

Utopía, cultura crítica y sociedad industrial: las dimensiones políticas del discurso sansimoniano

Francisco Martínez Mesa (UCM)

RESUMEN:

La ponencia tiene como objeto examinar las aportaciones del sansimonismo a la teoría política a través de la inscripción del pensamiento de su fundador y sus discípulos en el contexto político de su tiempo, centrándose específicamente en el análisis de las dos dimensiones políticas presentes en el seno de su proyecto, una doctrinal asociada permanentemente al establecimiento sistemático de unas nuevas bases en la sociedad industrial, y otra cargada de una profunda crítica contra las insuficiencias de las soluciones políticas de la Restauración.

PALABRAS CLAVE: sansimonianismo, teoría política, utopía, liberalismo, sociedad industrial.

PRESENTACIÓN:

El panorama abierto en el siglo XVIII por la Ilustración y las Luces reveló las infinitas posibilidades de un porvenir de prosperidad y felicidad sustentado sobre la fe en el progreso irreversible e imparabile del ser humano. Los extraordinarios avances experimentados por las sociedades tanto en el plano material como en el intelectual en el curso de los últimos siglos, invitaban a confirmar dicha creencia, que tendía a asociarse indisolublemente a la creciente esfera de autonomía conquistada por el individuo frente a las tutelas y principios de autoridad de origen trascendente.

Tal horizonte de progreso y emancipación ilimitado no pudo evitar, sin embargo, la presencia de importantes escollos, de indudable incidencia sobre aquellas transformaciones. De hecho, ya durante la Revolución francesa, una de las piedras angulares de ese proceso en el curso de la cual quedó demolido el entramado institucional del Antiguo Régimen en su conjunto, se hizo evidente la enorme complejidad de aquel movimiento universal, ni tan lineal ni tan progresivo como habían imaginado en su momento pensadores como Turgot o Condorcet (Manuel, 1962).

La Francia surgida de aquel seísmo revolucionario constituía un claro ejemplo de la magnitud de los retos planteados, tanto a nivel nacional –se trataba de dirimir el papel de la patria de la libertad a la hora de extender el progreso al resto del género humano–, como desde un plano más amplio, manifestado en aquel afán por alcanzar una mayor comprensión del proceso de las acciones humanas.

Imbuidos de aquella vocación científica inspirada en las Luces, filósofos, políticos y moralistas de aquel país se sirvieron de cuantos instrumentos tuvieron a su alcance para desentrañar los mecanismos que determinaban el proceder de sus semejantes. A través del pulso tomado a la situación francesa de finales del siglo XVIII y principios del XIX, el análisis de sus aspiraciones y conflictos, y su profundización en el complejo y denso entramado de lazos instituido por los hombres en su búsqueda de la felicidad, se pudo constatar su creciente preocupación por las bases y funcionamiento de la sociedad, a su juicio, auténtico eje vertebrador de las relaciones humanas, y así mismo causa y efecto de esa voluntad de supervivencia inscrita en cada individuo. En aras a tal tarea se sirvieron del concurso de las ciencias experimentales, de sus métodos e instrumentos, convencidos de que, al igual que en aquellas, los resultados obtenidos –expresados luego en forma de leyes– no sólo permitirían aprehender el dinamismo de los grupos sociales sino también establecer un control sobre las acciones colectivas, como si un mayor conocimiento sobre aquel objeto de estudio implicara un proporcional mayor dominio sobre el mismo (Riot-Sarcey, 1998:43).

La ciencia, sin embargo, no era capaz por sí sola para proporcionar la respuesta a las importantes cuestiones planteadas por una sociedad como aquella, sumida en el caos y en un aparente estado de anomia. De ahí la exploración de otro tipo de vías –como la religiosa o la moral, eso sí, convenientemente renovadas y secularizadas– desde cuya luz redefinir e iluminar el devenir humano. Nada se iba a descartar, en este sentido, antes de que apareciese la política como alternativa más segura para salir del marasmo reinante y refundar las relaciones sociales en torno a unos nuevos y más sólidos cimientos.

La política, en cualquier caso, fue invocada desde muy diferentes ámbitos, atendiendo a diversas sensibilidades, en función, lógicamente, de la percepción y prioridad concedida a los distintos problemas de la sociedad. Varias fueron pues las concepciones que confluían en un mismo momento histórico:

La primera, y sin duda, la más cercana a los compromisos emanados del ideal ilustrado concebía la política como el útil imprescindible a la hora de avanzar en el proceso de desarrollo del potencial humano, exigido tanto para su esfera individual como en la colectiva. Lo político cobraba aquí una **dimensión eminentemente científica**, pues se exigía un riguroso conocimiento del medio humano previo al desarrollo posterior de un modelo acorde con los requerimientos del hombre tanto con respecto a sí mismo como en sus relaciones con los demás.

De alguna manera, y enlazando con esta concepción que no entendía al individuo sin sus congéneres, resulta posible encontrar otra perspectiva que definía la política como aquello que nacía del espacio que hay entre los hombres (*l'espace-qui-est-entre-les-hommes* (Arendt, 1993:33). **Lo político es contemplado aquí en términos de relación**, al constituirse en el ámbito que une y conecta a los hombres facilitando su convivencia común así como sus propias aspiraciones individuales. Es más, desde este particular enfoque es posible deducir una creciente equiparación entre política y libertad, pues la negación de una compromete la existencia de la otra.

Resulta indudable que esta percepción simultáneamente *social* y *liberal* permite numerosas lecturas que el transcurso de la historia se ha encargado de mostrar. En numerosos contextos, efectivamente, la política ha sido así concebida, es decir, como instrumento para la consecución de la armonía y la dignidad humana, para luego ser inmediatamente confrontada a una realidad radicalmente diferente. Cabe hablar entonces de una dimensión política crítica que no surge para limitarse a denunciar las condiciones de injusticia aun existentes y los obstáculos interpuestos, sino fundamentalmente busca situar sobre el desarrollo intelectual y material del hombre aquella palanca del cambio capaz de culminar la emancipación plena del conjunto de la humanidad, sirviéndose para ello de argumentos en línea con la filosofía de progreso. En cualquier caso, esta concepción *revolucionaria* de la política sólo es imaginable y concebible en la medida en que interpreta correctamente las realidades sociales. En otras palabras, dependerá de su capacidad para inscribirse en el terreno de lo concreto el alcanzar la satisfacción de sus expectativas; dependerá de la precisión del diagnóstico que el político realice de los problemas de la sociedad –un diagnóstico *científico* y *positivo*, esto es, verificable- el que pueda hablarse de un edificio propiamente cimentado sobre la libertad. Cuando lo político es así contemplado bien podría hablarse de una **perspectiva de conflicto social**, en la medida en que abre a determinados sectores o grupos marginados una vía para esa ansiada equiparación de libertad y política.

Esas aspiraciones evidentemente no suelen coincidir con el escenario imaginado por las instancias superiores de la sociedad, para quienes por lo general ese horizonte de libertad y armonía tan ansiado constituye ya un hecho. En este sentido, el régimen de la Restauración en Francia constituye un clásico ejemplo de momento histórico que, tras un prolongado periodo de lucha (1789) en el curso del cual una serie de reivindicaciones largo tiempo demandadas por la burguesía fueron finalmente conquistadas, asiste a una etapa de estabilización política destinada a arbitrar los mecanismos adecuados para garantizar su salvaguardia, al considerar la revolución como una etapa ya finalizada. La prioridad entonces fue asegurar la legitimación del *statu quo* emergente tanto en el plano de lo simbólico –mediante la exaltación y sacralización de los valores universales inspiradores del nuevo orden- como en el puramente material –a través de la instauración de un marco institucional y jurídico dotado de los instrumentos necesarios para su defensa y preservación-, aunque no menos esencial fue conseguir excluir y silenciar toda voz discordante con aquel discurso oficial. Ya no estamos aquí ante una concepción de la política apegada a la ciencia y a su vocación integradora, sino ante una percepción, más clásica y al propio tiempo más moderna, instituida en términos de **ejercicio y monopolio del poder**.

La pluralidad de comportamientos y actitudes proyectadas y reflejadas sobre el concepto de política permiten hablar, por tanto, de diferentes dimensiones del fenómeno político. El afloramiento del desencanto, el malestar o el inconformismo, pero también la conciencia de inseguridad, desorientación o crisis pueden ser considerados motores de este proceso de diversificación de lo político, que en última instancia siempre persigue un objetivo común: la concreción en el plano de lo real de unas aspiraciones hasta entonces reclusas en el terreno de lo abstracto.

A lo largo de toda su obra, Saint-Simon dejó patente su voluntad de crear un nuevo sistema de organización social que reemplazara definitivamente a la sociedad tradicional del Antiguo Régimen. Su reflexión –así como la de sus discípulos- sobre la ciencia y su condición de palanca vertebradora de ese trascendental proceso de transformación que conduciría a la superación de todos los conflictos pasados responsables de antagonismos entre hombres, clases y naciones, ha sido objeto de diversos y muy numerosos análisis abarcando por supuesto también su concepción y finalidad de la política. Desde muy distintas ópticas, estos han destacado sus rasgos tecnocráticos, industriales, socializantes y hasta totalitarios, pero en algunas ocasiones el establecimiento de juicios apriorísticos y de valor han contribuido a una deformación de un discurso ya de por sí considerablemente ambiguo que, más que ningún otro, exigía de una indispensable inserción en la realidad de su tiempo (Prochasson, 2005). Lejos de esa voluntad, el objetivo de esta breve exposición, es por el contrario, contribuir a la inscripción histórica de este pensamiento, y dilucidar el sentido netamente político de una obra que más allá de un programa de actuación concreto, fundaría las bases de una tradición crítica posteriormente cultivada y desarrollada por la teoría política a lo largo del siglo XIX.

LA CIENCIA POLÍTICA SANSIMONIANA

Las ciencias, más allá de su afán por ayudar a construir las reglas y elaborar las leyes que capten el resorte del comportamiento humano a lo largo de toda su existencia, cuentan con una importante dificultad de partida; su tendencia a la universalización y abstracción de los fenómenos concretos, algo epistemológicamente implícito en todo conocimiento científico, que, desde luego, no siempre aproxima al complejo dominio de los procesos sociales.

Sin embargo, y pese a ello, cada vez se ha tendido a recurrir más a sus procedimientos y métodos como soluciones de las que extraer orden y regularidad frente a la confusión y caos reinantes en determinados momentos. La Historia, en tanto disciplina dedicada al estudio de las sociedades humanas desde sus orígenes, también iba a colaborar, en este sentido, con un protagonismo especial a la hora de ofrecer las orientaciones y tendencias del porvenir.

El hombre y la acción humana pasarían a convertirse así en objetos esenciales del análisis científico. Su naturaleza, aspiraciones y comportamiento iban a ser examinados de acuerdo a una serie de pautas consideradas como invariables y universales a lo largo de toda la historia de la humanidad a través de las cuales era posible advertir el nivel de progreso material –es decir, su mayor o menor dominio sobre el medio natural- y espiritual –entendido en términos de felicidad y bienestar para sus miembros- conquistado en cada periodo del pasado así como los logros pendientes para la culminación del proceso.

Pero la imagen del porvenir que, en última instancia, siempre acaba proyectándose remite a la idea de una sociedad perfectamente unida y cohesionada en torno a sus obligaciones y aspiraciones. En otras palabras, un horizonte ideal radicalmente opuesto al real existente. Pero nada, sin embargo, que no fuera lo deseado. Porque, efectivamente, ante un clima político, económico, cultural y social decadente, qué mejor respuesta para el hombre que racionalizar un espacio de esperanza capaz de ordenar los desequilibrios y contradicciones de las situaciones concretas y sustentarlo sobre la base del elevado proceso de civilización y progreso obtenido a través del tiempo con respecto a sus antecesores.

Es sobre un contexto de este género, lastrado aun por los efectos de la convulsión revolucionaria reciente y las dificultades de readaptación de un nuevo marco plenamente consolidado, donde cabe enmarcar la reflexión sansimoniana, en absoluto ajena al sinnúmero de traumatismos acumulados -el Terror revolucionario añadido a las catástrofes del fin del reinado de Napoleón I, las exacciones fomentadas por las tropas de ocupación dirigidas por el Congreso de Viena, la ilegitimidad de los reyes restaurados –Luis XVIII y Carlos X.- que sólo podían invitar a un sentimiento de inseguridad permanente.

Dado que las reglas sociales no estaban plenamente instauradas y las que parecían estarlo no se dirigían precisamente a la eliminación de las desigualdades, sino, más bien, tendían a ahondar la profunda divisoria entre el cuerpo de derechos individuales, excesivamente abstractos, y el cuadro de inestabilidad y conflictos de la realidad de su tiempo, fueron emergiendo o recuperándose planteamientos, inventarse y fraguarse conceptos que, desde la razón o si ésta no bastaba, desde la religión y la moral aspiraban a contribuir a la reconstrucción del vínculo social en el nuevo siglo.

Aun cuando muchos de los proyectos o propuestas producidas entonces por el pensamiento contemporáneo dispusieran una transformación radical del marco de relaciones sociales existentes, lo cierto es que en el ánimo de ninguna de ellas existía el propósito de enarbolar la bandera de una nueva revolución. En este sentido, cabe hablar de un amplio consenso a la hora de dar por cerrado el proceso revolucionario y excluirlo de todo discurso político. Un consenso, en cualquier caso, inducido desde una elite que, si contemplaba un cambio o reajuste en la configuración de aquella sociedad, no era para dotar de una voz al pueblo, sino para encontrarle un nuevo lugar, un espacio claramente circunscrito -constatada la lasitud e incapacidad de las estructuras del Antiguo Régimen a la hora de desempeñar dicha tarea- dentro de un contexto material y espiritual más desarrollado (Riot-Sarcey, 1998:86).

La voluntad reformadora de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, surge de esa incertidumbre de vivir en un periodo de transición y crisis que no podía prolongarse por más tiempo, pues sus raíces se remontaban más allá de la revolución de 1789, afectando no a un sector concreto de la sociedad sino al sistema en su conjunto, y más concretamente, a las bases y engranajes de la esencia misma de la sociedad:

Entre la chute d'un système et l'établissement d'un autre, il y a nécessairement une époque plus o moins longue d'inactivité politique. Mais se représenter comme permanent cet état de transition, est évidemment une erreur, et une erreur très-grave¹⁵⁷. (...) Laisser périr l'ancien système sans lui en substituer un nouveau est une idée absolument fausse, qui n'a pu être produite et accréditée que par des déclamateurs ignorants et bornés. Sous ce rapport, la formation de la doctrine qui doit servir de base au système industriel, comme l'ancienne a servi de base au système féodal, est d'une nécessité tout à fait urgente¹⁵⁸.

La Historia y la Ciencia adquieren entonces plena naturaleza política, al servicio de un proyecto de reordenación social acorde con las exigencias de los sectores sociales y políticos que habían salido victoriosos del proceso revolucionario. Efectivamente, más allá del papel otorgado a la ciencia social, y especialmente, a la fisiología de los organismos complejos, se asiste a una plena revalorización de la política, encumbrada a la condición de ciencia positiva, es decir, de una disciplina exacta y evidente por sí misma, cuya dirección quedaría encomendada a aquellos

¹⁵⁷ *Du Système industriel*, París, 1820-1822, recogido en *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, (en adelante *OSSE*), París, 1865-1878, vol. XXII, pág. 211.

¹⁵⁸ *Ibid*, pág. 52-54.

cuadros que mejor encarnaban entonces el sentido superior de deber y responsabilidad exigido para la dirección de la sociedad.

Y sin embargo, esta nueva consideración de la política no deja de ser deudora del traumático episodio de la Revolución¹⁵⁹. La acelerada e infructuosa sucesión de experiencias y vaivenes políticos puesta en marcha en 1789 había puesto claramente de relieve la impotencia de la palanca política en una sociedad sumida en la desorientación y la anomia. Sólo, pues, cuando el conjunto del cuerpo social asumiera plenamente sus aspiraciones y fines, y sus miembros aceptaran sus compromisos y obligaciones, podría reconsiderarse la función nuclear de lo político:

*Le XVIII^e siècle n'a fait que détruire; nous ne continuerons point son ouvrage: ce que nous entreprenons, au contraire, c'est de jeter les fondements d'une construction nouvelle; c'est de poser et de traiter en elle-même la question des intérêts communs, jusqu'ici laissée pour ainsi dire intacte; c'est de faire que la politique, la morale et la philosophie, au lieu de s'arrêter éternellement à des contemplations oiseuses et sans pratique, soient ramenées enfin à leur véritable occupation, qui est de constituer le bonheur social; c'est de faire, en un mot, que la liberté ne soit plus une abstraction, ni la société un roman.*¹⁶⁰

El recelo de Saint-Simon, en este sentido, no es contra la política, sino contra el uso que se había hecho de ella hasta ese momento, en tanto útil al servicio de los más poderosos para reprimir los conflictos e imponer unilateralmente la estabilidad social. A su juicio, lo practicado hasta entonces no era política, porque nada tenía que ver con la ciencia o el conocimiento, sino más bien con la ignorancia y el antagonismo:

*C'est par l'effet de notre ignorance politique que nous sommes en lutte les uns avec les autres, au lieu de combiner nos forces pour agir sur la nature, de manière à en obtenir plus abondamment les moyens de satisfaire nos besoins. (...) Peu de lumières mènent à l'erreur, plus de lumières conduisent à la vérité*¹⁶¹.

La demolición del edificio del Antiguo Régimen con sus jerarquías tradicionales auguraba un porvenir prometedor pero siempre y cuando el nuevo orden que se instaurara fuera capaz de vertebrar y vehicular la diversidad de aspiraciones y expectativas tan súbitamente liberadas. Restaurar la política tal y como se había entendido hasta entonces, como sinónimo de la arbitrariedad de los hombres (*l'action de gouverner est nulle, ou presque nulle, en tant que signifiant, action de commander*¹⁶²), sólo suponía poner puertas al mar. De lo que se trataba, por el contrario, era de desarrollar una sólida ingeniería social capaz de canalizar aquella totalidad de intereses y reorientarlos sobre la base de un compromiso colectivo común.

Tal proyecto implicaba una nueva concepción del poder y de la autoridad. En efecto, en la medida en que la Historia revelaba –a juicio de Saint-Simon¹⁶³– que la evolución de la humanidad tendía a postergar en las sociedades avanzadas la acción de gobernar –hasta entonces preponderante– a una posición subalterna, el problema de los poderes pasaba a ser contemplado como un problema de funciones (Vidal, 1959:37):

*Le temps est venu où les pouvoirs vont être forcés de céder aux "capacités", et où les gouvernements ne se soutiendront que par "l'examen". Les fonctions qui ont spécialement pour objet le maintien de l'ordre, ne seront donc plus classées, dans la nouvelle organisation sociale, que suivant leur rang naturel, c'est-à-dire, comme des fonctions subalternes et de police: car, il est évident qu'elles ne peuvent être fonctions principales qu'autant que l'association n'as pas de but; du moment qu'elle en a un quelconque, elles deviennent secondaires.*¹⁶⁴

En cualquier caso, todo avance quedaba inscrito dentro de una perspectiva general – luego asumida por los discípulos– en donde la ciencia y la industria eran valorados más en su condición de instrumentos catalizadores de la

¹⁵⁹ Como señala Yolène Dilas-Rocherieux, *la revolución francesa marcó una divisoria, y prueba de ello es que a medida que transcurre el siglo XIX, resulta cada vez más difícil trazar la frontera entre imaginario y realidad, entre proyecto utópico y programa político.* (Dilas-Rocherieux, 2000:46)

¹⁶⁰ *Du Système industriel*, en OSSE, t. XXI, pág. 6

¹⁶¹ *Du Système industriel*, OSSE, t. XXIII, pág. 30

¹⁶² *L'Organisateur*, París, 1818-1819, OSSE, t. XX, pág. 199.

¹⁶³ *L'action de gouverner a du être, jusqu'à l'anéantissement, de l'esclavage, l'action prépondérante; aujourd'hui, et de plus en plus, elle ne doit plus être qu'une action subalterne. De la organisation sociale*, fragmentos de una obra inédita recopilados en *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, París, 1825, OSSE, t. XXXIX, pp.114-116.

¹⁶⁴ *L'Organisateur* en OSSE, t. XX, pp. 201-202 y 224.

dinámica social –en tanto factores de transformación de las relaciones en la sociedad- que por su aportación al conjunto concreto de conocimientos¹⁶⁵.

En efecto, la concepción de ciencia inicialmente adoptada por Saint-Simon, aquella que, heredada del siglo XVIII, situaba al hombre como su principal protagonista, fue experimentando considerables cambios como consecuencia de las crecientes expectativas sociales depositadas sobre la capacidad racionalizadora y regeneradora de las nuevas ciencias humanas. En este sentido, cuando el autor acabó afirmando *que la crise sociale dans laquelle les peuples les plus éclairés du monde sont engagés ne sera entièrement terminée qu'à l'époque où la politique sera traitée, cultivée, et enseignée de même que la physique, la chimie et la physiologie le sont aujourd'hui*¹⁶⁶, no estaba sino contribuyendo a la configuración de un ideal de eficacia construido sobre una articulación de representaciones y prácticas cuyo objeto último era perfeccionar el funcionamiento de unos sistemas y unas organizaciones dadas (Picon, 1996:37-49).

Influido por Burdin, autor del importante *Cours d'études médicales ou exposition de la structure de l'homme* (1803)¹⁶⁷, Saint-Simon se serviría de la fisiología –disciplina, a su juicio, preeminente sobre el conjunto de ciencias humanas en general- en tanto ciencia positiva que insistía en la interacción recíproca de las propiedades morales y físicas, y al propio tiempo afirmaba que el nivel de inteligencia de los organismos era proporcional al grado de perfección de sus estructuras (Wokler, 1996: 325-338). Sólo desde esta nueva perspectiva el autor procedería al análisis de la evolución histórica de la especie humana mediante el examen de sus cuerpos sociales, dotados –como el resto de organismos vivos- de su correspondiente constitución y morfología natural, si bien primando la organización de las sociedades sobre los intereses particulares de los individuos.

Este compromiso superior en torno a una idea de cohesión social basada en la organización fisiológica aparentemente iba en contra del entusiasmo profesado por los ideales ilustrados, un factor que posiblemente explique porqué Saint-Simon ocasionalmente fue emparentado con críticos conservadores de la Ilustración y la Revolución como Bonald, emplazados en una óptica en absoluto científica. Sin embargo, a diferencia de éstos, el conde no contemplaba una interpretación estática del sistema social. La determinación de unos fines concretos y de una actividad social específica no era incompatible con la existencia de una dinámica propia, auténtico motor regulador de las sociedades, y verdadero responsable del incesante grado de progreso experimentado por la condición humana desde sus orígenes.

La historia, en tanto disciplina que contemplaba el devenir de la existencia del hombre y extraía de él una serie de regularidades pronto elevadas a la categoría de leyes, pasaba a convertirse en ciencia. En una ciencia cuya condición positiva derivaba de la constatación de esa permanente voluntad del ser humano por alcanzar su emancipación ante las dificultades impuestas por la naturaleza, un entorno hostil que se trata de conquistar para ser puesto al servicio de su máxima autorrealización.

En una fase inicial, aproximadamente hasta 1816, Saint-Simon circunscribió la crisis contemporánea al ámbito del saber, prestando especial incidencia al componente intelectual de la evolución humana, y limitando la responsabilidad de su reforma a la elite científica (Boia, 2000:32-34; Winner, 1977:140). Las convulsiones sociales eran atribuidas esencialmente al desorden del saber o a la inexistencia de una sistematización de las ciencias. Sin embargo, a partir de esa fecha y con la publicación de *L'Industrie*, la crisis intelectual aparece como un aspecto más de un cambio histórico más general, que atañe al orden de las sociedades en su totalidad. En este sentido, la exigencia de unidad requerida por el sistema, iba a obligar a repensar al adecuado trazado de la sociedad futura (Ansart, 1969:20-43). En la medida en que la *Industria* –término que no sólo englobaba a las actividades manufactureras, sino a la totalidad de actividades productivas, incluidas las desempeñadas por escritores, artistas o científicos- emerge como la actividad colectiva de producción dominante en la sociedad (*L'Industrie n'est qu'un seul et vaste corps dont tous les membres se répondent et sont pour ainsi dire solidaires; le bien et le mal de chaque partie affecte toutes les autres; ce n'est partout qu'un intérêt, qu'un besoin, qu'une vie*¹⁶⁸) fruto del desarrollo progresivo de las fuerzas materiales, Saint-Simon va a proyectar su modelo de organización social sobre este principio unitario de actividad colectiva, dominado en esencia por la cooperación espontánea y el rechazo a toda autoridad arbitraria. Frente al papel tradicionalmente concedido a la política, a todas luces insuficiente a la hora de garantizar la estabilidad social, el imaginario sansimoniano reivindicaría

¹⁶⁵ De hecho, pese a presentarse como adalides de la industria y los industriales, en sus obras hay pocas referencias a sus aplicaciones concretas.(Picon, 2002: 20)

¹⁶⁶ *Le politique*, París, 1819, pág. 3

¹⁶⁷ Para Saint-Simon, que financió la publicación de sus obras, Burdin condensaba en su ciencia los logros alcanzados por la anatomía de Vicq-d'Azur, la fisiología de Bichat, la psicología de Cabanis y la historia filosófica de Condorcet. (Manuel, 1956: 130)

¹⁶⁸ *L'Industrie*, París, 1816-1818, *OSSE*, t. XVIII, pág. 137.

la superioridad de su principio de organización colectiva, sustentado sobre la igualdad y la solidaridad de sus integrantes, unidos por intereses comunes:

Dans les idées industrielles, c'est là, et là seulement que nous devons chercher notre salut et la fin de la révolution. Oui, selon moi, le but unique où doivent tendre toutes les pensées et tous les efforts, c'est l'organisation la plus favorable à l'industrie; à l'industrie entendue dans le sens le plus général et qui embrasse tous les genres de travaux utiles, la théorie comme l'application; les travaux de l'esprit comme ceux de la main, l'organisation la plus favorable à l'industrie, c'est-à-dire un gouvernement où le pouvoir politique n'ait d'action et de force que ce qui est nécessaire pour empêcher que les travaux utiles ne soient troublés, un gouvernement où tout soit ordonné pour que les travailleurs dont la réunion forme la société véritable, puissent échanger entre eux directement, et avec une entière liberté les produits de leurs travaux divers; un gouvernement tel, enfin, que la société, qui seule peut savoir ce qui lui convient, ce qu'elle veut et ce qu'elle préfère, soit aussi l'unique juge du mérite et de l'utilité des travaux; et conséquemment, que le producteur n'ait qu'attendre que du consommateur seul le salaire de son travail, la récompense de son service quel que soit le nom qu'il lui plaise de choisir¹⁶⁹.

La consideración de industrial concedida a todo individuo *que desempeñara un trabajo de utilidad directa para la sociedad*¹⁷⁰, y su inserción en el marco de un nuevo sistema económico dominado por una creciente reciprocidad de necesidades y, consiguientemente, por una más compleja división del trabajo, permitió a Saint-Simon presentar a los miembros de la sociedad como actores partícipes de una solidaridad dinámica, integrantes de un sólo y vasto cuerpo, en lo que cabe calificar de proyecto de homogeneización de la sociedad.

Lógicamente, pese a este optimismo respecto a los mecanismos de redistribución natural del sistema, el pensador francés era consciente de que las crecientes exigencias de la organización industrial, el desarrollo científico y los conocimientos necesarios para la administración justificaban la existencia de una cierta forma de jerarquía y de división de competencias (Ansart, 1969:32). Es más, para él, el establecimiento de relaciones de subordinación y de superioridad entre las capacidades y las fuerzas de ejecución –o lo que es lo mismo la configuración de una estructura piramidal de la sociedad- constituía la principal garantía para la erradicación de la arbitrariedad y los antagonismos de los estadios pretéritos de existencia humana:

L'homme qui, n'a pas contracté au temporel certaines habitudes d'ordre, d'économie et d'amour du travail et qui au spirituel ne possède pas un certain degré d'instruction et de prévoyance, est hors d'état d'être émancipé; il a indubitablement besoin d'être mené à la lisière. Il en est de même d'un peuple; tant qu'il n'a pas rempli ces conditions, il ne saurait être gouverné autrement que d'une manière arbitraire¹⁷¹

El principio de eficacia sobre el cual reposaba la viabilidad del nuevo marco de actividad implicaba, pues, la extensión de una red de mando y obediencia aparentemente despojada de todo componente veleidoso, y plenamente asumida por el conjunto del cuerpo social. Tal legitimación de la autoridad corría paralela al creciente descrédito del concepto de dominación política, que el autor indubitablemente vinculaba, sirviéndose de la historia, a la explotación ejercida por el hombre sobre sus congéneres en el pasado:

(...) cet amour de la domination, qui est certainement indestructible dans l'homme, a été cependant annulé en grande partie par les progrès de la civilisation, ou, au moins, ses inconvénients ont à peu près disparu dans le nouveau système. En effet, le développement de l'actions sur la nature a changé la direction de ce sentiment en le transportant sur les choses. Le désir de commander aux hommes s'est transformé peu à peu dans le désir de faire et de défaire la nature à notre gré. De ce moment, le désir de dominer, inné dans tous les hommes, a cessé d'être nuisible, ou au moins, on peut apercevoir l'époque où il cessera d'être nuisible, et où il deviendra utile¹⁷².

Por otro lado, la misma naturaleza intrínsecamente dinámica de la sociedad industrial permitía auspiciar un discurso capaz de integrar las aspiraciones de progreso y emancipación personal en el seno de un proyecto colectivo sustentado sobre principios de asociación y actividad común. En este sentido, el papel concedido al Estado y a lo político en algunos de los escritos de Saint-Simon, se inscribiría dentro de esa voluntad de establecer aquel consenso permanente entre individuos dotados de aptitudes y capacidades diferentes pero comprometidos en un mismo proyecto de creación colectiva (Perroux, 1964). Bajo este enfoque, pues, el principio de una *gestión administrativa* como la que se perseguía instaurar supondría que los intereses de los productores serían orientados de forma que incrementaran el capital de la colectividad, y recíprocamente, que esta gestión racional contribuyesen al mejoramiento del bienestar

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 165-166 (subrayado por el autor).

¹⁷⁰ “Le parti national ou industriel comparé au parti anti-national” en *Le politique*, OSSE, t. XIX, pp. 195-209.

¹⁷¹ *L'Organisateur*, OSSE, t. XX, pág. 144.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 126-127.

moral y físico de cada individuo, incluyendo dentro de éste las naturales aspiraciones de promoción y ascenso en la escala social.

Todo ello permite afirmar que Saint-Simon deseaba el gobierno de las elites, pero al situar el eje de su superioridad en el ámbito del conocimiento y de la capacidad, estableció una divisoria decisiva con el pensamiento liberal contemporáneo, que lo haría sobre la propiedad, situando el debate no entre quien tenía y quien no, sino entre quien sabía y quien no.

Del mismo modo, el nuevo marco propuesto situaba en un plano secundario la supuesta centralidad de las libertades individuales abstractas y su consagración como principios esenciales de la nueva sociedad, si no definitivamente al menos hasta que no se hubiera alcanzado la indispensable estabilidad social, que sólo podía venir como resultado del desarrollo sin trabas y con toda la extensión posible de aquellas capacidades materiales y teóricas, útiles a la acción colectiva¹⁷³:

*Car la vrai liberté ne consiste point à rester les bras croisés, si l'on veut, dans l'association; un tel penchant doit être réprimé sévèrement partout où il existe; elle consiste au contraire à développer, sans entraves et avec toute l'extension possible, une capacité temporelle ou spirituelle utile à l'association.*¹⁷⁴

*Si nous voulons être libres, créons nous-mêmes notre liberté et ne l'attendons jamais d'ailleurs*¹⁷⁵.

Pese a todo, más allá de estas críticas, lo cierto es que el pensador francés no se encontraba a tanta distancia de sus adversarios liberales. De hecho, al reducir el papel del individuo concreto a la consideración no menos abstracta y genérica de *productor*, esto es, al convertirlo en una pieza homogénea e indiferenciada más del engranaje productivo de la nueva sociedad industrial, estaba relativizando su individualidad, pues sólo reconocía la existencia histórica de cada hombre de acuerdo a su naturaleza, ubicación específica y desempeño en su marco de actividad:

*Dans une société organisée pour le but positif de travailler à sa prospérité, l'acte politique le plus importante, celui qui consiste à fixer la direction dans laquelle la société doit marcher, n'appartient plus aux hommes investis des fonctions sociales, il est exercé par le corps social lui-même; c'est de cette manière que la société, prise collectivement, peut réellement exercer la souveraineté, souveraineté qui ne consiste point alors dans une opinion arbitraire érigée en loi par la masse, mais dans un principe dérivé de la nature même des choses, et dont les hommes n'ont fait que reconnaître la justesse et proclamer la nécessité. Dans un tel ordre de choses, les citoyens chargés des différentes fonctions sociales, même des plus élevées, ne remplissent, sous un certain point de vue, que des rôles subalternes, puisque leurs fonctions, de quelque importance qu'elles soient, ne consistent plus qu'à marcher dans une direction qui n'a pas été choisie par eux*¹⁷⁶

No obstante, y a diferencia del, a su juicio, inmovilista marco normativo liberal, Saint-Simon haría descansar los cimientos de su empresa colectiva en los principios vivos y actuantes de asociación y emancipación, más acordes con aquella concepción dinámica y, por qué no, también dialéctica que el maestro –y más tarde sus discípulos– se había ido forjando del proceso de civilización humano.

Posteriormente, las crecientes dificultades presentadas a la hora de difundir su proyecto –algo, sin duda, estrechamente conectado con la progresiva pérdida de apoyo entre los sectores industriales y financieros de la Francia de entonces– llevaron a Saint-Simon a imprimir un brusco giro a su discurso, teñido en estos últimos años de un mayor grado de voluntarismo si cabe. En lo doctrinal, las variaciones se manifestarían en un menor énfasis sobre los aspectos más jerárquicos y autoritarios de la nueva sociedad, y una mayor insistencia en los beneficios derivados del principio de asociación, en especial en aquellos relacionados con la supresión de los privilegios y de las barreras tradicionales.

Llegados a este punto, puede afirmarse que el discurso sansimoniano deja de constituirse exclusivamente en un proyecto de reorganización social paralelo y, por qué no, en base a su adscripción industrialista, complementario del liberal para pasar a convertirse en un vehículo de crítica político y social. Esta salto cualitativo no puede entenderse, desde luego, sin tener en cuenta la extraordinaria carga de moral adquirida por su proyecto. En efecto, bien podría

¹⁷³ Para Saint-Simon, tanto el liberalismo como la abstracción filosófica, en este sentido, sólo responden a un momento y a unas funciones históricas muy concretas cara a la destrucción de los poderes espirituales del sistema feudal.

Partiendo de esta base, estrechamente ligada a su proyecto industrial, Saint-Simon abrirá una vía crítica posteriormente desarrollada por otros –reformadores o no, centrada en la consideración abstracta de derechos individuales, como el de libertad o igualdad, sacralizados por las nuevas autoridades políticas liberales. Con ello se trataba poner en tela de juicio la tradición reductora de los derechos del hombre cuya universalidad no hacía sino enmascarar las desigualdades y los privilegios existentes. (Riot-Sarcey, 1998:76.

¹⁷⁴ *Du Système industrielle, OSSE*, t. XXI, ppp. 15-16.

¹⁷⁵ *L'Industrie, OSSE*, t. XVIII, pág. 212.

¹⁷⁶ *L'Organisateur, OSSE*, t. XX, pp. 197-198.

decirse que Saint-Simon pasa de una fase marcada por su fervor por el progreso a otra donde se erige el progreso del fervor. Por supuesto, no iba a ser el único; frente a las crecientes limitaciones mostradas por la metafísica y la ciencia, la moral y la religión encontrarían en aquellos primeros años de la Restauración un pleno renacimiento. Se trataría en cualquier caso de una religión que ahora iba a participar de la filosofía del progreso; muchos como él, desde Cousin a Felicité de Lamennais, recurrieron a ella para buscar reconstituir el hilo de la historia, interrumpido por la Revolución. Como resultado de ello, los efectos de las creencias del pasado serían reconsiderados a la luz de la nueva libertad. Incluso el mismo cristianismo –liberado de los dogmatismos del pasado- iba a despertarse en su principio de libertad. El Evangelio iba a ser redescubierto y Cristo volvía a mostrarse como el mediador entre los hombres y Dios (Bowman, 1974: 307-324; 1987).

Así pues, cuando Saint-Simon apele a un nuevo cristianismo, no tratará de inventar una nueva religión, sino más bien de desgajar los principios de una moral adaptada a la sociedad industrial y de subordinarle el culto y el dogma. En cualquier caso, la tonalidad moral y religiosa adquirida ahora por el discurso supondrá una considerable rebaja del optimismo natural expresado antaño por el autor. Las relaciones creadas espontáneamente por la actividad industrial ya no eran consideradas suficientes para mantener la unidad. Ni en el ámbito de las relaciones sociales – de lo que se deduce que, a fin de garantizar la cohesión de la sociedad, el hombre debía aprender a distinguir el bien del mal-, ni en el marco de las relaciones materiales –aunque serían los discípulos los que más experimenten una mayor frustración ante el decepcionante desarrollo de las ciencias, con su especialización y parcelación creciente, y la inevitable pérdida de la unidad científica (Picon, 2002:180).

Todo ello se vería completado en los últimos escritos –como el *Nouveau Christianisme* (1825)-, con una expresa reivindicación de los intereses y condiciones de existencia de las clases industriales, especialmente los de la más pobre y numerosa (*Toutes les institutions sociales doivent avoir pour objet l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*), que acabó traducéndose en la formulación de un código moral representativo de aquellos valores y fines más generales de la colectividad, entre los que destacaban el altruismo, el amor fraterno y el mejoramiento de las condiciones de existencia de la mayoría.

Si Saint-Simon apeló al sentimiento y a la religión fue por muy diversos motivos. La progresiva desconfianza hacia el automatismo y el carácter gradual de los mecanismos de desarrollo económico, el cuestionamiento del mito del papel progresivo de las fuerzas emprendedoras a la vista de la creciente defeción en las filas del partido industrialista, o la amplitud de la fractura abierta entre sociedad real y sociedad proyectada, iban a ser aspectos todos que explicarían esa pérdida de fe en la exclusiva capacidad regeneradora de la razón, y vendrían a impulsar ese profundo reajuste del discurso que ante las exigencias de una adecuada recomposición ideológica de los equilibrios sociales, iba a fundar sus cimientos sobre la base de un renovado *poder espiritual* (Larizza-Lolli: 1980).

La religión que imaginaría Saint-Simon al final de su vida no constituía tanto la promesa de un futuro lejano como la revelación de la riqueza y posibilidades casi infinitas ofrecidas por el presente, presto a satisfacer todas las aspiraciones humanas cuando los hombres se aplicasen a ello con todas sus fuerzas. Configurada como un principio de participación e integración activo dirigido a despertar y atraer las energías individuales de ese virtual cuerpo de productores, su recurso revela las contradicciones de un proyecto, el sansimoniano, que, arrastrado por el erróneo diagnóstico de los males de su sociedad, se iba a ver obligado a responder a las exigencias de reorganización impuestas por la sociedad postrevolucionaria, revistiendo su discurso sobre la naturaleza y el sentido de la condición social del hombre de un claro contenido religioso y trascendente.

La moralización de su doctrina, efectivamente, le permitía elevarse por encima de los serios escollos reales que dificultaban e imposibilitaban la realización de su proyecto de integración social, y trasladar la responsabilidad del clima de disgregación y disolución reinantes hacia los entonces rectores de la sociedad francesa, cuyas permanentes muestras de desconocimiento –no sabían, luego difícilmente podían ser capaces-, y de profundo desprecio hacia sus congéneres –subordinaban el bienestar y la armonía del colectivo en beneficio propio-, representaban unos modos y unas prácticas propias del antiguo marco del Antiguo Régimen condenadas a desaparecer.

Mediante este giro táctico, Saint-Simon, y sus discípulos después, buscarían superar su decepción ante el fracaso de expectativas sin caer en un pesimismo antropológico. Se trataba ahora de ampliar el destinatario del mensaje político, hasta entonces, una restringida elite, y llevarlo hasta las masas, convertidas en el nuevo interlocutor ideal. El cambio respondería a la voluntad de sustituir gradualmente la estrategia de transición vertebrada sobre el eje de la razón en tanto motor de la historia por otra que pusiera el acento en el papel de las fuerzas sociales concretas en la transformación del orden establecido. Pero este cambio de destinatario del mensaje político iba a repercutir en la estructuración del mensaje mismo¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Cuando la cultura y la propaganda se juntan, la elaboración cultural de las elites se impregna de los esquemas mentales de las capas culturalmente inferiores: G. Duby ha mostrado –con respecto a la vulgarización de los modelos culturales de la sociedad feudal- que esta interpenetración de modelos culturales diferentes desemboca en la simplificación formal de los sistemas teóricos, a la disolución de sus marcos lógicos y a la invasión de la afectividad.

Efectivamente, consciente del papel esencial de la opinión pública –*elle est la force morale la plus grande qui existe, à laquelle toutes les autres forces humaines sont obligées de suivre dès le moment qu'elle se prononce clairement*¹⁷⁸– se tendió a adaptar la fisonomía original del proyecto a las formas de conocimiento de estas masas, más movidas por esquemas de conocimiento místico-intuitivos que por los puramente racionales (McWilliam, 1993: 45). Se trataba de teñir la labor política de un fuerte colorido ético y con ello reactivar en la población aquella disponibilidad hacia la acción, considerablemente desalentada en los últimos tiempos por las angustias y miserias de la filosofía materialista y racionalista; pero también se buscaba devolver al primer plano de aquella nueva sociedad el papel a catalizadores sociales como la religión y el arte, relegados en los últimos tiempos, pero que por su misma naturaleza aparecían como los más idóneos a la hora de elaborar el discurso sobre el que debía garantizarse la agregación social (Larizza-Lolli, 1988: 137-150).

Más allá de su innegable potencial movilizador, lo cierto es que todo el dinamismo intrínseco de este proyecto de organización social también quedaba finalmente supeditado a una estructura jerárquica, a cuya cúspide correspondía exclusivamente la función de encuadrar y orquestar el conjunto de energías desplegadas. Tal referente sería el *poder espiritual*, único capaz de superar, en función de su propia esencia, aquellos inevitables procesos de disgregación social inherentes a la lógica específica de cualquier forma de vida asociada.

Pero en un país como Francia tan sensibilizado aun por el papel jugado por la Iglesia en el pasado, la legitimación de ese nuevo poder pasaba previamente por presentar la sociedad no como resultado de un contrato libremente estipulado por individuos, sino fruto de un proceso de agregación espontánea movido por impulsos de orden emotivo y sentimental. Su estabilidad, por tanto, como señala la profesora Larizza-Lolli, no podía depender del cumplimiento de las condiciones inscritas en el pacto originario, sino del mantenimiento de aquellas tendencias solidarias de las que el hombre está dotado por naturaleza. La dirección de la sociedad, en consecuencia, debía corresponder a quienes mejor capacitados estaban para exaltar entre los demás aquellos vínculos naturales, en definitiva, a quienes más simpatía podían desencadenar (Larizza-Lolli, 1980: 215).

Las atribuciones otorgadas al cuerpo de sacerdotes que representaban esa jerarquía espiritual –situada por encima del poder material– emanaban de dos tipos de argumentación: la primera, desde una concepción providencialista de la historia, presentaba al sacerdote –convertido en mediador en la relación hombre/dios– como el intérprete más fiel y cualificado de los designios de la Providencia relativos a la sociedad; la segunda, por su parte, partía de la idea según la cual la conducta humana era de naturaleza emotiva y, por tanto, irreflexiva e irracional, y sus actos, resultado más de pasiones trascendentes que de comportamientos racionales. En consecuencia, la aceptación de ambos argumentos, claramente expresados en la *Exposition de la Doctrine* (1830) por los discípulos, suponía legitimar el papel central de la figura sacerdotal a la hora de excitar los sentimientos más profundos del hombre y reconducirlos hacia los fines propios de la colectividad.

Férreamente jerarquizada y sometida a un poder religioso que abarcaba todos los aspectos de la existencia, esta sociedad presentaba todos los rasgos de una teocracia. En efecto, como señala A. Picon, *la sociedad sansimoniana del futuro no es tecnocrática considerada en su globalidad. Porque no es la competencia técnica (especialista) lo que distingue a sus dirigentes de las otras clases de la sociedad, sino la intensidad con la que ellos son capaces de amar a los hombres y al mundo en el que viven*¹⁷⁹. Más aun, a la vista de la doble labor encomendada a los sacerdotes, consistente en coordinar la actividad industrial así como mediar entre la dimensión material y espiritual de la vida humana, quizá fuera más conveniente hablar de una hierocracia. Se asiste, en cualquier caso, a una concepción del poder exclusivamente funcional, que respondía a una voluntad deliberada –la de Saint-Simon y, posteriormente la de los sansimonianos– de servirse del auxilio de la divinidad para proyectar una concepción del funcionamiento y de los fines de la vida asociada que se situara por encima de los métodos tradicionales de diálogo y debate político:

*Jusque à ce moment la société éprouve un besoin si vif de direction pour ses sentiments et pour ses actes, qu'elle finirait par retourner à l'Eglise ou dans l'antichambre des rois militaires, plutôt de se gouverner elle-même comme l'entend le libéralisme... en d'autres termes, la société a constamment ce besoin de foi sans lequel il n'y a pas de société... La foi est inhérente à l'homme, c'est elle qui le rend être sociable et perfectible et c'est précisément parce que l'homme jouit de cette faculté qu'il est nécessaire de confier sa direction aux hommes les plus capables de la diriger : c'est là tout le problème d'organisation politique ou de constitution du pouvoir*¹⁸⁰.

(Duby, 1971: 33-40) “La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale” en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai à l'École normale supérieure, Paris-La Haye, Mouton, 1971, pp. 33-40)

¹⁷⁸ *L'Industrie, OSSE*, t. XIX, pág. 91.

¹⁷⁹ Si la perspectiva, no obstante, se sitúa sobre la égida de una visión autoritaria de las condiciones de producción y de difusión del conocimiento científico, entonces sí se podría, al menos en el exclusivo terreno de la relación del sansimonismo con la ciencia, aludir a la existencia de un tecnocratismo en este movimiento. (Picon, 2002: 75- 201)

¹⁸⁰ Carta de Prosper Enfantin a su prima, abril, 1829, BA Ms 7643, fº 33.

Saint-Simon y los sansimonianos, por supuesto, no serían los únicos en aquellos momentos a la hora de vacilar en su fe ante la razón. Sin embargo, su peculiaridad reside en aquella obsesión por implantar un modelo productivo sustentado sobre la férrea división del trabajo y un orden jerárquico inflexible, que les acabaría llevando a buscar su aplicación ampliando el consenso social a través de la sacralización de esos valores y del modelo social promovido.

La sacralización del trabajo y la jerarquía, o la consideración de la industria y la ciencia como pasos previos e imprescindibles para el acercamiento definitivo del hombre a dios desembocaron finalmente en la constitución de un culto panteísta. En efecto, las influencias de la sustancia única de Spinoza o de las tesis del idealismo alemán¹⁸¹ se harían claramente patentes en una religión, la sansimoniana, que privilegiaba tanto lo material como lo espiritual – Dios era, al mismo tiempo, espíritu y materia, inteligencia y fuerza, sabiduría y belleza- permitiendo situar así sobre la autoridad religiosa dos funciones distintas pero no menos esenciales para la estabilidad social, como eran la económica y la ideológica, cara a un objetivo último: la planificación de las energías disponibles a través de la optimización de los recursos humanos y la estricta distribución de papeles y tareas. El resultado: profesiones de fe sobre la glorificación del trabajo y de la acción del hombre en la medida que ambas remiten a Dios, como ésta de 1833:

Terre!

*Tu n'es plus une vallée de larmes
 Terre féconde et propice,
 Terre d'or et d'argent,
 Terre d'agate et de porphyre,
 Terre douce et légère,
 Terre d'amour et de volupté
 Tu es
 Le temple de DIEU ! (43-44)*

O

*Je sens que j'ai des pères
 Des frères, des fils
 En DIEU
 Je sens le supérieur,
 Mon égal,
 Et l'inférieur :
 Je suis juste ;
 J'aime. (38-39)¹⁸²*

En la medida, además, en que no se limitaba a manejar esquemas religiosos tradicionales, sino que su objetivo precisamente era el de una redefinición del concepto de divinidad a través de la santificación de las nuevas pautas organizativas y materiales –nucleadas en torno a la industria- y la sacralización de nuevos valores morales, muy alejados de los representados por el catolicismo -identificado con la opresión y la iniquidad del pasado- y más conformes con la necesaria tarea de emancipación social pendiente, bien cabe hablar de un panteísmo concebido como una religión laica:

Donc l'humanité a un avenir religieux; la religion de l'avenir doit être l'expression de la pensée collective de l'humanité, la synthèse de toutes ses conceptions, la règle de tous les actes. Non seulement elle est appelée à prendre place dans l'ordre politique, mais encore, à proprement parler, l'institution politique de l'avenir, considérée dans son ensemble, ne doit être qu'une institution religieuse¹⁸³.

UNA REFLEXION POLÍTICA CRÍTICA

¹⁸¹La asimilación vino en buena medida por parte del hermano de Olinde Rodrigues, Eugène, traductor de *L'Education du Genre Humain* de Lessing, pero también indirectamente vía Constant (*De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 1825-1827). (Deguise, 1966; Régnier, 1988: 231-245)

¹⁸²L. Desessarts, *Pensées politiques et religieuses du Saint-Simonien* París, 1833, Bibliothèque de l' Arsenal (BA), Ms. 7861, Fonds enfantin, Brochure IX.

¹⁸³*Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1829*, pág. 316

Indudablemente, aquel ascendente otorgado al sentimiento y a la religión por el sansimonismo había ido emergiendo como fruto de una creciente insatisfacción general ante la profunda crisis de valores vivida en la sociedad francesa de entonces, y en buena medida motivada por la pérdida de fe en la capacidad regeneradora de la razón y de sus instrumentos materiales. En este sentido, para Saint-Simon como para sus discípulos, las posibilidades de regeneración de la sociedad no sólo descansaban en el terreno de la pedagogía social, a través de la exposición y difusión de la nueva doctrina, sino también desde el ejercicio del análisis y la crítica de las contradicciones que rendían imposible la conciliación entre felicidad colectiva y disfrute individual. De hecho, bien podía hablarse de una particular división del trabajo dentro del discurso sansimoniano:

Une doctrine nouvelle ne parvient à s'établir dans le monde que par deux ordres de travaux. Par les uns elle élabore, elle enseigne, elle justifie ses dogmes ; par les autres, en attaquant l'état moral, l'état social en présence desquels elle se développe, et en s'attachant à en montrer le néant ou, les vices, elle prépare les esprits à recevoir son enseignement et dispose les cœurs à embrasser la foi nouvelle. Ces deux tâches intimement établie et dans leur principe peuvent donner lieu à une division du travail ; c'est ainsi que l'a compris l'école qui l'a établie et dans le partage la seconde des deux tâches a été donnée aux rédacteurs du recueil, la première qui a plus directement le caractère organique, c'est-à-dire l'élaboration du dogme étant réservée aux membres du Collège, aux apôtres¹⁸⁴.

Paradójicamente fue el impulso tomado por esta dimensión crítica del movimiento, a la hora de cuestionar los fundamentos y dogmas del sistema político y social dominante, el que llevó al sansimonismo poco a poco a ser percibido como una amenaza para el orden establecido. Tal temor no estaría fundado en la consistencia misma del proyecto de reorganización social promovido por este grupo de reformadores, como en el creciente grado de clarividencia de éstos a la hora de mostrar las fisuras e incoherencias del proyecto liberal.

Recientemente algunos estudios se han encargado de mostrar cómo ya en la fase inicial de la escuela, el sansimonismo, desde un punto de partida *a priori* en absoluto crítico hacia las tesis liberales e industrialistas, sino más todo lo contrario -su objetivo sería dotar de una fundamentación científica y *positiva* a ese tan ansiado orden productivo y liberal fundado en el progreso y la armonía¹⁸⁵- iba a enfrentar dicho orden liberal ante las necesidades reales de las sociedades modernas, poniendo al desnudo muchas de sus insuficiencias y flagrantes contradicciones (Boireau-Rouillé, 2001 :81-102). El proceso de deconstrucción de los postulados liberales realizado concretamente desde el *Producteur* sería efectuado recurriendo paradójicamente a un método aceptado por todos como era el *positivo*, inicialmente previsto para demostrar mediante el análisis experimental la validez y eficacia de la economía política¹⁸⁶-considerada la más eficaz respuesta a los problemas políticos y de las sociedades-, aunque ahora con unos resultados completamente imprevistos.

El fundamento de la crítica partía, sin embargo, de una noción del individuo tomada directamente de las Luces, y que invitaba a concebir la política en términos de relación social entre individuos en permanente proceso de evolución fruto de su propia influencia mutua y de la misma acción de la naturaleza. Desde esta óptica, el individuo se constituía en fundamento de la sociedad moderna, aunque nunca aislado ni separado de los demás pues la sociedad en ningún caso podía quedar reducida a una mera colección de átomos. En consecuencia, y tomando como punto de partida esta premisa, todos los postulados que acompañaban a la condición individual debían encontrarse realmente prendidos de esa condición social –o *interrelacional*– y no ser presentados exclusivamente como principios dogmáticos abstractos, despegados de la sociedad y convertidos en fines en sí mismos (Carlisle, 1974:445-464).

¹⁸⁴ P.-M. Laurent, *L'Organisateur*, 13, 7, noviembre, 1829.

¹⁸⁵ « *Les travaux de la philosophie, en ce qui concerne le passé, consistent à rechercher, à chaque époque, dans les institutions, les travaux et les actions de l'homme, ceux qui ont concouru au développement de la civilisation et ceux qui ont été pour elle un obstacle ; à distinguer dans les premiers ceux dont les secours a été direct ou indirect et à préciser la nature, la durée et le degré de l'utilité de chacun. Pour le présent et pour l'avenir elle s'occupe de déterminer d'une manière positive et détaillé, par la connaissance et l'érection en lois des faits généraux du passé, le but d'activité actuelle de la société, l'ordre de rapports moraux et politiques correspondant et les travaux qui doivent en préparer l'établissement* » *Le Producteur* t.I, p. 6.

¹⁸⁶ En este sentido, no se hacía sino seguir los postulados de Saint-Simon: *La science générale ne pourra être une science positive qu'à l'époque où les sciences particulières seront basées sur des observations. Mémoire sur la science de l'homme*, OSSE, t. XL, pp. 17-18. (Briscoe, 1980:87).

Ese era el caso de la noción de libertad, a juicio de los sansimonianos, impensable si no se tenía en cuenta al conjunto social y su propia esencia dinámica. Desde el *Producteur* se iba a criticar su consideración como un bien ya conquistado, pues de alguna manera suponía negar la existencia de escenarios reales donde la opresión y la dominación aun estaban vigentes. En otras palabras, concebir la libertad como un derecho suponía justificar y consolidar un orden social y político cerrado y excluyente¹⁸⁷.

El análisis de la sociedad contemporánea francesa confirmaba aquellos focos de disolución del vínculo social y de anomia dominantes de los que estaba impregnado todo el edificio político. Nuevamente en este aspecto, la aplicación del método positivo como clave para desentrañar las claves del progreso del cuerpo social futuro, resultó determinante al proporcionar otro argumento de crítica, en este caso no tanto relacionado con la consideración abstracta del individuo y sus derechos, como con la supuesta naturaleza progresiva del proyecto liberal. En este caso en concreto, bastó con contraponer el proyecto social de futuro de quienes hacían su causa de la sacralización del individuo y sus derechos, frente a la condición intrínsecamente dinámica de todo progreso humano –sea material y espiritual-, fruto de aquella interacción permanente del ser humano con su entorno. En última instancia, el balance de tal confrontación permitía mostrar que el horizonte sobre el cual la ideología liberal inscribía el porvenir se limitaba a reproducir invariable e indefinidamente un presente considerado satisfactorio y ejemplar.

Tal percepción del porvenir, asimilado a una trayectoria estática y recurrente –como si de un bucle se tratara– chocaba con las preocupaciones del sansimonismo, e incluso ya antes con las del propio Saint-Simon. En este sentido, se podría afirmar que estos autores percibieron más que otros el cambio profundo, propiciado por la Revolución francesa, que afectó la percepción del tiempo en general y del tiempo en su dimensión *política*, en particular. En el maestro, en concreto, esta preocupación acabaría traducándose en la elaboración de una idea del futuro concebido como una realidad dinámica y fluctuante, cuya comprensión, aunque incompleta, no podía lograrse sin el auxilio de la ciencia:

*Un savant, mes amis, est un homme qui prévoit. N'allez pas croire que je désire vous donner l'idée que les savants peuvent tout prévoir, et je suis même certain qu'ils ne peuvent prédire avec exactitude qu'un très-petit nombre des choses; mais vous êtes convaincus tout comme moi que les savants, chacun dans leur partie, sont les hommes qui peuvent prédire le plus de choses; et cela est bien certain, puisqu'ils n'acquièrent la réputation de savants que par les vérifications qui se font leurs prédictions; c'est au moins ainsi que cela se passe aujourd'hui il n'en a pas toujours été de même*¹⁸⁸.

Desgraciadamente, aquel dinamismo inherente a la esencia de la naturaleza imposibilitaba predicción plena alguna sobre el futuro, con lo que ello suponía de inseguridad e incertidumbre permanentes. A fin de cubrir, pues, aquel vacío angustiante que el liberalismo no había sido capaz de llenar, la doctrina se esforzó por delimitar aquel curso del porvenir e, incurriendo en la misma contradicción que la ideología liberal en el poder, acabó determinando el establecimiento de una etapa culminante –una *época orgánica*– que pondría fin definitivo a la condición dialéctica de las series históricas precedentes. Al obrar así, el sansimonismo se serviría de una temática cristiana, la del fin de los tiempos y el reino de Dios, familiar y sensiblemente operativa en su relación con las masas, pero al propio tiempo, al buscar conciliar un mensaje de progreso con el advenimiento de una edad de oro inquebrantable –*l'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au devant, il est dans la perfection de l'ordre social*– el movimiento apuntó ya la que sería una de las ambigüedades más fundamentales de la modernidad con respecto al tiempo histórico, la coexistencia de una apología del cambio con el proyecto de marcar el final de las revoluciones sucesivas de la sociedad y la cultura (Picon, 2002:63).

La lógica demostrativa de Saint-Simon, como la de otros reformadores de su tiempo, no se detuvo en la predicción de ese paraíso terrenal. El diseño de esa construcción ideal no podía ser imaginable al margen del presente social que le engendraba, ni de aquellas realidades conflictivas de las que aquél suponía su superación. Así pues, consciente como era de la dificultad de poder hacer viable su proyecto, el autor se preocupó por convencer a sus contemporáneos de la irracionalidad de su sociedad, sirviéndose para ello de aquel espíritu positivo.

En este sentido, frente a un edificio político que estaba condenado a cimentarse sobre la reiteración infinita de un presente exaltador de un orden –el liberal– inacabado y solo abierto al espíritu de las iniciativas individuales, el

¹⁸⁷ Esta crítica se condensaría fundamentalmente en los artículos del *Producteur* a cargo de P.-J. Rouen, “Examen d'un ouvrage de Dunoyer; La morale et l'industrie dans leur rapports avec la liberté”, t. II, pp. 158-168 y P. Enfantin “Considérations sur l'organisation féodale et l'organisation industrielle”, t. III, pp. 66-85; y “Considérations sur les progrès de l'économie politique dans ses rapports avec l'organisation sociale”, t. IV, pp. 373-384

¹⁸⁸ *Lettres d'un habitant de Genève, OSSE*, t. XV, pag. 36.

sansimonismo abrió una línea de crítica y puesta en cuestión del orden establecido utilizando como referente aquellos principios de solidaridad, asociación y emancipación sobre cuya base se inscribía su proyecto de reorganización social. A medida que este discurso se iba a ir desarrollando, la temática del tiempo, percibido como un tiempo vacío, dominado por la disolución del lazo social y el crecimiento de los antagonismos, iba a crecer y precisarse. Esta constatación era compartida por los contemporáneos pero la particularidad del movimiento iba a ser la de superarles, especialmente al hacer del presente, no el lugar completamente estático de esta disolución, sino el momento de una necesaria posición de adelantamiento y superación¹⁸⁹.

A MODO DE BALANCE: EL SANSIMONISMO, ENTRE REALIDAD Y UTOPIA

A la hora de analizar la vertiente política del sansimonismo, así como la de aquellos otros proyectos reformadores del primer tercio del XIX, dos parámetros pueden ser empleados: uno, dominante en la mayor parte de estudios, ha tendido a instalar su objeto de estudio en el contenido de las doctrinas, circunscribiendo su interés en los límites dogmáticos de los sistemas –al privilegiar, en el caso de Saint-Simon, por ejemplo, su interés obsesivo por la organización (Benichou, 1977:259) - otro, menos extendido pero posiblemente más matizado, que buscaría restituir la actualidad de los textos y las prácticas del tiempo, a través de la inserción precisa de su discurso en la realidad política y social de entonces (Rancière, 1981; Abensour, 1981:69), con lo que ello suponía de confrontación –y por tanto de crítica- con respecto a ésta.

Ambas perspectivas resultan complementarias, pues permiten explicar una misma realidad, la proyectada por unos reformadores que, más allá de sus diferencias, iban a encontrar su inspiración en el fracaso de la revolución francesa, abriendo un espacio de experimentación radicalmente nuevo. Todos ellos, de una manera u otra, buscaban sistemática o desesperadamente enlazar el cuerpo social a los hilos del pasado, en función de las leyes naturales y humanas, constantemente invocadas para reconstruir un mundo descompuesto, a la espera de una regeneración próxima (Abensour, 2000:50).

Sin embargo, desde la óptica de autores como Saint-Simon o sus discípulos, algunos de los disfuncionamientos de su sociedad, tendida entre un pasado dejado atrás y un porvenir aun incierto, fueron percibidos con una especial agudeza. De alguna manera, aquella misma lógica demostrativa que les había conducido a construir formidables proyectos perfectos sobre la base del razonamiento científico, fue la que igualmente les llevaría a atacar la irracionalidad de su sociedad.

Desde ese ámbito, y ya desde muy pronto, Saint-Simon había negado cualquier posible vinculación de su proyecto político y social con el dominio de la utopía, y lo había hecho precisamente reafirmando su voluntad de inscribirse en la realidad dictada por la historia y los acontecimientos de su tiempo. De hecho, y como más tarde harían sus discípulos, el recurso a métodos como el positivo fundado sobre conocimientos y certezas fácilmente verificables, constituía el mejor instrumento para acabar con los prejuicios y, sobre todo, arrojar alguna luz sobre los verdaderos obstáculos que entorpecían la libertad humana:

Qui dit utopie dit incertitude de la possibilité, ou impossibilité, sentie d'une manière vague, de l'exécution d'un nouveau système d'organisation sociale. Or, ce vague et cette incertitude, à quoi tiennent-ils, si ce n'est au peu d'habitude que nous avons de considérer la grande série des faits historiques relatifs à la marche de la civilisation, ou, pour mieux dire, à l'ignorance complète ou l'éducation nous laisse d'ordinaire à cet égard? Si nous étions aussi familiarisés avec cette série d'observations que nous le sommes peu, nous jugerions presque subitement si, en aperçu, tel perfectionnement proposé est particable, ou bien s'il ne l'est pas, et, dans ce dernier cas, par quel motif. Un projet quelconque d'amélioration du système social serait alors à nos yeux ou une combinaison évidemment vicieuse, ou une tentative précoce et anticipée, ou enfin une théorie présentée dans un moment opportun pour son exécution, et qui doit fixer immédiatement l'attention publique. Dans tous les cas, l'idée d'utopie disparaîtrait parce qu'elle ne signifie rien autre chose que notre incertitude relativement à celle de ces trois catégories à laquelle doit correspondre le projet donné¹⁹⁰.

Efectivamente, para estos, lo real no sólo era lo existente sino, sobre todo, el fruto de lo forjado por los hombres en el pasado. Contemplado así pues, el presente suponía algo más que una dimensión temporal: constituía un espacio abierto a la constante intervención humana cara a la realización de un futuro, en continua progresión, en ningún caso condenado a repetirse indefinidamente.

¹⁸⁹ Esta crítica era claramente perceptible en algunos artículos de B.-P. Bazard para el *Producteur* como “Des partisans du passé et de ceux de la liberté de conscience”, t. I, pág. 407; “De la foi et de l'examen”, t. II, pág. 533; “De l'esprit critique”, t. III, pp. 110-121; o “De la nécessité d'une nouvelle doctrine générale”, pág. 552

¹⁹⁰ *L'Organisateur*, OSSE, t. XX, pp. 63-64.

En la medida en que la comprensión de ese presente no se iba a operar más que por una reintegración del momento particular en el desenvolvimiento histórico y por el aislamiento de las dinámicas fundamentales, no era posible concebir la política sino desde una óptica pluridimensional, marcada por su vocación científica de partida, capaz de conciliar a un mismo tiempo una neta predisposición por el establecimiento de vastos sistemas altamente organizados, con un profundo espíritu crítico con respecto a una realidad social muy lejos de ser la mejor de las posibles. Sólo así, posiblemente, pueda captarse el sentido de una declaración de intenciones tan sumamente extensiva como la recogida en la *Exposition de la Doctrine*:

*Pour nous le système politique embrasse l'ordre social tout entier: il comprend la détermination du but d'activité de la société, celle des efforts nécessaires pour l'atteindre; la direction à donner à ces efforts, soit dans leur division, soit dans leur combinaison; le règlement de tous les actes collectifs ou individuels; celui enfin de toutes les relations des hommes entre eux, depuis le plus générales jusqu'aux plus particulières*¹⁹¹.

La irrupción del discurso sansimoniano en el escenario político francés de la Restauración supuso una fuerte conmoción, especialmente en el campo liberal que, ante las fuertes críticas lanzadas desde publicaciones como el *Producteur*, abrió una fuerte controversia. Los periódicos liberales (*Journal du Commerce, le Constitutionnel* o *Le Globe*) criticaron su extremado dogmatismo. Los sansimonianos, hasta hacía bien poco en el bando opuesto, fueron acusados de buscar sofocar la autonomía del individuo, tanto en el terreno material –en aras a la lógica de los intereses de la industria– como en el intelectual y moral –sometido a un poder omnipotente, inaccesible para los asociados. Uno de los más autores más beligerantes, Benjamin Constant, que defendía la existencia de una sociedad industrial, siempre y cuando quedaran preservadas la autonomía de juicio y las opiniones del individuo, sintetizó las principales objeciones señaladas por sus contemporáneos, especialmente aquella referida a la codificación de la verdad en un cuerpo rígido de preceptos planteada por los seguidores de Saint-Simon, que, a su juicio, suponía la supresión de aquella ansia de conocimiento propio del ser humano, y verdadero principio de inspiración de aquel a la hora de buscar la verdad y el progreso¹⁹².

Otro autor asimismo significado, Stendhal, iría más allá en su crítica sobre las peligrosas consecuencias políticas que se podían extraer de la exaltación de la industria postulada por el *Producteur* y que suponían, entre otras cosas, la refundación institucional de la sociedad, una reforma de sus costumbres y una redefinición de los valores fundamentales. Efectivamente, temía que la lógica utilitarista sobre la que estaba inspirada la actividad productiva también se aplicara como parámetro de valoración de las diferentes manifestaciones de la vida asociada, excluyendo otros criterios¹⁹³.

El discurso político del sansimonismo también levantó duras reacciones en el seno de la llamada escuela *teológico-feudal* que reprochaba al nuevo movimiento algo ya avanzado desde el bando liberal: su voluntad de envilecer la espiritualidad del hombre hacia un árido productivismo. Los sansimonianos no dudaron en contraatacar a fin de mostrar sus diferencias con los *campeones del pasado*, reafirmar la autonomía de su discurso, y negar así la existencia de puntos de convergencia con el bando reaccionario proclamados por los liberales –Constant llegaría a acusar al sansimonismo de querer fundar un papismo industrial–, creencia extendida entre ciertos sectores de la sociedad francesa de su tiempo¹⁹⁴.

En cualquier caso, el debate abierto entonces por el sansimonismo no desbordó los cauces habituales de la prensa y los círculos intelectuales. El movimiento era contemplado como una tentativa más que, como otras muchas de

¹⁹¹ *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1829*, pág. 123.

¹⁹² Discurso en el Ateneo, el 3 de diciembre de 1825 luego publicado bajo el título: "Coup-d'oeil sur la tendance générale des esprits dans la dix-neuvième siècle, *Revue encyclopédique*, París, XXVIII, n. 84, diciembre 1825, pp. 663-674; (Bastid, 1970:1149-1153) Las bases de la crítica liberal del sansimonismo serían recogidas posteriormente, en concreto durante la II Guerra Mundial y la posterior Guerra Fría por una serie de autores liberales, que aprovecharon este bagaje teórico para situar allí las bases teóricas de los regímenes totalitarios (K. Popper, J. Talmon, H. Arendt, F.A. Hayek, G. G. Iggers, etc.).

¹⁹³ *D'un nouveau complot contre les industriels*, París, 1825. (Rude, 1970:1121-1147)

¹⁹⁴ El sansimonismo reconoció la influencia de pensadores tradicionalistas como Maistre, pero insistió en negar la subsistencia de cualquier tipo de convergencia. Este intento de desmarcarse, causa fundamental del debate entablado con el bando conservador, no impidió a los sansimonianos reconocer el sentimiento grave y desinteresado de quienes, enfrentados a un mundo aislado e incoherente, aspiraban a dar sentido a la sociedad mediante la búsqueda de la armonía y la unidad de ideas y valores morales. (Larizza-Lolli, 1980)

su tiempo, buscaba constituirse en aquella ideología integradora capaz de convertirse en el cemento del nuevo orden¹⁹⁵. Habría que esperar a noviembre de 1831, a raíz de la revuelta de los tejedores de la ciudad de Lyon, para que la doctrina sansimoniana volviera a reclamar la atención. En efecto, desde los círculos oficiales no se tardó en imputar la responsabilidad de estos sucesos a la misión evangelizadora desarrollada en aquella ciudad unos meses atrás, cuyas directrices, dejaban claramente patente la inscripción activa –y crítica- de la escuela en la compleja realidad de su tiempo:

Faites de l'histoire –decía Infantin a los responsables de la misión del Midi-, *faites de la politique, reprenez le premier volume de « l'Exposition », inspirez-vous de sa lecture, commentez-le, traduisez-le, mettez-le au niveau de toutes les intelligences ; mais avant tout, cherchez à éveiller les sympathies. Que cette classe la plus nombreuse et la plus pauvre, que ces femmes qui ont tant besoin de nous, dont nous avons tant besoin nous-mêmes et qui ne nous demandent pas Kant ou Hegel, Cousin ou Platon mais bien une religion nouvelle, soient toujours devant vous avec leurs misères, leurs douleurs, leurs vices, leur ignorance, lorsque vous portez notre parole*¹⁹⁶.

Dado que entre los círculos políticos oficiales no se encontraban motivos concretos –más allá de la miseria- para explicar la escalada de conflictividad social, el objetivo consistió en situar la responsabilidad en los propagadores de ideas subversivas que incitaban a las masas a la agitación. Para la clase política de entonces, el choque de clases no podía ser más que fortuito, ligado a las impacencias y a la incapacidad de comprender los límites de la modernidad engendrados por la Revolución. Los proletarios, como si de menores de edad se tratara, serían la encarnación de esa impaciencia que no les permitía percibir el que, paso a paso, y a través de una sólida y progresiva formación, podrían ver cumplidos sus deseos pacíficamente.

Sería entonces cuando, a través de Louis Reybaud, con sus artículos publicados entre 1836 y 1838: “Les socialistes modernes; les saint-simoniens –Fourier et Owen”, -luego incluidos en su obra central *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, (1840-43)- y más tarde, Alfred Sudre, con su *Histoire du communisme ou réfutation historique des utopies socialistes*, editada en un año tan decisivo como 1848, se asistiría al despliegue de una formidable crítica ideológica, cuyo objetivo sería encerrar al sansimonismo y a otros movimientos altamente heterogéneos, dentro de una coherencia común: la que dictaba la condición utópica de unos proyectos de regeneración quiméricos e irrealizables que, pese a sus buenos deseos –reconocidos por todos estos críticos de manera paternalista- estaban condenados a chocar y romperse una y otra vez contra la realidad de los hechos.

Estos textos –ampliamente difundidos, hasta el punto de ser éstos, y no Marx, los que contribuyeron a acuñar el término *socialismo utópico* para aludir a las doctrinas de Saint-Simon, Fourier y Owen- recurrieron al relato histórico para mostrar la escasa capacidad de innovación de estos reformadores y asociarlos a la larga cadena de sonados fracasos que, desde el albor de los tiempos –desde Platón y Esparta- habían tratado de refundar los patrones de organización social, y finalmente no habían supuesto más que una rémora al proceso de civilización y progreso de la humanidad. Pero si se sirvieron de la historia para evacuar del presente aquellos proyectos que pasaban por ser considerados ilusorios e irrealizables, condenándolos a la condición de utopías, fue por una motivación en absoluto velada:

*Tant que ces excursions intellectuelles restent à l'état de théorie, elles peuvent exercer utilement l'esprit philosophique qui en degage, par degrés, ce qu'elles portent en elles d'idées saines et praticables; mais lorsqu'elles se traduisent, sans préparation en faits positifs; lorsqu'elles se manifestent brusquement par de téméraires tentatives de réalisation, le danger devient imminent. Le liens sociaux se relâchent, les croyances salutaires s'éteignent dans le doute; le mépris de la tradition amène le mépris de tout principe moral; le présent se détache violemment du passé, et se précipite vers un avenir plein de menaces. Depuis dix ans, la situation périlleuse de notre ordre social se révèle par l'inquiète agitation des esprits, par le choc des systèmes et le désordre des pensées. Au nombre des causes actives qui préparent les jours douloureux d'anarchie, il faut mettre en première ligne l'apostolat avoué et public de la révolte contre les lois fondamentales de la société, je veux dire, la répression des mauvais instincts, la sainteté du mariage, l'autorité du père de famille, et le droit de propriété*¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Una tentativa frustrada pues –como señala F.-A. Isambert- la nueva generación *tenía todavía que definir sus posiciones en el universo intelectual de sus predecesores*. (Isambert, 1966:63; Spitzer,1987:274)

¹⁹⁶ Julio, 1831, BA Fonds Infantin Ms 7620, fº 94; (Rudé, 1969)

¹⁹⁷ A. Jay “Rapport présenté a l'Académie française le 20 avril 1841” en *Études sur les réformateurs ou Socialistes Modernes. Saint-Simon, Ch. Fourier, R. Owen*, París, 4ª ed. 1844. T. I. , Pág. VI. Esta obra había obtenido de la Academia el Premio Montyon en 1841; (Riot-Sarcey, 1998:250)

A diferencia de la crítica marxista –que al tomar constancia, al menos inicialmente, de la historicidad profunda de las doctrinas sansimonianas, tomó la medida de su poder de interpelación crítica y política¹⁹⁸– esta firme voluntad por parte del bando liberal de refutar, mediante su invalidación, el discurso de Saint-Simon y sus discípulos, no hizo sino confirmar la extremada inscripción de su discurso político en la sociedad de su tiempo. De hecho, si podía ser calificado de utópico no era porque estuviera en *desacuerdo con la realidad en la cual se producía* sino porque contravenía lo dictado por el *orden social dado y ya existente*.

Más allá de los apreciables errores detectados tanto en sus diagnósticos como en sus proyectos de organización social, el sansimonismo constituyó un eje de reflexión político sumamente determinante en la sociedad de su tiempo. Más allá de la permanencia de buena parte de sus temas y preocupaciones –comunes a los de la sociedad industrial– los análisis y proposiciones sansimonianas testimoniaron a la vez la magnitud de las transformaciones en curso y los obstáculos con los que chocaron estas mismas transformaciones; testimoniaron, en suma, la extrema complejidad de una sociedad industrial en pleno proceso de implantación, con las luces y sombras propias de un periodo sumido en la fe en el progreso y el miedo a la incertidumbre.

El amplio arco de sus preocupaciones –muchas de ellas compartidas por sus contemporáneos, aunque posiblemente no desde una perspectiva tan global– llevó a Saint-Simon y a sus discípulos a la formulación de ambiciosas propuestas que persiguieron básicamente moldear la sociedad a partir de una concepción de la política apegada en la ciencia pero igualmente no menos respetuosa con la vertiente *interrelacional* que se aspiraba a dominar los comportamientos humanos. Pero la gestión administrativa o en todo caso tecnocrática no bastaba para garantizar el desarrollo progresivo de la sociedad y afrontar los considerables retos planteados. La exaltación de la actividad productiva y la lucha contra el parasitismo, la apología de la industria y de su papel progresivo, la valorización de las capacidades y la batalla contra todo igualitarismo nivelador, la insistencia sobre la necesidad de una organización científica de la obra de transformación de la naturaleza, y, sobre todo, la fe en el papel emancipador del trabajo y en sus potencialidades regeneradoras, así como el reconocimiento de la explotación industrial del mundo como fin supremo en torno al cual orientar la creatividad humana y la organización de la vida social (Larizza-Lolli, 1980), eran todas ellas cuestiones que excedían el papel asignado al sistema concebido, ya fuera instituido sobre bases racionales –como lo fue en un principio–, ya lo fuera sobre cimientos religiosos y morales, como lo fue al final.

Pero, por encima de todo ello, el sansimonismo abrió nuevas vías, fruto en buena parte, de su arduo esfuerzo por aprehender los engranajes que hacían funcionar su sociedad. En efecto, paralelamente a los cambios vertiginosos experimentados en su tiempo, sus miembros pudieron comprobar personalmente la validez y error de muchos de sus propios diagnósticos, así como también los de muchos de sus contemporáneos que pronosticaron un horizonte de progreso y bienestar infinito para todos sus conciudadanos. Al mostrar las insuficiencias del presente y lo inverosímil del futuro proyectado, los sansimonianos contribuyeron a labrar una tradición crítica en absoluto original –otros muchos en su época, e incluso antes, también lo habían hecho–, pero esencial para comprender los intensos debates que las sociedades industriales contemporáneas todavía hoy se siguen planteando, en ningún caso utópicamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M., 1981, “L’Utopie socialiste”, *Le temps de la réflexion*, París.
- Abensour, M., 2000, *Le proces des Maîtres Reveurs*, Arles.
- Ansart, P., 1969, *Marx et l’anarchisme. Essai sur les sociologies de Saint-Simon, Proudhon et Marx*, París.
- Arendt, H, 1993, *Qu’est-ce que la politique?*, París.
- Bastid, P., 1970, “Benjamin Constant et le saint-simonisme”, en *Économies et Sociétés*, t. IV, 6.
- Benichou, P., 1977, *Les temps des prophètes. Doctrines de l’âge romantique*, París.

¹⁹⁸ Si Marx reconoció (*Manifiesto Comunista* –1848), pese a todo ello, la contribución de este socialismo crítico-utópico al desarrollo de un discurso crítico radical de la sociedad, acorde con las necesidades del proletariado, más tarde Engels (en su *Del Socialismo utópico al socialismo científico* –1880) se mostraría más intransigente al reforzar la oposición entre ciencia y utopía. Esta intensificación de la crítica marxista con respecto a estas doctrinas, no debe separarse, sin embargo, de la creciente doctrinarización que la ciencia marxista va a sufrir a fines del siglo XIX y que culminaría más tarde con el marxismo-leninismo. (Maler, 2002:205-208; Bestor, 1948:259-302; Lyon, 1961:55-63)

- Bestor, Jr, A.E., 1948, “The Evolution of the Socialist Vocabulary” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, nº 9.
- Boia, L., 2000, *La Mythologie scientifique du communisme*, París.
- Boireau-Rouillé, M., 2001, “Les enjeux politiques d’une science des sociétés. Lecture du *Producteur*, Journal Philosophique de l’Industrie, des sciences et des Beaux-Arts, 1825-1826 en M. Riot-Sarcey, *L’utopie en questions*, París.
- Bowman, F. P., 1974, “Religion, politics and utopia in French Romanticism”, *Australian Journal of French Studies*, XI: 307-324.
- Bowman, F.P., 1987, *Le Christ des barricades, 1789-1848*, París.
- Briscoe, J. B., 1980, *Saint-simonism and the Origins of Socialism in France, 1816-1832*, Columbia.
- Carlisle, R.B., 1974, “The Birth of Technocracy: Science, Society, and Saint-Simonism” en *Journal of History of Ideas*, vol 35, nº 3.
- Deguise, P., 1966, *Benjamin Constant méconnu. Le livre de la Religion*, París.
- Dilas-Rocherieux, D, 2000, *L’ utopie ou la mémoire du futur. De Thomas More à Lenine. Le Rêve éternel d’une autre société*, París.
- Duby, G., 1971, “La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale” en *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai à l’Ecole normale supérieure, Paris-La Haye.
- Isambert, F.-A., 1966, *De La Charbonnerie au saint-simonisme, Étude sur la jeunesse de Buchez*, París.
- Larizza-Lolli, M., 1980, *Scienza, industria e societa. Saint-Simon e i suoi primi seguaci*, Milán.
- Larizza-Lolli, M., 1988, “Socialisme et utopisme: deux catégories à méditer? Quelques considérations à partir du cas du saint-simonisme” en *Romantismes et socialismes en Europe 1800-1848*, París.
- Lyon, P.V., 1961, “Saint-Simon and the Origins of Scientism and Historicism” en *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 27, nº1.
- Maler, H., 2002, “Socialisme utopique”, en M. Riot-Sarcey, T. Bouchet, A. Picon, *Dictionnaire des Utopies*, París.
- Mannheim, K., 1956, *Idéologie et utopie*, París.
- Manuel, F. E., 1956, *The New World of Henry Saint-Simon*, Cambridge.
- Manuel, F. E., 1962, *The Prophets of Paris*, Cambridge.
- McWilliam, N., 1993, *Dreams of Happiness. Social Art and the French Left. 1830-1850*, Princeton.
- Perroux, F., 1964, *Industrie et création collective. t. I, Saint-simonisme du XXe siècle et création collective*, París.
- Picon, A., 1996, “Towards a history of technological thought” en R. Fox, dir., *Technological change. Methods and themes in the history of technology*, Londres.
- Picon, A., 2002, *Les saint-simoniens. Raison, imaginaire et utopie*, París.
- Prochasson, Ch., 2005, *Saint-Simon ou l’anti-Marx*, París.
- Rancière, J., 1981, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, París.
- Régnier, Ph., 1988, “Les Saint-Simoniens et la philosophie allemande ou la première alliance intellectuelle franco-allemande” en *Revue de synthèse*, IV serie nº2, abril-junio.
- Riot-Sarcey, M., 1998, *Le reel de l’utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, París.
- Rudé, F., 1969, *L’insurrection lyonnaise de novembre 1831, Le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, París.
- Rudé F., 1970, “Stendhal et les saint-simoniens” en *Économies et Sociétés*, t. IV, 6.
- Vidal, E, 1959, *Saint-Simon e la scienza politica*, Milán.
- Spitzer, A.B., 1987, *The French Generation of 1820*, Princeton.
- Winner, L., 1977, *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Londres.
- Wokler R, 1987, “Saint-Simon and the passage from political to social science” en A. Pagden, ed., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge.