, ya en el ecuador del siglo, aquella reticente burguesía retomaría y haría suyo el papel que desde tanto tiempo atrás le habían asignado ideólogos y pensadores. Sin embargo, los resultados materiales de dicha toma de conciencia —crecimiento nacional y expansión a nivel mundial— no se trasladaron por igual a todos los sectores de la población y, la consecuencia de ello fue el incremento del malestar entre las capas más desfavorecidas de la sociedad.

La reacción de temor, muy pronto pánico, que tales muestras de insatisfacción generaron entre la clase burguesa gobernante, no promovió —al

(38) Carta de Enfantin a H. Heine, donde alaba el papel de Alemania y Austria (14, X, 1835) en OCSE (1865-1878): X: 108-135. Sobre la relación del poeta con Enfantin, E. M. BUTLER (1968): 103-111.

(39) En esta época hay una gran cantidad de trabajos sobre la condición de la clase obrera (Rigandias-Weiss, H. (1975). Este es el caso, de *Moyen d'améliorer l'état déplorable des ouvriers* (1833), *Des prolétaires. Nécessité et moyens d'améliorer leur sort* (1846), la *Mémoire sur le pauperisme* (1836) —esta última a cargo de Tocqueville—, *De l'esclavage moderne* (1839), de Lamennais, o *Extinction du paupérisme* (1844) de Luis Napoleón Bonaparte. En todos estos trabajos se concluía que el problema ya no era natural o inevitable, sino que, como la riqueza, artificial y producida: así lo afirmaban E. BURET —*De la Misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (1840, París)—, L.-R. VILLERMÉ —*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, 1840, o los sansimonianos A. GUÉPIN y E. BONAMY— *Nantes au XIXème siècle. Statistique Topographique industrielle et morale*, 1835; G. PROCACCI (1993).

(40) Una excepción la tenemos en el folleto de EICHTHAL, *De l'Unité européenne*, París, 1840, en donde el sansimoniano se aparta de su maestro y compañeros, pues aunque también se alinea a favor de una organización pacífica y laboriosa de la humanidad, admite la inevitabilidad en dicho marco de guerras coloniales contrarias a la penetración pacífica de Enfantin.

(41) S. CHARLETY (1896): 262.

(42) G. WEILL (1896); V. H. CASTILLE (1859); B. GILLE (1970): 1173-1198.

(43) J. WALCH (1970b): 1757-1797.

igual que en otros países del entorno— políticas de conciliación o integración sino, por el contrario, posturas defensivas nucleadas en torno a discursos apologeticos de los valores del orden tradicional, sustentados mediante el recurso a la violencia y la represión.

En el marco de este clima de progresiva polarización social, el discurso político e ideológico tendió a contribuir, con el eficaz auxilio de la historia, a una reelaboración del pasado más inmediato —como ya sucediera con anterioridad (44)—, cuyo objetivo final era expurgar del glorioso pasado revolucionario los referentes de justicia social, fraternidad e igualdad a cambio del reforzamiento de los valores de ciudadanía encarnados en los principios de libertad y representación.

No obstante, dicha labor de homogeneización histórica llevada a cabo por la doctrina liberal no solo afectó a la tradición de 1789; todas aquellas propuestas lanzadas por los reformadores ilustrados de la primera mitad del XIX, también acabarían siendo reinterpretadas y despojadas de todos aquellos rasgos conflictivos que pudieran servir de símbolo de legitimación de una realidad social alternativa.

El discurso sansimoniano no albergaba dudas sobre su compromiso con el espíritu civilizador y progresivo emanado del desarrollo de las nuevas fuerzas productivas, pero en su afán por acelerar su implantación definitiva, apostó por un diálogo directo con quienes consideraba sus principales valedores, que ciertamente se saldó en fracaso. La incompreensión suscitada no supuso, sin embargo —como hemos podido comprobar a lo largo de este texto—, la quiebra de expectativas, pero despertó un espíritu crítico —al denunciar las contradicciones flagrantes de un sistema capitalista aun por apuntalar— al que fueron muy sensibles determinados sectores de la población, para quienes todas sus ilusiones se cifraban en el fin de la explotación laboral y de las bolsas de miseria e injusticia social. Algunos autores posteriormente llamarían esta sintonía con el sansimonismo y otros movimientos reformadores de la época, *lo real de la utopía* (45).

(44) Un buen exponente de ello lo tenemos en B.Constant: *le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'as pas le temps de les défendre lui-même*. B. CONSTANT, «De la souveraineté du peuple», *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs, et particulièrement à la Constitution actuelle de la France*, Paris, 1815, citado en M. RIOT-SARCEY (1998): 49.

(45) Efectivamente, para quienes esperaban un mayor bienestar, no se puede hablar de utopía sino solo de transformaciones sociales, pensadas en términos de reformas de estructuras y de derechos de todos y cada uno. M. RIOT-SARCEY (1998): 32-33.

En efecto, si se puede hablar de originalidad en Saint-Simon y en el sansimonismo en general, habría que situarla precisamente en esa capacidad para percibir las estructuras mentales y las relaciones sociales de su tiempo y luego, tras un proceso de elaboración, proyectar y sugerir a la sociedad nuevas perspectivas y ópticas a través de las cuales aprender a contemplar la realidad desde una luz radicalmente nueva, y actuar —transformarla— en consecuencia (46).

No es de extrañar, pues, que aquellos términos del discurso sansimoniano que criticaban el derecho de herencia y alentaban a la emancipación de la sociedad, a la fraternidad universal y a la moralización de las relaciones económicas, y cuyo destinatario era —como el del conjunto del discurso—, la clase industrial, tendieran a ser deformados con el transcurso del tiempo, hasta llegar a ser percibidos y mostrados como parte integrante de una utopía (47), fruto de la efervescencia de la época, a la que sólo habían sido sensibles quienes solo buscaban la subversión de la sociedad.

La mayor parte del público familiarizado con el discurso del *Globe*, sin embargo, estaba lejos de ese perfil subversivo: el calificativo que cabía atribuírsele era el de filántropo, ávido de instrucción, concienciado ante la situación de la clase *más pobre y numerosa* y, en efecto, desconfiado ante al abstencionismo gubernamental en el terreno social. En este sentido, su sintonía con la vocación universalista de los miembros del movimiento era tan evidente que las concepciones de los lectores con respecto a conceptos como *Patria* parecían tomadas de los propios sansimonianos:

Depuis longtemps, j'entendis prononcer le mot patrie et je cherchais à le comprendre. Je crois y être parvenu. Patrie dans la société extérieure est la nation ou le lieu où l'on prit naissance, mais pour nous mes frères, notre patrie c'est l'univers et toute l'humanité est notre famille (48).

(46) Como señala Jaques Rancière, apoyándose en las predicaciones de Barrault —que incitaban à *l'oeuvre!*—, el término utopía, al no sólo representar la negación de un lugar (u-topía), sino también la negación de un no-lugar, realmente lo que busca es la inmersión de los individuos en la realidad, el abandono de la teoría, y el momento de los actos y la realización. J. RANCIERE (2001): 65-78; P. ANSART (1969); P. ANSART (1970): 631-657; S. ALEXANDRIAN (1979): 50.

(47) Para K. Taylor, los vínculos del socialismo utópico con la fe en el progreso humano de la Ilustración o con la máxima felicidad del utilitarismo, deberían llevar también a calificar de irreal al liberalismo, por el supuesto carácter irrealizable de los supuestos sobre los que éste se sustenta. El indudable idealismo de todos ellos no puede impedir mostrarnos la existencia de vías abiertas por ellos cara al perfeccionamiento social, y perfectamente válidas en la actualidad. K. TAYLOR (1982): 35.

(48) Orthion Laurent, s.d., Fonds Enfantin, n.º80, 7794, citado por M. RIOT-SARCEY (1998): 146.

Mientras otras fuerzas, las del socialismo y, más tarde, el marxismo, hacían suyas esas proclamas, reelaborándolas en el marco de unas relaciones capitalistas cada vez más desarrolladas —y también más opresivas—, el pensamiento dominante se limitó a preservar del sansimonismo aquellos elementos que contribuían a reforzar su hegemonía social y su compromiso con el progreso. En este sentido, el pensamiento cosmopolita de Saint-Simon y sus discípulos tendió a ser vaciado de sus componentes más sociales y solidarios para quedar reducido a un discurso apologético de las relaciones capitalistas, tal y como había acabado formulándolo Chevalier —quien incluso ya hablaría en 1832 de la *Santa Alianza de los banqueros* (49): Todo parecía fiarse al progreso material, al papel del crédito y de las comunicaciones: las ilusiones, las esperanzas, la fe en las posibilidades de perfeccionamiento del ser humano y su capacidad para orientarlo hacia el bienestar del resto de sus congéneres quedaban atrás, danso paso a otro mundo muy diferente, a un arco de relaciones humanas y a un *pensée unique* que el *Globe* ya parecía presagiar (50).

III. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDRIAN, S. (1979): *Le socialisme romantique*, París.
- ANSART, P. (1969): *Marx et l'anarchisme. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx*, París.
- ANSART, P. (1970): «Sur l'objet et la méthode des sciences sociales», en *Économies et Sociétés*, t. IV, n.º 4, págs. 631-657.
- BAIROCH, P. (1963): *Révolution industrielle et sous-développement*, París.
- BARBERIS, P. (1970): *Balzac et le mal du siècle*, París.
- BENICHOU, P. (1977): *Le temps des prophètes. Doctrines de l'age romantique*, París.
- BOUVIER, J. (1957a): «Les premiers pas du grand capitalisme français: le système du crédit et l'évolution des affaires de 1815 à 1848», *La pensée*, 71, págs. 35-46.
- BOUVIER, J. (1957b): «Les premiers pas du grand capitalisme français: le système du crédit et l'évolution des affaires de 1815 à 1848», *La pensée*, 72, págs. 63-78.
- BRISCOE, J. B. (1980): *Saint-Simonism and the Origins of Socialism in France, 1816-1832*, Columbia.
- BURET, E. (1840): *De la Misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, París.
- BUTLER, E. M. (1968): *The Saint-simonian Religion in Germany. A study of the Young German Movement*, Nueva York.

(49) «La paix est aujourd'hui la condition de l'emancipation des peuples», *Le Globe*, 23 y 31 de enero, 5 de febrero, 1832.

(50) *Le Globe*, 8/III/1832.

- CARLISLE, R. B. (1977): «Metropolis and Cosmopolis: The Saint-Simonian synthesis», en *Proceedings of the 5th annual Meeting of the Western Society for French History*, Las Cruces, págs. 263-273.
- CASTILLE, V. H. (1859): *Le Père Enfantin*, París.
- CHARLETY, S. (1896): *Essai sur l'histoire du Saint-simonisme, 1825-64*, París.
- D'ALLEMAGNE, H.-R. (1930): *Les Saint-simoniens, 1827-1837*, París.
- DAUMARD, A. (1963): *La bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, París.
- FEUER, L. S. (1969): *The Conflict of Generations*, Londres.
- FOURNEL, H. (1833): *Bibliographie Saint-simonienne, 1802-1832*, París.
- GILLE, B. (1964): «Les crises vues par la presse économique et financière (1815-1848)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XI, págs. 5-30.
- GILLE, B. (1970): «Les saint-simoniens et le crédit» en *Economies et Sociétés*, t. IV, págs. 1173-1198.
- GURVICH, G. (1955): *Les fondateurs de la sociologie contemporaine. Vol. I, Saint-Simon sociologue*, París.
- HALEVY, E. (1938): *L'ère des tyrannies: étude sur le socialisme et la guerre*, París.
- HAYEK, F. A. (1955): *The Counter-Revolution of Science*, Nueva York.
- IGGERS, E. G. G. (1958): *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simoniens*, La Haya.
- IGGERS, E. G. G. (1970): «Le Saint-Simonisme et la pensée autoritaire», en *Economies et Sociétés*, t. IV, págs. 73-691.
- JARDIN, A. y A.-J. TUDESQ (1973): *La France des notables. 1. L'évolution générale 1815-1848*, París.
- LEROUX, P. (1997): *A la source perdue du socialisme français*, París.
- LEVY-LEBOYER, M. (1968): «Croissance économique en France au XIX siècle», *Annales* (París), XXIII, págs. 788-807.
- LOLLI, M. L. (1986): *Il Sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Milán.
- LYON, P. V. (1961): «Saint-Simon and the Origins of Scientism and Historicism», *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. XXVII, págs. 55-63.
- MARKHAM, F. M. H. (1954): «Saint-Simon. A nineteenth-Century Prophet», *History Today*, vol. IV, n.º 8.
- MARTÍNEZ MESA, F. (2002): «¿Cosmopolitismo o nacionalismo? Apuntes para una reinterpretación del discurso internacionalista sansimoniano: Saint-Simon», *Foro Interno*, 2, págs. 73-96.
- MARTÍNEZ MESA, F. (2006): «La fundación Saint-Simon y el debate sobre la modernización en Francia: las pautas de una vocación homogeneizadora», *Política y Sociedad*, vol. 43, n.º 1, págs. 189-212.
- PROCACCI, G. (1993): *Gouverner la misère. La question sociale en France, 1789-1848*, París.
- RANCIERE, J. (2001): «Sens et usages de l'utopie», en M. RIOT-SARCEY, *L'Utopie en questions*, París, págs. 65-78.
- RIOT-SARCEY, M. (1998): *Le réel de l'utopie*, París.

- RIOT-SARCEY, M. (2001): «Introduction», en M. Riot-Sarcey, *L'Utopie en questions*, París, págs. 5-12.
- RIGANDIAS-WEISS, H. (1975): *Les enquetes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, Nueva York.
- RUDE, F. (1970): «Stendhal et les saint-simoniens», en *Économies et Sociétés*, t. IV, n.º 6, págs. 1121-1147.
- SARTORI, G. (1965): *Democratic Theory*, New York.
- SCHAPIRO, L. (1972): *Totalitarianism*, Londres.
- SCHENK, H. G. (1965): «Revolutionary Influences and Conservatism in Literature and Thought», en *The New Cambridge Modern History*, vol. IX.
- SIMON, W. M. (1956): «History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress», *Journal of the History of Ideas*, vol. XVII, págs. 311-331.
- TALMON, J. L. (1960): *Political Messianism. The Romantic Phase*, New York.
- TAYLOR, K. (1982): *The Political Ideas of the Utopian Socialists*, Londres.
- TREVES, R. (1973): *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del risorgimento*, Turín.
- VV.AA. (1831): *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année. 1828-1829*, París.
- VV.AA. (1865-1878): *Œuvres de Saint-Simon & D'Enfantin* (OCSE), 47 vols., París.
- WALCH, J. (1967): *Bibliographie du Saint-Simonisme*, París, 1967; *OCSE (1865-1878)*, t. III, págs. 83-85.
- WALCH, J. (1970a): «Michel Chevalier et la puissance productive du travail», en *Économies et Sociétés*, t. IV, n.º 6, págs. 1155-1171.
- WALCH, J. (1970b): «Les saint-simoniens et les grandes entreprises du XIXe siècle», en *Economies et Sociétés*, t. IV, n.º 10, págs. 1757-1797.
- WEILL, G. (1896): *L'École Saint-Simonienne*, París.