

INSTITUTO JOSÉ CORNIDE DE ESTUDIOS CORUÑESES

**VINDICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE
UN CORUÑÉS UNIVERSAL.
RAMÓN DE LA SAGRA (1798-1871)**

Discurso lido por

D^a. ASCENSIÓN CAMBRÓN INFANTE

**ao ser recibida como Membro de Número deste
Instituto durante a sesión pública que se celebrou
solemnemente o día 15 de abril de 2024 na Sala
Capitular do Pazo Municipal da Coruña, e a
contestación a cargo do Membro de Número
Ilmo Sr. D. XOSÉ ANTÓN FRAGA VÁZQUEZ**

A CORUÑA, 2024



Depósito Legal C 452-2024
Impreso en Global Print
A Coruña, 2024

**VINDICACIÓN DEL PENSAMIENTO DE
UN CORUÑÉS UNIVERSAL.
RAMÓN DE LA SAGRA (1798-1871)**

Ascensión Cambrón Infante

JUSTIFICACIÓN

Ramón de la Sagra fue un coruñés ilustre, naturalista, economista, estadista, sociólogo y filósofo. Y también, el primer autor español que en la España de siglo XIX construyó una utopía social como alternativa para transformar la sociedad española y la mundial en una sociedad socialista. Se trata de la doctrina racional más consistente de las elaboradas en la sociedad española de aquel tiempo. En esa ontología fundamentó su utopía social como propuesta para alcanzar una sociedad socialista. Sus aportaciones científicas e intelectuales hicieron que destacara como el personaje español más internacional de su siglo¹ y, a la vez, el más desdeñado en su propia tierra. Por todo ello, necesita de una *vindicación*, en el sentido en que la expresión se identifica con defensa, reivindicación, rehabilitación o restitución. De su perfil biográfico como científico, naturalista, sociólogo, economista y experto penalista se ha escrito casi todo, pero de manera fragmentaria, por lo que se hace necesario reivindicar al personaje por encima de las versiones sesgadas, superar esas visiones incompletas y trasladar una imagen ecuaníme y coherente entre su vida, sus actividades y su proyecto de socialista utópico.

Como pensadora y ciudadana coruñesa siento el deber de vindicar el pensamiento excepcional y cualificado de este intelectual en su tierra, con la que se comprometió y laboró para que superara el atraso y las injusticias generadas en ella por el absolutismo. A él dediqué mi tesis doctoral, pero vuelvo de nuevo a su estudio para vindicarlo, para «defender por escrito a quien se halla injuriado o injustamente tratado», en palabras del Diccionario de la Real Academia. O dicho con sus propias palabras, «vuelvo a él para recuperar en su tierra lo que le pertenece: mérito y honra». Esto es lo que él mismo pedía en su *Vindicación*, un escrito dirigido a las Cortes españolas en 1855, después de haber sido calificado de «revolucionario, socialista y de alterar el sentido de la propiedad en España»². Para ello, en lo que sigue no reiteraré su biografía, ya publicada³, sino que elaboraré tan solo una breve semblanza de los hechos más significativos que contribuyen a comprender los logros alcanzados y sus frustraciones en el complejo contexto histórico español en el que vivió. Confío que estas referencias personales contribuyan a juzgar su utopía socialista, su

1 Sobre La Sagra han escrito desde el alcalde de A Coruña, Casás (1945), a Núñez de Arenas (1924), Viñas Mey (1946), Legaz y Lacambra (1946), Elorza (1970), Maluquer (1970), González López (1984), González Guitián (1985), Moreno Friginals (1973) y otros muchos.

2 La Sagra, 1855a: 5.

3 Cambrón Infante, 1989.

propuesta pionera sobre el movimiento obrero en la España decimonónica, no mencionada en la historia de las ideas socialistas, ni tampoco en la de los «heterodoxos» de Menéndez Pelayo, conocedor, sin embargo, del pensamiento de La Sagra. Su figura, no obstante, resultó suficientemente difundida porque en 1915 Manuel Núñez de Arenas presentó su tesis doctoral sobre su obra, que publicó pocos años después⁴. La investigación había sido dirigida por Manuel García Morente y defendida en la Universidad Complutense. La comisión encargada de juzgarla estuvo presidida por Manuel Bartolomé Cossío junto a los vocales José Ortega y Gasset, Julián Besteiro y Alejo García Moreno⁵. No parece adecuado, por lo tanto, atribuir la omisión de Ortega en sus escritos al desconocimiento del pensamiento de Sagra, sino más bien a determinados prejuicios que mantenía hacia la doctrina de nuestro compatriota. Al respecto, Núñez de Arenas nos contaba.

«Siempre me acordaré de una pequeña discusión que se originó al examinar mi tesis doctoral. Trataba yo de Sagra, gran transportador de ideas a España y decíame Ortega y Gasset, que hombre sin sistema personal no merecía estudio. Inmediatamente acudió en defensa de mi punto de vista contrario Cossío, mostrando cuánto esta corriente marcaba una civilización»⁶.

En este punto pretendemos clarificar algunas calificaciones confusas que se han divulgado sobre las ideas de La Sagra, como, por ejemplo, que «fue el primer anarquista español»; que pasó por la cárcel de la Inquisición en Compostela⁷, y otras tan extravagantes como que «pasó de revolucionario a reaccionario». Como novedad presentaré las claves de su construcción doctrinal y su utopía, lo que unido a los múltiples y extraordinarios trabajos parciales que se han hecho sobre sus publicaciones nos permitirá precisar sus aportaciones a la historia de las ideas y atribuirle las atenciones que merece.

4 Núñez de Arenas, 1924.

5 Obtuvo la calificación de sobresaliente y su autor, recibió en octubre de 1916 el premio extraordinario en la sección de Filosofía. Archivo General de la Administración (AGA), Sección Educación (05) 020SIG32/14080; «Crónica de actualidades», Blanco y Negro, Madrid, 8 de octubre de 1916, p. 19.

6 Solanas Bagües, 2019: lxxxviii, nota 199.

7 Salillas, 1920; Casás, 1945; Maluquer, 1977 y otros.

1. BREVES PRECISIONES BIOGRÁFICAS

Ramón Dionisio José de la Sagra (1798-1871) fue el quinto hijo del comerciante coruñés Lorenzo Sagra, cabeza de una familia muy comprometida con las actividades realizadas desde el Real Consulado herculino y con nutrida participación de las tramas liberales que luchaban en la ciudad por restaurar la libertad que la monarquía y la jerarquía eclesiástica obstruían. La familia La Sagra residía en la calle de San Nicolás número nueve, donde nació y se educó Ramón en un ambiente de clara adhesión a los principios liberales. En esta ciudad inició su formación en la Escuela de Náutica y Navegación, sostenida por el Real Consulado y dirigida por Fernández Villamil⁸. Entre sus profesores destacaron Granzo, «diseñador del horno de Sargadelos»⁹, Félix de Matos, Josef Cacho Montenegro y Francisco Zuloaga. En 1813 el joven coruñés se trasladó a estudiar al Colegio Militar de san Clemente en Compostela¹⁰ con el fin de iniciar su carrera militar. Este centro fue cerrado un año después por decisión real, por lo que el joven estudiante, sin perder su condición militar, se matriculó en la universidad compostelana¹¹. En ella impartían docencia José Rodríguez, A. Camiña, R. Herrera y Domingo Fontán, destacados científicos liberales, junto a los que completó su formación en materias como matemáticas, lógica, historia de las ciencias naturales y anatomía hasta finalizar el curso 1817-1818¹². A partir de ciertos escritos e informaciones sumarias, proporcionadas por estudiosos de las sociedades secretas, se puede afirmar que nuestro personaje estuvo afiliado a la francmasonería.

A principios del siglo XIX la urbe herculina constituía el núcleo social más activo de Galicia y la ciudad comercial, artesanal y fabril había sido descrita por Emilia Pardo Bazán como «centro e fogar das ideas liberais». A ello habían contribuido las actividades derivadas del comercio colonial que atrajeron a la ciudad activos comerciantes foráneos, entre ellos muchos castellanos, leoneses, catalanes, astu-

8 C. Fernández Villamil, director de la Escuela de Náutica, era para los absolutistas «adicto al gobierno democrático, enemigo de los ministros del Santuario y sus rentas [...], segundo editor de *El Ciudadano por la Constitución*, quien en compañía de don Marcelino Calero y de su cuñado Garriga se reunía muchas noches en casa de Lucas Labrada, tertulia a la que concurría Valentín de Foronda». Barreiro Fernández, 1982: 172.

9 BCC, Libro de Actas, 4, fol.54.

10 Institución creada en 22 abril de 1811, inició la docencia en diciembre de 1812 y recibió clases de Domingo Fontán, con quien La Sagra trabó una amistad sólida y duradera. Biblioteca del Consulado de A Coruña, Libro de Actas Consulado, 4, fol. 54.

11 En ella se explicaban en latín matemáticas y física, modalidad sobre la que ironizaría posteriormente La Sagra: «no como la de los materialistas y ateos, sino la sana que pudiéramos llamar ortodoxa y en latín». *El Conservador*, 26 de julio y 17 de agosto de 1820.

12 Sagra, 1844a: 3.

rianos, riojanos, vasco-navarros y también extranjeros. Estos rasgos convirtieron a la ciudad en objeto de la represión absolutista dirigida especialmente contra las personas dispuestas a luchar por la libertad, agrupadas en torno al Real Consulado y al *Café de la Esperanza*, y cuyo órgano de expresión era *El Ciudadano por la Constitución*¹³. Esta cultura política resultó germinal en las primeras décadas del siglo y de manera contundente durante los años del Trienio liberal¹⁴.

Para describir el marco en el que se desenvolvía la formación de Ramón de la Sagra en su niñez y adolescencia, conviene recordar la lucha heroica de las ciudades gallegas por conseguir la libertad. A Coruña constituía un centro activo donde se produjeron levantamientos militares, represión, asesinatos de estado —como los del capitán Aldea, Sinforiano López, Porlier, Lacy y Acevedo— y delaciones y persecuciones constantes, generadores de una profunda inseguridad e injusticia social hasta los años 20. Esta situación socio-política tan problemática perduró durante la década ominosa y puede decirse que se extendió durante los años que transcurrieron entre la muerte de Fernando VII y 1837, cuando se aprobó la constitución. Durante el periodo, la dinámica acción-represión fue la dominante, aunque se puede afirmar que la inestabilidad socio-política perduró hasta la «gloriosa» revolución de 1868¹⁵.

Personajes destacados en A Coruña de las primeras décadas del siglo fueron Pardo de Andrade, Valentín de Foronda, José de Urcullu, Joaquín de la Cayuela, Antonio B. Fandiño, A. García de la Puente, Francisco Gurrea, Sebastián Iguereta, Pedro de Llano, Agustín Marquelli, Saturnino Montojo, Juan Antonio Posse, Andrés Rojo del Cañizal, Juan Antonio de la Vega y Ventura Galcerán. Todos ellos fueron activos liberales, partidarios del constitucionalismo gaditano e impulsores de pronunciamientos y altercados contra el absolutismo y, en su mayoría, miembros de la francmasonería¹⁶.

Estancia en la Compostela tridentina

Tras el cierre de la Escuela de Cadetes y asesorado por alguno de sus profesores, el joven coruñés prosiguió sus estudios en la universidad compostelana. Eran cursos propedéuticos para el conocimiento de las ciencias naturales y que prolongó hasta finalizar el curso de 1817-18, sin perder por ello su condición de cadete. En

13 Contexto y tramas bien descritos por Barreiro Fernández, 2016.

14 Villares, 2004: 297-8.

15 Basta recordar que entre el 5 de mayo de 1843 y el 17 de julio de 1854 se sucedieron en España 14 gobiernos.

16 Gil Novales, 1991: 596.

aquellos momentos, la sociedad compostelana y su universidad atravesaban una etapa difícil, de crisis económica, sociopolítica y de feroz represión¹⁷. El tribunal inquisitorial ejercía especial vigilancia sobre el estamento universitario, profesores y alumnos. Allí el joven coruñés y el también estudiante Casiano de Prado, vinculados ambos a la francmasonería, organizaron un grupo de colegiales comprometidos por la restitución de la libertad y de la constitución gaditana. La finalidad discursiva del grupo era «estudiar las *ciencias* y las *letras*», aunque el verdadero objetivo era denunciar una universidad obsoleta —profesores, contenidos y métodos de estudio—, porque para ellos, el «templo de Minerva, estaba lleno de viejos ignorantes»¹⁸. En 1816, el grupo diseñó un proyecto de lecturas y encuentros para su discusión que, pese a sus medidas de seguridad, pronto fue detectado por los vigilantes y delatores al servicio del Santo Oficio y acusados sus miembros de actuar contra «el trono y el altar». En conjunto eran diez los estudiantes comprometidos, entre los que destacaban, además de La Sagra y De Prado, A. Ferro Montaos —en los documentos del proceso inquisitorial se le cita como Antonio Caaveiro—, Juan A. del Río y Juan Ignacio Armada. Algunos biógrafos de La Sagra han afirmado que el coruñés «había pasado por las cárceles del santo oficio», quizás inducidos por ambigüedades posteriores del propio autor, cuando más tarde escribió que «la doctrina que profesaba me había procurado de una parte laureles universitarios, con el título de materialista, y *persecuciones* inquisitoriales en la ciudad de Santiago, resultados en extremos gloriosos para un joven de 17 años»¹⁹.

El proceso abierto contra Casiano de Prado, iniciado el 8 de abril de 1816, se materializó en una ‘sumaria’, en la que se le acusa de haber organizado una «junta de estudiantes secreta, con Ramón la Sagra, A. Ferro Montaos y Juan I. Armada con objeto de hacer lecturas prohibidas de Volter [*sic*], Rusó [*sic*], Diderot y Dalambert [*sic*], durante los años 1815-16 y medio 1817»²⁰. En la denuncia, sus actividades fueron calificadas de atentado «contra los principios de la verdadera religión; esto es de *pelagianismo* y *proposiciones heréticas*». El acusador aseguraba haber oído a Casiano «en repetidas ocasiones sus críticas a la religión, hallándose presente otras personas y entre ellas Ramón la Sagra a quien no se ha examinado cómplice»²¹. El expediente fue remitido al Tribunal Inquisitorial de la Corte que lo devolvió a Santiago, argumentando que la acusación no estaba «bien documentada». Para subsanar los errores, se llamó a declarar al acusador Isidro Fernández de la Bara²², cuyas aportaciones sirvieron al fiscal para precisar sus *proposiciones* como «cismáticas, malsonantes y *sapientes haeresis*». Ante ello, el tribunal propuso pri-

17 Barreiro Fernández, 2016.

18 *El Conservador*, núm. 1, 27 de marzo, 1820.

19 Sagra, 1859c: 10.

20 Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), *Inquisición*, legajo 3720, expediente 41.

21 AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 49.

22 Eslava Galán, 1993: 163-164.

var de libertad al acusado y confiscar sus bienes. La petición resultó aceptada por el de la Corte el 19 de septiembre de 1817, quien calificó el delito de «indicios de herejía»²³. En ejecución del auto, Casiano acudió al tribunal el 3 de diciembre de ese mismo año, pero a la entrada le confiscaron los libros y correspondencia que portaba. De la información requisada se infiere la posterior imputación de Antonio Ferro en el procedimiento.

Ferro fue llamado a declarar en un acto en el que reconoció haber asistido a dos reuniones de la citada junta, a las que habían concurrido otros diez estudiantes, entre los que señaló a Ramón de la Sagra, «quien había colaborado activamente, prestando la casa de su padre para reunirse junto a J. I. Armada» e «intentando restablecer la junta, disuelta tras su detención»²⁴. Convocado nuevamente en diciembre de 1817, reiteró que «el día 8 de abril de 1816 formó con otros nueve cursantes una sociedad en casa de D. Lorenzo Sagra, en la calle de la Ingon [*sic*], en una pieza baja que le proporcionó el hijo del referido Don Lorenzo, llamado Ramón, sin noticia de aquel»²⁵. En febrero de 1818, el tribunal llamó a declarar a otros estudiantes en calidad de delatores —A. Losada Pimentel y J. Tanada—, que ratificaron la acusación: «hallándose presente Ramón la Sagra a quien no se ha examinado cómplice». Con estas informaciones el tribunal llamó de nuevo a De Prado que ratificó la participación activa de La Sagra. Por último, el tribunal solicitó al acusado que abjurase de sus errores, tras lo cual dictó sentencia en la que condenó a Casiano a «reclusión durante un año en un convento compostelano»²⁶. La sentencia no figura en el libro de registro inquisitorial, aunque está incluida en el del tribunal de Santiago, en donde «se recomienda que se recluya a Casiano de Prado durante un año en un convento o monasterio [...], dándole alguna ocupación por solo el alimento»²⁷. El condenado solicitó la inaplicación de la sentencia, debido al tiempo que había permanecido en prisión, y el fiscal accedió a ello en consideración a su arrepentimiento.²⁸ Un auto de 27 de enero de 1818 lo declaró absuelto y un mes más tarde recuperó la libertad.

Ni Ramón ni Casiano hablaron en público de este episodio, aunque el compostelano refirió su experiencia en varias ocasiones: en su hoja de servicio (1854) y en diversos artículos publicados en *El Conservador*, donde describió los recuerdos terribles que guardaba de su paso por la mazmorra inquisitorial²⁹. Al salir de prisión, Casiano se instaló en A Coruña —donde su padre ejercía la profesión

23 AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 41.

24 AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 41.

25 AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 49.

26 De Prado, 1820.

27 AHN, *Inquisición*, libro 688, s/f.

28 AHN, *Inquisición*, legajo 3720, expediente 41.

29 De Prado, 1820.

de arquitecto municipal—, a la espera del triunfo de la libertad. Como él mismo relataba años después,

«sólo tenía la esperanza de que mi patria rompería sus cadenas y que sus fieles hijos vendrían a romper las mías; pero por dicha no he tardado en verme libre y a tiempo en que pude lanzarme de los primeros en la arena para pelear por la libertad de mi nación en el memorable día de 21 de febrero, en que el pueblo español comenzó a decidirse por la Patria»³⁰.

El episodio de la inquisición compostelana evidencia que La Sagra no conoció la prisión santiaguesa y deja entrever que contaba con cierto ‘protector’ que más tarde le proporcionaría una certificación de buena conducta, imprescindible para ser admitido como cadete en la Academia de Ingenieros del Ejército en Alcalá de Henares.

En 1818, el joven coruñés recibió autorización para desplazarse hasta la escuela de cadetes de Alcalá e ingresar en el Real Cuerpo de Ingenieros, pero tropezó en Madrid con un nuevo obstáculo: el cierre del centro por voluntad real. Asesorado por Domingo Fontán y Mariano Lista, el joven optó por seguir en la capital sus estudios de ciencias naturales, aunque sin perder sus relaciones con el núcleo de doceañistas vinculados a la francmasonería y agrupados en torno a la revista *La Crónica Científica y Literaria*³¹, publicación que distribuía en A Coruña el librero José Martínez Cardeza. En 1820, cuando se restableció la constitución en A Coruña, La Sagra se encontraba en la ciudad junto a su amigo De Prado, con el que participó en los actos que se realizaron ante Capitanía en el mes de febrero. De regreso a Madrid, ambos crearon un periódico al que titularon *El Conservador*, del que dijo Alcalá Galiano que «más que conservar demolía, porque estaba escrito con sangre y hiel de dragones»³².

Madrid era el lugar indicado para integrarse en el proyecto que los doceañistas habían diseñado en 1819 para Cuba, en el contexto de liberalización de la producción tabacalera: el de perfeccionar la elaboración de rapé en la Fábrica de Tabacos de la Habana. El cambio político de 1820 no desactivó el proyecto y el entonces ministro de hacienda, José Canga Argüelles, encargó su ejecución al factor general, Agustín Rodríguez Fernández, que contó para ello con el joven coruñés, una circunstancia que en mi opinión determinó en gran medida su futuro profesional. A principios de 1821, La Sagra se encontraba ya en Matanzas para cumplir la corta

30 De Prado, 1820.

31 La publicación estuvo dirigida por José Joaquín de Mora, activista en la lucha por el restablecimiento del orden constitucional y miembro de diversas asociaciones secretas. Gil Novales, 1975, II: 887.

32 Alcalá Galiano, 1886, I: 86.

tarea —que sólo duró unos meses—, al recibir la orden de la corte de anular la misión³³. A su regreso a Madrid, le ofrecieron el cargo de factor general de la fábrica de tabacos de Santander, compromiso que no aceptó pero que tampoco rechazó abiertamente. En Madrid retomó el contacto con los activos liberales doceañistas que ya le habían facilitado en 1819 su colaboración en *La Crónica científica y literaria*³⁴, donde había publicado cinco artículos sobre la filosofía de Kant³⁵ y con quienes participó a principios de junio de 1820 en la fundación del Ateneo madrileño³⁶.

Ya iniciado el Trienio, arribaron a Madrid los cubanos Tomás Gener, Joaquín Santos Suarez y Félix Varela para representar a Cuba en las Cortes. Todos ellos mantenían relaciones de amistad con Domingo Fontán y José Rodríguez, entonces profesores en el Museo de Ciencias Naturales de Madrid. De ellos partió la idea de proponer a La Sagra para ocupar la cátedra de Agronomía en La Habana, tal como lo recuerda el propio coruñés: «Yo faltaría a la gratitud y al deber si no consignase aquí el interés que tomaron los beneméritos diputados por la Habana en un nombramiento que tanto me honra»³⁷.

Sus relaciones con la ciudad herculina durante estos años resultaron muy intensas, como lo prueba el hecho de participar con Casiano de Prado, a principios de 1820, en el acto de restitución de la Constitución en la plaza da Fariña³⁸. De regreso a Madrid y tal como se ha adelantado, La Sagra, De Prado y otros activistas gallegos fundaron *El Conservador*³⁹, periódico financiado por la Sociedad Patriótica de A

33 Cambrón Infante, 1989: 70-72.

34 Dirigida por José Joaquín de Mora, francmasón comprometido con el restablecimiento del orden constitucional. En *La Crónica* colaboraban también los coruñeses Pedro de Llano, J. Pérez de Uría, M.E. Gorostiza, J. Madrazo, J. de Urcullu, Vicetto, A. Tenreiro, Pedro de Agar, Antonio Salmón y algunos extranjeros como J. C. Buble y A. Humboldt. Distribuía la publicación el librero José Martínez Cardeza, de quien se ha dicho que era «uno de los más furibundos enemigos de la religión y del rey». Barreiro Fernández, 1982: 255.

35 Esta colaboración se extendió entre mayo y julio de 1819 (números 226 al 229). El texto de referencia consultado por el coruñés fue la versión francesa de J. B. Buhle y sus aportaciones prueban que La Sagra fue el primero en divulgar el idealismo trascendental kantiano en España, un dato relevante en la trayectoria del autor porque contrapone su filosofía al pensamiento escolástico cultivado en la universidad compostelana. La referencia permite corregir el error de posteriores pensadores, que han atribuido la primicia a Toribio Núñez, cuya reseña sobre Kant se publicó en 1821, dos años después.

36 Gil Novales, 1991: 596.

37 Sagra, 1861b: 8.

38 Noticia publicada en *El Conservador*, de 26 de julio de 1820. Véase también, Fraga, 2020.

39 El diario se publicó entre el 27 de marzo y el 30 de septiembre de 1820. Su contenido era liberal radical, anti-afrancesado y patriota; atacaba con acritud al clero y se manifestaba claramente hostil contra el Gobierno. Se publicó en Madrid y no en A Coruña, como se ha escrito hasta ahora, y está disponible, aunque incompleto, en la Hemeroteca Nacional.

Coruña de marcado carácter revolucionario, como él mismo justificaba: «Vino a poco la revolución del 20, que me halló perfectamente adoctrinado y con sobradas armas para la lucha que se trabó, y que sostuve a mi modo, en un periódico furibundo, que denominamos enfáticamente *El Conservador*, aunque lejos de conservar demolía»⁴⁰. Finalmente, una orden de 11 de diciembre de 1822 nombraba a La Sagra titular de una cátedra de Agronomía en La Habana. Nuestro hombre regresó de inmediato a Galicia, donde contrajo matrimonio con Manuela Turnes del Río Maldonado. A finales de julio de 1823, el matrimonio embarcó en el puerto coruñés hacia Cuba, donde habrían de permanecer unos doce años. A su llegada a la colonia le adjudicaron la dirección del Jardín Botánico y en 28 de agosto de 1828 ocupó la cátedra recién creada.

Estancia en Cuba

A comienzos del Trienio, existían en Cuba dos instituciones poderosas, la *Junta de Fomento* —controlada por los hacendados criollos— y la *Sociedad Económica*, dirigida por comerciantes peninsulares, quienes pretendían transformar la colonia en lo que luego se habría de calificar como la «perla de las Antillas». Para materializar el objetivo, era imprescindible impulsar el desarrollo de la producción, fomentar la instrucción e introducir los nuevos conocimientos científico-técnicos en el proceso de producción del azúcar. Las dos instituciones que compartían el proyecto, al que se sumó el entonces capitán general Claudio Martínez de Pinillos, incorporaron a La Sagra para conseguir aquellos objetivos.

Hasta ese momento histórico, los portavoces del grupo cubano se habían manifestado como defensores del rey y de su régimen absolutista, porque consideraban que sus privilegios dependían de la prolongación de una forma autoritaria de gobierno en la isla. De ese modo, el poder absolutista había otorgado a los criollos facultades que negaba a los peninsulares: libertad de comercio, acceso libre a la propiedad de la tierra, disposiciones sobre la propiedad rústica, compraventa y operaciones de crédito. En suma, el poder central había eliminado en la colonia los obstáculos legales que resultaban disfuncionales con los intereses de los sacarócratas. Asimismo, los capitanes generales habían permitido a la población blanca no española ciertos márgenes de libertad, algo que se llamó *el mercadeo con orden*, bien visto por la oligarquía cubana. Durante el Trienio, el gobierno doceañista redobló sus esfuerzos por transformar a Cuba en una colonia a la inglesa, lo que exigía introducir modificaciones científico-técnicas en el cultivo y transformación de la caña de azúcar ante la hipotética supresión del tráfico de esclavos. Se hacían imprescindibles medidas socioeducativas que proporcionaran mano de obra cuali-

40 Sagra, 1859a: 8 y *passim*.

ficada para modificar el cultivo de la caña y la elaboración del azúcar e introducir, además, determinadas disposiciones que suplieran la falta de extensión y variedad en los cultivos para la subsistencia de la población cubana.

El proyecto, que justifica la inclusión de La Sagra y la delimitación de sus funciones, consistía en combatir el monocultivo e introducir los conocimientos científico-técnicos y sus aplicaciones a la colonia. En la práctica constituían tareas complejas, porque por un lado resultaban multifacéticas y, por otro, porque su implementación exigía reconciliar el sistema de producción esclavista con el apoyo a las medidas políticas de los gobiernos central y colonial. Para enmarañar la situación, se ha de mencionar, además, la oposición existente entre hacendados criollos y comerciantes peninsulares ante exigencias contrapuestas: la demanda de independencia de la colonia y el mantenimiento de la esclavitud. Los criollos se manifestaban independentistas frente a los comerciantes fieles seguidores de las directrices del gobierno central. Estas dos exigencias mantenían como trasfondo el riesgo de revolución al modo de lo ocurrido en Haití en 1791, que amenazaba con poner en juego vidas y haciendas, contingencia que también compartían los comerciantes peninsulares instalados en la colonia, no por las incertidumbres de la revolución sino por motivos puramente crematísticos, ya que la financiación del tráfico de esclavos les reportaba sustanciosos beneficios. Avanzando los años y sin ver materializado su proyecto inicial, el grupo optó por continuar el comercio privilegiado de esclavos. En cambio, ante la amenaza de una España económicamente liberal, los criollos propugnaron el *anexionismo* a los Estados Unidos como único medio de defender sus capitales.

En ese contexto, La Sagra ejerció sus tareas con total aplicación y óptimos resultados, pero no sin problemas puntuales. Unas veces, porque no era tarea fácil disponer de recursos materiales para introducir nuevas técnicas de cultivo y producciones alternativas sin cuestionar el trabajo esclavo. Otras, por afectar a los intereses de la monarquía y/o a los de los sacarócratas, como era el pretender aumentar la producción de azúcar sin tocar el esquema tradicional con el que funcionaban los ingenios, en donde era imprescindible sustituir la vieja maquinaria, los métodos de producción y la división del trabajo. Esta última tarea descansaba en una función artesanal, la confiada al *maestro de azúcar*⁴¹, cuando ya la industria disponía en otros lugares de recursos técnicos para la producción. La Sagra materializó poco a poco sus deberes con escasez de recursos, pero con esfuerzo, y siempre con la colaboración de las autoridades coloniales.

41 Figura importante en la cadena de producción del azúcar que el coruñés combatió desde las páginas de los *Anales*.



El ingenio malagueño de La Sagra

El balance de los resultados de su esfuerzo nos parece inaudito: creó centros educativos para la enseñanza de la Física, la Botánica, la Química, la Agronomía, la Climatología y la Estadística aplicada a la población. Realizó, entre otras muchas diligencias, estudios pioneros sobre la población cubana, se preocupó por encontrar residencia a los hijos de agricultores sin recursos que estudiaban en la capital, abordó experiencias de nuevos cultivos para el consumo e incluso diseñó mapas de la isla, actividades todas ellas que le proporcionaron prestigio internacional⁴². Este prestigio, no obstante, se vio enturbiado porque en su condición de alto funcionario del Estado hubo de justificar decisiones políticas contrarias a los intereses de los sacarócratas e independentistas. Sin embargo, en ningún momento fue censurado por mantener intereses egoístas, pese a que en el tiempo que residió en Cuba tuvo oportunidades para enriquecerse, accediendo a la propiedad de ingenios y cafetales.

42 Los historiadores cubanos, J. López Sánchez (1971) y M. Moreno Fragnals (1963) han afirmado que La Sagra debería aparecer a los ojos de los cubanos junto a Humboldt y a otros sabios europeos que supieron poner al servicio de este país su inteligencia, permitiendo su desarrollo científico y social.



Ramón de la Sagra, elegido diputado en 1837

De sus muchas y variadas tareas desempeñadas en Cuba procede destacar la publicación de la revista *Anales de la Ciencia, Agricultura, Comercio y Artes* (1827-1831). Elaboró, además, manuales, impartió docencia, recopiló materiales sobre climatología y población, organizó exposiciones de nuevas técnicas agrícolas e instrumentos y máquinas aplicables al proceso azucarero. Creó también una escuela de capacitación profesional para *maestros de azúcar*, impulsó los estudios de Geología, Botánica, Mineralogía, Climatología y Estadística poblacional sobre la isla, como he señalado, y experimentó la aclimatación de nuevos cultivos útiles a las industrias química y textil y a la horticultura. Paralelamente, publicó los resultados de sus investigaciones, que divulgó entre los científicos más cualificados del momento, tanto nacionales como internacionales y prestó especial atención a su distribución entre las instituciones culturales de Galicia. No obstante, a lo largo de estos años, la presión de la intelectualidad criolla aumentó hasta el punto que hubo de solicitar su traslado a la península, donde proyectaba ocupar una cátedra en la Universidad de Compostela⁴³.

43 Así lo manifiesta en la correspondencia con su viejo amigo Tomás Gener residente en Nueva York. Biblioteca José Martí (La Habana), *Manuscritos*, C.M. Gener, 12-15 (1828-31).

La divulgación de sus publicaciones le valieron el nombramiento de socio de honor de múltiples academias de ciencias en todo el mundo⁴⁴. Dos publicaciones de esta época le proporcionaron gran prestigio internacional, la *Historia Económica, Política y Estadística de la isla de Cuba*, y *Breve idea de la administración del comercio, de las rentas y gastos de la isla de Cuba durante los años 1826-1834*⁴⁵. Durante su estancia en la colonia, además, recolectó abundantes muestras de la flora y fauna y de minerales y riquezas de la isla con intención de publicar más tarde una historia completa de la colonia.

El regreso a la Península

Tras la muerte de Fernando VII en 1833, La Sagra solicitó autorización para retornar a Europa y publicar la *Historia física, económica, política, intelectual y moral de la isla de Cuba*⁴⁶. Se trataba de un proyecto bien visto por la autoridad colonial y por el sector de comerciantes peninsulares en la isla, quienes impulsaron su edición en Europa. También acordaron financiar la obra la Intendencia cubana —que le retribuiría su salario de director del Jardín Botánico y catedrático de Agronomía— y el gobierno peninsular, que se obligaba a adquirir 300 ejemplares de las separatas hasta completar los volúmenes para ser distribuidos en bibliotecas públicas y centros de estudios peninsulares.

A principios de 1835 salió de Cuba⁴⁷ para dirigirse a Nueva York donde, según sus palabras, no se «proponía permanecer [...] más que el tiempo estrictamente necesario para establecer allí algunas relaciones con las personas que cultivaban las ciencias naturales y aprovechar la comodidad de los paque[bo]tes americanos» para regresar a Europa⁴⁸. Sin embargo, su estancia en Norteamérica se habría de prolongar durante cinco meses, que aprovechó para ampliar sus conocimientos industriales y sociales, actividades que modificaron profundamente su posterior trayectoria vital e intelectual. Así lo explica en la correspondencia que mantuvo en 1834 con su hermano Joaquín, residente en Montevideo:

44 Durante su estancia en Cuba fue nominado socio de honor de veintitrés academias científicas de Europa y América. Se le concedió, además, el título de «botánico de Su Majestad» por Real Orden de 30 de octubre de 1830; más tarde, el de doctor por la Universidad de Santiago (R.O. de 16 de diciembre de 1839) y socio de honor de la Real Sociedad de Amigos del País de Santiago en la sesión de noviembre de 1834.

45 Sagra, 1831 y 1836. Ambas son aún obras de extraordinario valor para las historiadoras e historiadores interesados en el colonialismo español del siglo xix.

46 Sagra, 1839-1869.

47 Antes de salir de la isla, delegó la dirección del Jardín botánico en Pedro Auber, procedente de A Coruña, hasta su fallecimiento en 1843.

48 Sagra, 1836.

«Después de once años de mansión en esta Antilla regreso a Europa a ordenar y publicar los materiales que he reunido [...] para fijarme en mi casa patria dentro de tres o cuatro años, o sea a los cuarenta años de edad. Las ciencias naturales cautivan toda mi afición, pero varias causas me han precisado a trabajar en la carrera administrativa, y tal vez las circunstancias de la España me harán preferir, como un *servicio patriótico*, el consagrarme a la segunda y continuar cultivando las primeras como objeto de mi más cara predilección»⁴⁹.

Durante el tiempo que permaneció en los Estados Unidos realizó innumerables actividades, con visitas a determinadas instalaciones industriales, comerciales, educativas y correccionales. También se interesó por la construcción de los ferrocarriles y centros de salud y enseñanza e incluso centró su atención en los hábitos sociales de la población, sus creencias e instituciones de gobierno. Obtuvo además conocimientos sobre comercio, industria, demografía, museística, casas de «refugio para delincuentes», centros de salud y enseñanza de sordomudos y ciegos. Estas experiencias hicieron mella en su espíritu y llegaron a condicionar sus actividades posteriores. Una vez instalado en Europa, recomendó a sus lectores aprender «del pueblo norteamericano, de su *espíritu de asociación*, la *fuerza de la creencia* y la *forma de ejercer el poder político*»⁵⁰. Consideraba también que era un país gobernado por «hombres sabios e instituciones filantrópicas y religiosas». La estancia en los Estados Unidos le había permitido además entablar relación con personajes como Hassler, W. Rich, Moreau de Jones, el Dr. Julius, M. Duponceau y Michel Chevalier, científicos, estadistas y expertos en organizaciones sociales, en especial en sistemas correccionales y penitenciarios.

Procedente de los Estados Unidos, La Sagra se instaló en París en 1836, donde inició gestiones para publicar su *Historia física, económica, política, intelectual y moral de la isla de Cuba*⁵¹, lugar donde las técnicas de impresión eran más precisas y avanzadas que en España. Sin embargo, conocedor del proyecto del gobierno para incluirlo en las listas de candidatos a Cortes por A Coruña, La Sagra reflexionaba así: «no he vacilado en acceder al deseo de algunos

49 Zubillaga Barrera, 1968: 433-450. La información epistolar permite deducir que La Sagra, ya antes de salir de Cuba, tenía informaciones de que los dirigentes de la Península y Cuba preveían que a su regreso podría ocupar un lugar en las futuras Cortes de 1837, puesto que las colonias no tendrían representación directa.

50 Sagra, 1837d: 56.

51 La *Historia de Cuba* comenzó a publicarse en 1839 y finalizó en 1860 y solo con las contingencias experimentadas durante su publicación podrían escribirse cientos de páginas. Basten estas reflexiones de Humboldt en 1838 para remarcar su relevancia reproducida aquí como Anexo 1.

sujetos respetables, que suponiéndome en estado de cooperar al bien de aquel país, me han pedido el débil auxilio de mi pluma»⁵². La expresión evidencia con claridad dos extremos significativos que justifican su comportamiento. En primer lugar y pese a declararse *antipolítico*, su condición de alto funcionario del Estado le obligaba a aceptar ese compromiso, persuadido de que su colaboración con los doceañistas habría de ser únicamente *científica*. Y, en segundo lugar, estaba convencido de que esa colaboración en las Cortes no alteraría su proyecto de instalarse en Galicia, en especial como profesor de la Universidad compostelana.

¿A qué respondía el deseo de un sector del gobierno de incluir en las listas de A Coruña a Ramón de la Sagra? La respuesta resulta inequívoca: el proyecto de constitución de 1837 que elaboraban los doceañistas moderados, con Martínez de la Rosa a la cabeza, excluía la participación directa de representantes de Cuba y Filipinas. Sin embargo, el grupo de poder peninsular precisaba contar en esa institución con un parlamentario conocedor de los intereses y problemas de Cuba. La Sagra era el perfecto candidato para ese proyecto, puesto que durante su estancia en París ya había publicado tres folletos relacionados con la situación económica y política de la colonia⁵³, antes ya de hacerse pública la convocatoria de elecciones en la península. En otras palabras, La Sagra era conocedor de las razones por las que apareció en las listas de candidatos por A Coruña. No obstante, ignoraba que esa aceptación modificaría su trayectoria vital pues, tras instalarse en Francia, añadía a su condición de alto funcionario del Estado el mantenimiento de su estrecha amistad con el barón de Colins, mantenida en la isla de Cuba.

En París se enteró que había sido elegido diputado en 1837 por la ciudad herculina en virtud de su doble condición de coruñés comprometido con las luchas por la libertad y como experto observador de la situación de Cuba. Enterado del resultado⁵⁴, se dispuso a alternar su residencia entre París, Madrid y Galicia, pero tras las primeras sesiones parlamentarias, se percató de que habría de combinar lo que se ha llamado como el optimismo de la voluntad con el pesimismo de la razón, como él mismo plasmaba en sus escritos:

52 Sagra, 1836: 3.

53 Sagra, 1837a, 1837b y 1836.

54 La prensa de Madrid reprodujo fielmente las listas de diputados y senadores gallegos. Véanse entre otros los periódicos *La España*, núm. 109 de 18 de octubre de 1837, p. 4; *El Español*, núm. 716 de 18 de octubre de 1837, p. 3; *El Eco del comercio*, núm. 1248, de 4 de noviembre de 1837, p. 4 y la *Guía de Forasteros en Madrid*, 1839, p. 89. En Galicia se publicó al menos en el herculino *El Conciso Correo de Galicia*, núm. 120, de 20 de octubre de 1837, p. 4, que transcribió la lista de elegidos por A Coruña. La Sagra obtuvo 2080 votos, el octavo de la lista en segunda elección.

«Ausente tantos años, me encontraba ajeno al teatro político cuya acción se desarrollaba a mis pies. Las dos fracciones del liberalismo se hacían la guerra y se detestaban mutuamente. Todo y así la *voz de la razón* trataba de abrirse camino algunas veces, pues a fin de que ella sea conocida y seguida es necesario que haya un hombre al cual ninguno de los dos partidos rechace»⁵⁵.

Incorporado a las sesiones de Cortes, optó por vincularse a la comisión de *Instrucción y Beneficencia*, desde la que realizó numerosas actividades relacionadas con escuelas, hospicios, casas de caridad y prisiones. Con gran entusiasmo y erudición, contribuyó con propuestas para reformar el sistema penitenciario y se convirtió en miembro de la *Sociedad para la Mejora del Régimen Carcelario*. También se pronunció en favor de la reforma del sistema económico e industrial. Simultáneamente, viajó por toda Europa para conocer el funcionamiento de instituciones correccionales, educativas, penitenciarias e instalaciones industriales. Fue nombrado miembro de la *Sociedad para la Educación del Pueblo* y de las comisiones encargadas de visitar las exposiciones industriales de Francia, Bélgica, Gran Bretaña y Alemania. Los datos de sus actividades por Europa⁵⁶ están recogidos en sus *Diarios de Viaje* y le han valido el título de «primer sociólogo español»⁵⁷. Asimismo, fue nominado *Comendador de la Orden de Isabel la Católica*⁵⁸, socio del *Real Instituto de Francia* y miembro de número de la *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* de Francia. Entre finales de 1839 y principios de 1840 impartió un ciclo de conferencias con el título de *Lecciones de Economía Social* en el Ateneo de Madrid.⁵⁹ En ellas demostró ser un experto cualificado en

55 Sagra, 1839: 6.

56 Durante los años 1838 y 1839 visitó algunas prisiones de Francia, Bélgica y Holanda acompañado de sus responsables, entre ellos el abad Carton, Quetelet, Louis Moreau-Christophe, Villeneuve-Barguemont, Ducpetieux y Michel Chevalier (Sagra, 1839). Su actividad fue compensada con dos medallas de oro, concedidas por el rey Luis Felipe de Orleans (*Gaceta de Madrid*, núm. 1499, de 23 de diciembre de 1838, p. 4) y por Leopoldo de Bélgica (*Gaceta de Madrid*, núm. 2873, de 22 de agosto de 1842, pp. 3-4) y una de brillantes por el monarca holandés (*Gaceta de Madrid*, núm. 1656 de 26 de mayo de 1839). El rey de Prusia le felicitó, como recoge puntualmente la *Gaceta de Madrid*, núm. 1547 de 9 de febrero de 1839, p. 4. Información proporcionada por el historiador y amigo, ya desaparecido, Antonio Meijide Pardo.

57 Rodríguez Rodríguez, 2010: 773.

58 AHN, *Estado*, 6320, expediente 109.1.

59 Según la *Gaceta de Madrid* de 8 de enero de 1840, el Ateneo había implementado dieciocho cátedras para el curso 1839-1840 que contaban con 1628 alumnos. Una de ellas fue asignada a Ramón de la Sagra con el nombre de *Economía social*. Ruíz Salvador, 1971: 64.

Economía y sostuvo sonadas polémicas con ciertos economistas y representantes de la industria catalana⁶⁰.

El mensaje del gallego debió ser del agrado del gobierno, puesto que la reina gobernadora avaló su publicación y distribución a través de la Imprenta Nacional⁶¹. En estas *Lecciones* dio a conocer, por primera vez en España, el pensamiento de Krause y de su discípulo Heinrich Ahrens. En el texto se encuentran también expresiones de la aceptación de La Sagra a esa doctrina, el idealismo krausista, y a favor de un industrialismo que garantizase la *libertad*, el *orden* y la *moralidad*. Durante los años cuarenta, La Sagra advirtió un cierto malestar en la sociedad española, cuya manifestación más significativa se apreciaría en el aumento de la *anarquía*, lo que le condujo a recomendar sutilmente la necesidad de un cambio en la organización social para evitar su desaparición. Sin embargo, la publicación en 1845 de sus *Estudios coloniales con aplicación a la isla de Cuba y de los efectos del tráfico negrero* le alejó del gobierno isabelino que, en reproche, dilató la financiación de la *Historia de Cuba*. Fue entonces cuando el intelectual tentó a la suerte y se convirtió en empresario azucarero, con poca fortuna, como veremos.

Entre 1840 y 1846, el coruñés estrechó sus lazos con Galicia, en especial a partir de su nueva elección como diputado⁶² y su participación contra la propuesta del gobierno en Cortes sobre la *Ley de ayuntamientos*, crítica muy bien entendida en Galicia. Mantuvo también relaciones especiales con los jóvenes compostelanos promotores del ‘provincialismo’, aunque sus vínculos epistolares con los gallegos nunca habían cesado desde su etapa cubana. En este sentido, La Sagra remitía ejemplares de sus publicaciones a las bibliotecas del país y cultivaba a la vez las viejas y leales amistades con Domingo Fontán, Casiano de Prado, Antolín Faraldo, los hermanos Rúa Figueroa, Juana de Vega y la joven Concepción Arenal⁶³.

Sus intervenciones en el parlamento fueron muy medidas, pero todas ellas tuvieron honda repercusión en la sociedad gallega. Entre ellas se han de destacar la *Discusión en las Cortes sobre la ley de ayuntamientos* (1840) y *La reforma de la*

60 Polemizó con Álvaro Flórez de Estrada, Manuel Colmeiro, Jaime Balmes y Bonaventura Aribau y con representantes de la industria textil catalana, como Esteban Sayró. Sus escritos en esta materia se consideran imprescindibles para conocer la sociedad española del siglo XIX y los inicios de la ciencia económica en España. Sánchez Hormigo (ed.), 2019.

61 *Gaceta de Madrid*, núm. 1889, de 2 de enero de 1840.

62 A.M.C. *Elecciones*. Pronunciamientos de abril, leg. 561 (1840).

63 En 1839, la Junta de Beneficencia del hospicio y hospital coruñés solicitó su colaboración «para redactar el reglamento de esta institución, en la que después La Sagra pronunciaría la alocución inaugural que ha sido impresa», según publica la *Gazeta de Madrid*, núm. 1833 de 16 de noviembre de 1839, p. 3 y recoge también Villeneuve-Barguemont, 1844.

Constitución de 1837, innecesaria, inoportuna y peligrosa (1844). El proyecto de ley de la primera presentado a las Cortes (21-3-1840) pretendía «modificar el sistema político y fortalecer el poder ejecutivo de la Corona», aunque discursivamente el ministro Calderón Collantes, lo presentó como que su alcance consistía en «modificar la organización y las atribuciones de los ayuntamientos y diputaciones provinciales»⁶⁴, y constituyó además una alternativa al modelo de administración local adoptado en 1823 y en 1837. El proyecto recibió 124 enmiendas y su discusión se prolongó hasta el 13 de mayo, cuando Pascual Madoz quiso centrar la discusión en tres puntos para una mayor agilidad. Por un lado, sobre el censo, que determina el derecho de elección activo y pasivo. Por otro, en el nombramiento de los alcaldes y, por último, en las atribuciones de los ayuntamientos y las facultades para su disolución. El partido progresista se opuso y alegó que el proyecto «era centralista», en suma, que restaba poder a los ayuntamientos.

Desde los escaños moderados, el diputado coruñés presentó una enmienda a la totalidad de la ley⁶⁵ y solicitó inicialmente la modificación de «varios de sus artículos —95, 97, 98, 102, 103, 104, 107 y 108— por recortar las funciones de las instituciones locales». Junto a esta crítica, manifestó su oposición a que los consistorios delegasen la aprobación de los presupuestos en «el gobierno o el jefe político». Esta era la justificación puntual de su propuesta, pero en su intervención oral declaró que él aspiraba a «impugnar la base misma del proyecto». Para ello, criticó que «se haya copiado el modelo administrativista francés ignorando los problemas que allí genera», e incluso que el redactor o ‘redactores’ hayan relegado otros modelos organizativos aplicados en Europa, como el inglés, el belga o el prusiano. Pasó más adelante a describir los errores del proyecto de ley: su «excesivo centralismo [*que*] confunde los intereses gubernativos y los administrativos de los pueblos y provincias». Se interrogó también sobre si entre estos intereses existían conexiones, a lo que respondió afirmativamente, aunque razonaba que su administración había de ser completamente diferente, y añadía que, por esta razón, la constitución de 1837 no había contemplado el tema porque no se trataba «de asuntos del Estado, sino de intereses públicos». Criticó además que el «proyecto pretenda aglomerar y reunir en el poder central, poderes que no le pertenecen». Y finalmente, reiteró que su propuesta no se dirigía «contra el poder de la Corona» sino que pretendía «analizar los efectos de la centralización en detrimento del prestigio de esta. Por todo lo cual no recomendaba «copiar esa idea centralizadora —la francesa— en España»⁶⁶.

64 El proyecto tenía una aspiración de mayor alcance, pero el presentado a las Cortes se limitaba a las entidades locales.

65 Sagra, 1840b.

66 Sagra, 1840b: 3.

La Sagra criticó más adelante el que un miembro de la Comisión hubiese dicho que el proyecto de centralización había nacido «del interés de hacer de *tutor del pueblo*», afirmación que le parece desafortunada por paternalista: «el pueblo es mayor de edad y no tolerará que lo administren como si fuera un niño». Con ese trato gubernamental se ofendería al pueblo y sus defensores coartarían «las atribuciones administrativas de los pueblos». Y aunque consideraba correcta la afirmación de los moderados de que el pueblo necesitaba formación, «esta no se conseguirá si los gobiernos no promueven la educación» Y aun «aceptando que el pueblo no sea instruido, ello no implica que no pueda administrarse». En un repaso a las funciones centralizadoras de la monarquía, La Sagra precisaba que habían de ajustarse a perseguir la prosperidad pública, por lo que le sorprendía que en el proyecto se indicase que «los ayuntamientos intervienen demasiado en asuntos políticos. ¿Podría ser de otro modo —proseguía— cuando hasta yo mismo, que abomino de la política, me veo envuelto en ella y, más aún, cuando el gobierno manda insertar en la Gaceta [...] hasta los sucesos más lamentables? La culpa de ese politicismo es del Gobierno». La Sagra también censuraba que el modelo organizativo que pretendía imponer el gobierno sea ‘bueno’, categoría que no gozaba «de unanimidad en el país» y, además, encubría «un principio paternalista, contrario a la democracia». La propuesta es *centralista* —declaraba—, lo que entrañaba «graves riesgos para los intereses públicos». Asimismo, le sorprendía que el proyecto mantuviese que «la legislación del 1823» fuese «un absurdo» cuando en realidad carecía «de programa de gobierno y de principios determinados tanto para la Administración como para la política exterior».

La Sagra finalizaba su exposición declarando que su oposición a la ley era debida a la falta de principios, a la falta de un plan,

«de manera que, a un hombre de principios moderados como yo, se le fuerza a hacerle la oposición; y así como hace dos años, por votar en este sitio como mudo, pues no tomé parte en la discusión, por votar, digo, en favor del Gobierno de entonces [...], recayó sobre mí la nota de moderado, retrógrado, etc.; en el día recaerá en mí la de exaltado, demagogo. La culpa no es mía. Yo hago oposición al Ministerio actual por los principios que me presenta [...]: estoy sin embargo obligado a oponerme a que, principios como los presentados en esta ley, se adopten por base de la reorganización social; más bien los miro como base de perdición para España, como medios que extinguirán todo nuevo sentimiento de patrio-

tismo de los pueblos y, que apagarán, todos los que hay para promover intereses locales»⁶⁷.

Por todo ello solicitaba la retirada del proyecto de ley, y que el gobierno presentase las «bases orgánicas de administración, fundadas en buenos principios de organización social y política».

La propuesta anti centralista de La Sagra tuvo una amplia aceptación en Galicia, especialmente entre industriales, intelectuales y grupos de jóvenes literarios compostelanos. Constituían un círculo muy activo y entre sus figuras destacaron Pío Rodríguez Terrazo, Antolín Faraldo, Antonio y José Rúa Figueroa y Antonio Romero. Todos ellos, en 1844, se declararon literalmente «provincialistas y discípulos del pensamiento de Lasagra». El pensador coruñés defendía la total autonomía de los ayuntamientos, dependientes tan sólo de las diputaciones provinciales, una figura a la que llamó *excentralización*. Durante la discusión del proyecto de ley de ayuntamientos, se produjeron manifestaciones contrarias en A Coruña, Betanzos, Ferrol, Santiago y Vigo⁶⁸, mientras circulaba por toda Galicia el folleto de las enmiendas propuestas por La Sagra⁶⁹. El consistorio compostelano se adhirió explícitamente a sus iniciativas y acordó, además, «tributarle públicamente su agradecimiento al diputado coruñés el celo puesto en la vindicación de la autonomía municipal y provincial que la intervención del gobierno central impide»⁷⁰. No obstante, su propuesta fue desatendida en las Cortes, calificada de «teoría metafísica de la ciencia administrativa» aunque, eso sí, apoyada por los diputados gallegos La Riva, Fernández Bolaños, Cortina y Pedro Méndez Vigo. Los representantes progresistas alegaron su ‘retramiento’, o sea, se negaron a votar el proyecto, procedimiento que conllevaba la renuncia a sus escaños. Esta decisión afectó a la coyuntura política general, cuyas consecuencias inmediatas condujeron a la renuncia a la Regencia de María Cristina y la llamada a que Espartero accediera al gobierno tras la declaración de la mayoría de edad de Isabel II. El gobierno progresista, paradójicamente, no derogó la ley centralista, que permaneció intacta hasta finales de 1843 cuando un Real Decreto (3-11-1843) la restableció con leves modificaciones⁷¹.

Aunque las actuaciones de La Sagra en las Cortes inspiraron el nacimiento del *provincialismo*, su discurso contenía también un alcance ideológico de más largo recorrido, el de dar respuesta a las demandas populares presentes en

67 Sagra, 1840b: 6, n. 83.

68 A.M.C. *Elecciones*. Pronunciamientos de abril, leg. 561 (1840).

69 Museo de Pontevedra. *Col. Baltar*, Impresos, Caja n. 4, doc. n. 15.

70 A.M.S. *Consistorios*, folios 72-73 (1840).

71 Pérez Núñez, J. 1996: 82.

amplios sectores de la población urbana gallega. Se trataba de una expresión de las aspiraciones sociales incoativamente revolucionarias de un sector social gallego, emparentadas con las utopías sociales expresadas por Saint-Simon, Fourier y Proudhon y con la que él mismo promocionaba. Con esta carga ideal, el movimiento provincialista convocó a la población urbana a reivindicar la libertad y, pese a su fracaso, contribuyó a aumentar la consciencia identitaria y de clase entre la población gallega. Ese era el sentido de la propuesta social del intelectual coruñés, que fomentaba la anarquía social como *medio* para alcanzar una sociedad más equitativa y justa.

El significado de la directa intervención de La Sagra en la creación del movimiento provincialista gallego mantuvo una doble dimensión política e ideológica. Desde la primera, trató de influir a través de *El Porvenir* en los desempeños de los jóvenes gallegos y en los dirigentes del movimiento social, como Pío Rodríguez Terrazo, que asumieron las propuestas del que llamaron «gran filósofo gallego». Con esa perspectiva, se comprometieron con la revolución social en Galicia, al menos hasta el trágico final que representaron los fusilamientos de Carral (1846). No obstante, la propuesta ideal sagriana no finalizó con el deplorable acontecimiento, sino que se incorporó al pensamiento social gallego, tanto si se atiende a la proyección del anarquismo y el *colectivismo agrario*⁷², continuado por Joaquín Costa, Ricardo Mella y Valeriano Villanueva, como a la *reforma educativa y penitenciaria*, prolongada por Concepción Arenal y el *krausismo* de Sanz del Río que recogió el ferrolano José Canalejas, y materializado en la Institución Libre de Enseñanza.

El compromiso de La Sagra con la transformación social de Galicia se manifestó también, en 1845, en su artículo publicado en *El Porvenir* (1845), que lleva por título «La Caldera de vapor»⁷³, síntesis también de su *doctrina social*. En el artículo concreta el sentido de *medio* que le asigna a la revolución provincial: aumentar el desorden social mediante la *anarquía* hasta que el mal social alcance un punto de gravedad que ponga en riesgo la existencia de la misma sociedad y obligue a buscarle alternativa. Este es el sentido que entonces le daba a la defensa del principio democrático que hacían las escuelas de economistas y los socialistas. El coruñés se preguntaba si la demo-

72 Esta alternativa subyace a su corrección del proyecto de *Ley sobre el impuesto a la transmisión de la propiedad de la tierra* (1854). Justifica su oposición al atraso de la agricultura en Galicia debido a la fragmentación de la propiedad de la tierra y a su abandono. Por esta razón también reclama en las Cortes (DSCD, 24 de dic. 1854) medidas legislativas que gravando la transmisión de las herencias *ab intesto* repercutan en una mejor distribución de la propiedad territorial y en los recursos para atender las necesidades sociales.

73 *El Porvenir*, núm. 8, de abril de 1845.

cracia era el medio político para alcanzar la reorganización que la sociedad necesita. A lo cual respondía que la consecución de la democracia era sólo un medio revolucionario para llegar a la organización racional⁷⁴. Nuestro autor consideraba un error pensar que la sola anarquía podría conducir a la organización racional y justa. Para clarificar su pensamiento, introdujo en su discurso la metáfora de «La Caldera de Vapor», mediante la cual animaba a los revolucionarios gallegos «echar leña al fuego» hasta hacer explotar la caldera, para después «barrer», o sea, eliminar todo lo anacrónico existente en Galicia, salvo *la religión*, elemento indispensable en el esquema doctrinal sagriano. La anarquía habría de servir para eliminar los males sociales, pero la tarea de construir, según él, no le correspondería al pueblo, sino a sus representantes guiados por los ‘sabios’, conocedores de los principios de su *Ciencia Social*⁷⁵.

Tras su expulsión de Francia, La Sagra se instaló en Madrid, donde el gobierno le encargó asistir como delegado regio a la Exposición de Londres (1851). A su regreso se detuvo en París para resolver algunos asuntos⁷⁶ y regresó de nuevo a la capital, donde reanudó la relación con sus viejos amigos⁷⁷, D. Fontán, los hermanos Antonio y Ramón Rúa Figueroa, A. Faraldo y D. Carballo, agrupados en torno al periódico *La Nación. Eco de la revolución*⁷⁸.

74 Sagra *Cartas sobre la Revolución del 48*. París, 17 de abril de 1848.

75 Véase anexo 2.

76 Se entrevista con el impresor parisino Lemercier para que le devuelvan las planchas de la Carta Geométrica de Fontán. También se reúne con José Segundo Flórez que en 1851 acababa de fundar y dirigía *El Eco Hispano-Americano. Revista quincenal enciclopédica*, «cuya sección científica corría a cargo de un interesante pensador español, Ramón de la Sagra, revelador en España del kantismo. En esa publicación se mantuvo desde 1851 hasta 1872 y ganaría también su pan del exilio don Francisco Pi i Margall, hasta poco tiempo antes de ser designado como presidente de la Primera República española». Citado por Pérez González, 1991: 22-23.

77 J. Segundo Flórez, Bermúdez de Castro, Elizalde y Contreras, agrupados en torno a *El Eco Hispanoamericano*, en el que apareció una nota: «La Sagra asistió en Madrid en representación de *El Eco*, a una recepción que ha habido para celebrar la restitución de la libertad y los nombres de Riego, Porlier y Lacy también asistieron los gallegos Romero Ortiz y J. Rúa Figueroa en representación de *La Nación*».

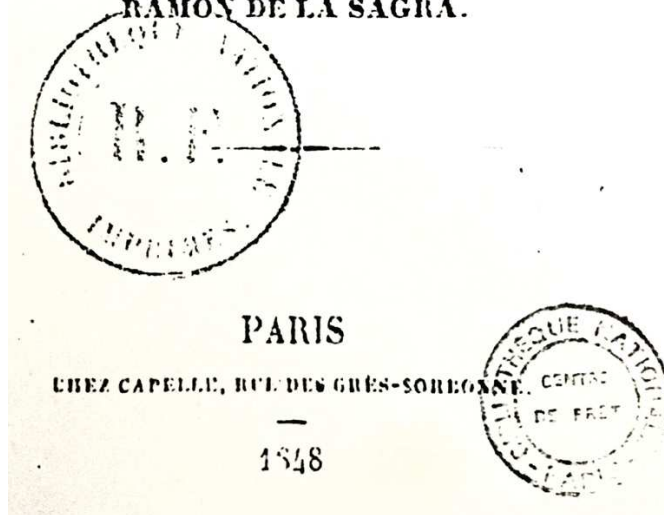
78 En ese periódico publicó D. Fontán: «Sabemos que nuestro amigo Ramón de la Sagra, víctima de tantos años de intrigas alevosas que comprometieron su reputación y sus intereses, ha establecido una enérgica reclamación contra las arbitrariedades cometidas a la vista de la obra que publica en París bajo el título de Historia Política y Natural de la Isla de Cuba», *La Nación*, 1 de septiembre 1854.

SCIENCE SOCIALE

—
IDÉES PRÉLIMINAIRES

PAR

RAMON DE LA SAGRA.



Portada de la edición de *Science Sociale*

A mediados de siglo, Galicia atravesaba una grave crisis de subsistencia causada por factores naturales que afectaron a la economía y a las condiciones de vida; para superar las dificultades, el gobierno peninsular se dirigió a las provincias y a las autoridades de la colonia cubana, solicitando ayuda para socorrer a los necesitados. En 1853, llegaron de Cuba, para ese fin unos 40.000 pesos. En Madrid un grupo de gallegos, encabezados por Domingo Fontán y La Sagra crearon una comisión que instó a la Reina y al Gobierno a organizar actos con los que recaudar fondos para socorrer a este pueblo. El gobierno se hizo eco y no solo aprobó una partida presupuestaria extraordinaria para atender las necesidades más urgentes, sino que impulsó la creación de actos musicales y de obras de teatro en la capital. Disponemos de sobrados indicios de que tanto Fontán como La Sagra se implicaron en esas actividades y contribuyeron además con generosidad.

En el mes de septiembre de 1854, se celebran elecciones a Cortes y La Sagra fue elegido diputado de la Unión Liberal por Lugo. Ocupó su lugar como diputado y estrenó su intervención con críticas al gobierno de Bravo Murillo por haber incumplido el compromiso económico del gobierno, condición necesaria para terminar la impresión de la *Historia de Cuba*. La demanda le fue correspondida y por fin dio el

último impulso a la publicación de su magna obra. Intervino también para presentar una modificación al proyecto de ley del gobierno sobre *El impuesto a la transmisión de la propiedad de la tierra*. Esta intervención en las Cortes tuvo resonancia en Galicia en la medida en que el coruñés proponía unas correcciones en beneficio de no fraccionar la propiedad de la tierra en Galicia, pero también en función de engrosar los recursos públicos mediante el gravamen de las herencias *ab intestato* o «en beneficio de la salvación de las almas». Las críticas que recibió de algunos ministros y periodistas nos ilustran de cómo reflexionaba la autoridad de su tiempo, pero también nos permite comprender sus propios argumentos en defensa de su propuesta y vertidos en la *Vindicación* que justifica esta investigación.

Contra la trata de gallegos en Cuba

Su última y definitiva intervención en las Cortes tuvo un eco significativo en Galicia, ya que ejerció como portavoz de las familias de los casi dos mil trabajadores gallegos trasladados a Cuba en calidad de ‘colonos’ por el empresario ourensano Urbano Feijoo Sotomayor (1853-54) y que a su llegada a la colonia pudieron comprobar que su destino era vivir y trabajar como los esclavos.

En 1853, Urbano Feijoo Sotomayor, comerciante y negrero afincado en la colonia y miembro de la Junta de Población Blanca, presentó a las autoridades de la Habana y de Madrid la memoria de un proyecto para trasladar trabajadores gallegos a Cuba⁷⁹, con el objeto «de socorrerlos mediante un trabajo bien remunerado con el cual alimentar a sus familias». La empresa aspiraba también «a satisfacer en Cuba la demanda de mano de obra que exigía la plantación». Ambos aspectos interesaron tanto a los hacendados y comerciantes cubanos, como a las autoridades españolas. Feijoo justificaba discursivamente su iniciativa en «el amor a ambos países y con el fin de ofrecer a los emigrantes los cuidados y atenciones que requiere su salud, asegurando el regreso al hogar». El proyecto incluía que los contratos serían individuales, quinquenales y «libremente contratados por escritura pública y bajo la inmediata vigilancia de las autoridades locales de ambos territorios». Contemplaba también que la empresa disfrutaría de un régimen de monopolio para desplazar a la isla seis mil hombres anuales. A su vez, la Junta de Población Blanca cubana se comprometía a conceder al empresario una *subvención destinada sufragar el viaje de ida y vuelta de los emigrantes*. El capitán general de la isla, además, adjudicó al empresario «la concesión de la construcción de dos leguas de ferrocarril de Macagua a Villa-Clara». El proyecto preveía también que *el gobierno sería el responsable subsidiario en caso de incumplimiento de la compañía con los trabajadores*.

79 Feijoo Sotomayor, 1853.

El proyecto, de nombre *Compañía patriótica-mercantil*, fue autorizado por Real Orden el 2 de mayo de 1854 ya constituida la empresa. Sin ni siquiera esperar su autorización, U. Feijoo comenzó a reclutar campesinos por las provincias de Ourense y Lugo con destino hacia Cuba. De principios de año a finales de agosto de 1854 fueron trasladados 1.744 emigrantes a la Habana. Al mismo tiempo, el empresario publicitaba en la Isla su ‘mercancía’, destacaba las ventajas de contratarla para sustituir la mano de obra esclava y precisaba también que este tráfico tenía un coste mayor para los gallegos que para los hacendados, aunque lo estimaba justificado por «secundar eficazmente los altos designios del Gobierno»⁸⁰.

Antes de partir hacia su destino, los trabajadores habían rubricado unos contratos que anunciaban un rosario de ventajas. Entre ellas, un viaje de ida y vuelta a cargo del empresario, un mes sin trabajar para aclimatarles a su llegada, locales donde ubicarles, auxilios y asistencia médica, abundantes alimentos, descanso y fiesta para asistir a misa los domingos y un sueldo que no podría ser menor de *cinco pesos* por mes⁸¹. Asimismo, los trabajadores habrían de ser asistidos y curados en sus enfermedades por cuenta del contratista y, cumplidos los cinco años de la contrata, la empresa quedaba obligada a trasladar a la Península por su cuenta y a su costa a todos los inmigrados que desearan regresar.

Sin embargo, a su llegada a la isla de Cuba, los trabajadores comprobaron que la realidad era muy distinta. Fueron reclusos en barracones donde acudían los hacendados a contratarlos, la alimentación era escasa y de mala calidad y el período de aclimatación duraba el tiempo que tardaban los hacendados en ajustar el precio con Feijoo. Las jornadas se alargaban durante 16 horas, un ‘trabajo de negros’ y con un salario muy por debajo del cobrado por los españoles trabajaban allí e incluso inferior al que recibían los africanos libres. Los emigrados comprendieron, por último, que habían sido engañados porque iban destinados a trabajar en ingenios y cafetales como ‘negros’. Esas condiciones de vida y trabajo facilitaron las infecciones de cólera y tifus⁸², lo cual motivó entre algunos una insurrección,

80 *Diario de la Marina* (La Habana) 16-31 de agosto, 1854 y *Gaceta de la Habana*, 27-30 de agosto, 1854.

81 El subrayado es mío para poner de relieve que en ese momento los trabajadores canarios cobraban entre 10-12 pesos semanales y los de raza negra 20-25 pesos mensuales. Moreno Friginals, 1978, I: 304.

82 Los trabajadores firmaron un contrato como asalariados, pero con otras cláusulas comprometedoras: la de no romper el compromiso con el empresario; la renuncia a un pasaporte, para lo que fueron dotados de una cédula de identificación emitida por la autoridad colonial; la aceptación de someterse a castigos correccionales y, por último, a suscribir una fórmula abusiva en la que se apuntaba: «Yo [...] me conformo con el salario estipulado, aunque sé y me consta que es mucho mayor el que ganan los jornaleros libres de la isla de Cuba».

la deserción y el consiguiente castigo del ‘cepo’⁸³. Otros desertaron en busca de la libertad y huyeron para ocultarse en la manigua, donde los que no morían eran cazados literalmente por el ejército. La situación se hizo insostenible y los rebeldes fueron calificados por autoridades y empresarios de «cimarrones gallegos». Mientras tanto, Feijoo se apresuró a recoger los «140.000 duros» de subvención de la Junta de Fomento y regresó a la Península, donde ocupó su butaca de diputado en representación de la provincia de Ourense⁸⁴.

A mediados de 1854, ya se tenían noticias en Galicia de la penosa situación de los emigrados. En su correspondencia con las familias, describían su condición desesperada y el maltrato recibido de Feijoo. El gobierno metropolitano, por su parte, disponía también de la información, proporcionada por R. Fernández Armada, jefe de la empresa en la Habana⁸⁵.

A principios de 1855 y junto a otros cinco diputados gallegos —Alejandro Castro, Tomás Acha, Policarpo Carrera, Juan Diego Marcó y Alejandro Vázquez Bugueiro—, Ramón de la Sagra exigió al gobierno que anulara la empresa y se responsabilizara de la suerte de los trabajadores. Tras reiteradas dilaciones, la cámara baja acordó nombrar en septiembre de 1855 una comisión para estudiar el «problema de los gallegos»⁸⁶. La comisión emitió un informe en 5 de febrero de 1856 en el que se explicita su cometido, el «resolver los problemas de los inmigrados», pero con una limitación, la de que la solución no podría «ir contra la empresa».

83 Moreno Friginals y Moreno Masó, 1993: 33.

84 Su nombramiento está incluido entre los diputados electos en el *Diario de Sesiones* del día 15 de noviembre de 1854, p. 44.

85 «Los gallegos han sido arrancados de sus hogares engañados con cautelosas y mentidas promesas y han venido a encontrar en Cuba la vergüenza, el engaño, la ignominia y la muerte. Hasta el presente han encontrado la muerte 500, por cálculo aproximado, a causa de hambre, malos tratos o abandono [...]. Toda su culpa fue pedir pan para no morir de hambre y para reprimir este impulso los jefes les mandaron encerrar en fétidas instancias, cargados de grillos y cadenas, desnudos y descalzos, los alimentan con carnes descompuestas que los negros africanos rechazan. Les obligan a trabajar durante la aclimatación 15 horas diarias [...] por medio del palo, el azote y la espada. Esta situación les ha conducido a la desesperación y los que no huían, morían en los caminos, en las cárceles o en los hospitales. Escándalo, espanto, carnicería. La humanidad condena estos crímenes y a sus autores, pero en las sociedades constituidas no basta esta reprobación, hay leyes y hay gobierno». Archivo de las Cortes. Serie *Expedientes*, Leg. 97, n.º 11.

86 El objeto de la proposición no de ley era el siguiente: «Reclamando un urgente remedio a los inhumanos abusos a que está dando lugar la empresa de colonización de pobladores gallegos en la isla de Cuba, pido al gobierno que traiga para su examen y efectos consiguientes, el expediente de la contrata, conforme al cual se están haciendo dichas introducciones». Archivo del Congreso de los Diputados. Sec. *Expedientes*, leg. 97, n.º 41.

Constituyendo este enunciado la premisa mayor a que debía responder el Congreso, puede preverse fácilmente el resultado. La comisión presentó un informe al pleno en el que decía: «Sólo vamos a juzgar la *equidad* y la *conveniencia* del proyecto»⁸⁷, en suma, su aspecto *formal*. El informe comienza con la descripción de la difícil situación de Galicia en 1853 a la que Feijoo pretendía ayudar con finalidad filantrópica, la de «proporcionar trabajo a los infelices gallegos que morían extenuados por el hambre en los campos y en las plazas públicas». Sin embargo,

«el entusiasmo de sus autores no fue el mejor consejero de la empresa de colonización, porque hizo ilusorios los cálculos del Sr. Feijoo como han demostrado los hechos. El error no fue sólo del empresario que fue advertido de los riesgos, sino también de la autoridad, porque el Gobierno del Conde de San Luis hubo de participar un tanto de las opiniones del empresario, cuando en marzo de 1854 publicó un reglamento a que debieran atenerse los colonos [...] y eximió al Sr. Feijoo de algunas formalidades que se exigen a todos los que se hallan en su caso. Y eximir al empresario de cumplir esos requisitos supuso *concederle un privilegio*»⁸⁸.

El informe añadía, pues, que habían concurrido otras circunstancias negativas, por lo que concluía que la empresa había dado «un resultado funesto para el empresario, el Estado y para los infelices gallegos». Y concluía lo siguiente:

«a) no se puede seguir consintiendo por más tiempo y contra su voluntad una obligación viciosa en origen y en los resultados; b) el contrato no se puede decir celebrado con el debido conocimiento por parte del obrero; c) no había toda la libertad necesaria en uno de los contratantes, puesto que la miseria le obligaba a abandonar sus hogares; y d) las estipulaciones del convenio a que se sujetaran deprimen la dignidad del hombre y más aún la dignidad de la raza española en la isla de Cuba».

Por todo ello, la comisión finalizaba: «*el proyecto ni es equitativo ni puede decirse conveniente*. [...] Ahora interesa dar una solución al negocio que redunde en bien de los inmigrados y no sea en daño de la empresa». Así pues, la mayoría de la

87 Dictamen de la Comisión sobre inmigración gallega en la isla de Cuba. *Diario de Sesiones*, n.º 182 (19 de junio, 1955), Apéndice 1º al n.º 182, p. 5787 y ss.

88 Dictamen de la Comisión. *Diario de Sesiones*, n.º 182 (19 de junio, 1955), Apéndice 1º al n.º 182, p. 5787 y ss.

comisión, que pretendía el respecto a los derechos del hombre y del ciudadano, propuso a las Cortes resolver:

«1º. Que se declare la libertad del inmigrado a continuar o no, bajo las condiciones de la contrata celebrada con el Sr. Feijoo, la cual será rescindida a su elección. 2º. Que el que opte por su libertad absoluta esté obligado a liquidar por el tiempo que hubiere servido, quedando responsable a abonar los gastos precisos de traslación y aclimatación en la isla. 3º. Que a fin de evitar dilaciones y pleitos que no consiente la naturaleza del negocio, todas las cuestiones entre la empresa y los colonos se dejarán en manos de árbitros, quienes bajo la presidencia de la autoridad, resolverán de plano todas las dificultades. 4º. Que los obreros que libres de toda sujeción deseen permanecer en la isla, queden bajo la protección del Gobierno de S. M.»⁸⁹.

A tenor del tratamiento acordado en las Cortes, salieron perjudicados los emigrantes pues, consideradas las premisas de la discusión del problema y sus límites, se ha de concluir que las liquidaciones de los ‘mediadores’ a los trabajadores rondaba los tres pesos en la inmensa mayoría de los casos. En el momento que en la Habana se conoció el dictamen final, el empresario había desaparecido ya de la isla, tras ingresar la subvención pertinente, mientras que el responsable del gobierno en la Habana, José de la Concha, se limitó a emplear a los trabajadores en las obras del ferrocarril de la Habana a Santa Clara⁹⁰. Cuando se resolvió el problema de los emigrados gallegos en la colonia, La Sagra había abandonado ya su sillón en las Cortes. No obstante, pienso como gallega que, sin ser excepcional, su actividad debe merecer toda nuestra consideración, por lo que sorprende que haya sido calificada como *irrelevante*⁹¹.

Más adelante, intervino como diputado por Lugo (1854) en la tramitación de la *Ley sobre el impuesto a la transmisión de la propiedad de la tierra*. Como en el caso de la de *En defensa de los emigrantes gallegos a Cuba*, en todas ellas mantuvo una doble dimensión porque, por un lado, expresaba moderadamente su concepción doctrinal y, por otro, hacía referencia a los problemas que padecía la sociedad y que él pretendía no tanto resolver, como mostrar sus dificultades. Esta doble dimensión se recoge en sus intervenciones y escritos opuestos al centralismo

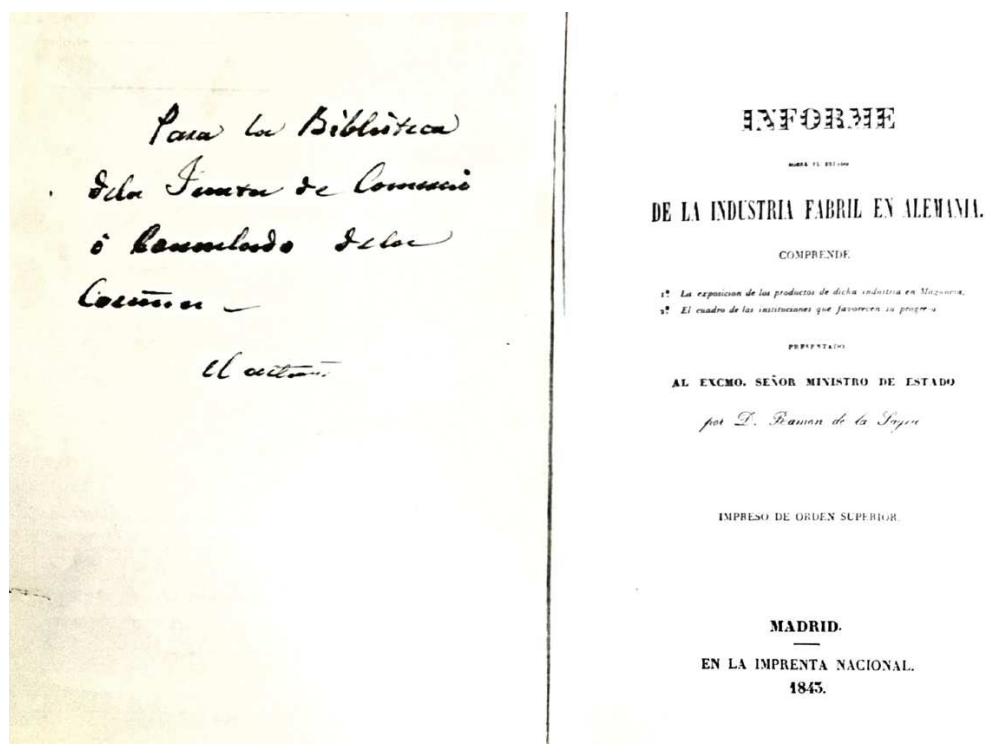
89 Palacio de las Cortes, 18 de junio de 1855. Lo firman Pedro Bayarri, José Arias Uría y Daniel Carballo.

90 La descripción y el análisis de la empresa patriótica mercantil de U. Feijoo Sotomayor puede consultarse en Cambrón Infante, 2022.

91 Barreiro Fernández (coord.), 2001, II: 613-615.

administrativo, en su negativa a los proyectos de ley sobre el impuesto a la transmisión de la propiedad *ab intestato* y en la defensa de los emigrantes gallegos que Urbano Feijoo Sotomayor trasladó a Cuba en calidad de esclavos.

Entre los años 1845 y 1849, nuestro personaje dedicó sus preferencias a divulgar su propuesta de *socialismo racional*, pero sin desvincularse del avance del progreso científico-técnico en su empeño como *comisionado* del gobierno español para visitar las exposiciones industriales celebradas en Francia (1839), Bélgica (1841 y 1842), Alemania (1842) y, más adelante, París (1844) y Londres (1851). A estas ocupaciones habría que añadir las de carácter *empresarial*, emprendidas unas en compañía de Casiano de Prado, José Urzáiz y Cecilia Foronda en la Sociedad Palentino-Leonesa de Minas y en las herrerías de Málaga⁹² y, más tarde, en la promoción de la sociedad *Azucarera Peninsular* (1846) y el establecimiento de su propio *ingenio* en la población malagueña de Torre del Mar⁹³. El resultado de la experiencia fue un tanto ‘amargo’, como se desprende de la lectura de su revista *El Azucarero*, dirigida y publicada entre 1846 y 1847. Como puede leerse en el documento citado, un agotado La Sagra hubo de vender las instalaciones de su ingenio *El Porvenir* a Javier Enríquez Valdés, el que más adelante habría de ser promotor de la empresa Larios.



Portada del *Informe*, dedicada al Consulado coruñés

92 Sagra, 1845a: 181-183.

93 Cambrón Infante, 1999: 9-48 y anexo 3.

Si se atiende a su producción intelectual durante esta época, el número de publicaciones resulta de vértigo. Editó veinticinco libros, cincuenta artículos y otros tantos folletos sobre asuntos industriales, políticos, sociales y filosóficos. Además de dos significativas revistas, la *Revista de los intereses materiales y morales* (1844) y *El Azucarero* (1846-47), dio a luz también una novela, *Antonio y Rita o los niños mendigos* (1840). Sus colaboraciones en la prensa nacional e internacional fueron constantes, entre ellas *El Corresponsal*, *El Constitucional*, el *Boletín de Empresas*, *La Guía del Comercio*, *El Porvenir*, *La Nación*, la *Revue Britannique*, *La Démocratie Pacifique* y la *Tribune des Peuples*. Durante estos años, se multiplicaron las dificultades para continuar la edición de su *Historia de Cuba*, al ordenar los gobiernos de O'Donnell y Bravo Murillo retener su financiación y la administración de la isla suspender su salario como director del Jardín Botánico de la Habana⁹⁴. De 1845 a 1849, La Sagra residió en París donde, junto al barón de Colins, Louis de Potter y tras su aproximación a P.-J. Proudhon, se dedicó intensamente a divulgar su *Ciencia Social*, clave de una doctrina que habría de liberar a la humanidad. Cuando en 1849 el gobierno francés le expulsó del país junto a otros muchos personajes considerados *incómodos*, hubo de instalarse de nuevo en Madrid, aunque su estado de ánimo no era ya muy optimista, como manifestaba en febrero de 1849:

«Soy una víctima, porque todos los viejos amigos me rehúyen; una gran parte de mis compatriotas me miran con temor; mi gobierno incluso participa de las prevenciones injustas sobre nosotros, parece presto a abandonarme y a castigarme [...]. Pero nada de esto me hará desistir, pues tengo mi fuerza en la defensa de un principio superior: la convicción profunda de que cumplo un deber»⁹⁵.

El final (1850-1871)

Desmoralizado y sin recursos, se instaló en Madrid a comienzos de 1850 para proseguir la edición de su magna *Historia de Cuba*. Instado por el ministro de Hacienda, el gobierno le nombró providencialmente *comisionado* para la Exposición de Londres de 1851 junto a Andrés Borrego e Isaac Villanueva. A su regreso viajó por París, donde el presidente de la república le otorgó la Cruz de la Legión de Honor por los servicios prestados a Francia como miembro del jurado en la mencionada exposición. En la ciudad de las luces y por encargo de Domingo Fontán, reclamó al impresor Lémecier «las piedras litográficas de la Carta Geométrica de

94 *Gaceta de Madrid*, núm. 96 de 6 de abril de 1862.

95 Sagra, 1859b, p. I.

Galicia que [este] retenía»⁹⁶. A su regreso a Madrid retomó su relación con Casiano de Prado, Domingo Fontán, Vicente Vázquez Queipo, los redactores gallegos de *La Nación* —A. Romero, J.A. Rúa Figueroa, D. Carballo— y probablemente con Concepción Arenal⁹⁷. Tras la revolución de 1854, el apoyo de sus amigos le facilitó su inclusión en las listas de la *Unión Liberal* al congreso por la provincia de Lugo.

Sorprende, no obstante, que un hombre que se decía *apolítico* aceptara regresar de nuevo al parlamento. La justificación sólo puede encontrarse en que consideró esta incursión como única vía para exigir al gobierno el crédito necesario con el que finalizar su *Historia de Cuba* y cuyo abono el gobierno de Bravo Murillo había ordenado suspender. Por ello, su presencia en las Cortes facilitaba el marco para exigir lo debido, aunque tampoco se puede descartar que como intelectual hubiese considerado también ese foro el adecuado para exponer su doctrina entre la clase política e ilustrada. Se puede asegurar *a posteriori* que el primer objetivo resultó satisfecho, pero la exposición de sus principios doctrinales en relación con su propuesta de aumentar el impuesto de las herencias *ab intestato*, contraria a las intenciones del gobierno, supuso otro intento fallido que arrojó una mayor confusión pública sobre el contenido de su filosofía. Este resultado lo evidencia la controversia surgida en las Cortes tras su intervención, en donde algunos ministros le acusaron de «revolucionario, socialista y de pretender abolir la propiedad», a lo que contribuyó de igual modo la prensa capitalina. Pese a ello, su intervención obtuvo una gran resonancia en Galicia⁹⁸ y el episodio justifica esta *vindicación* que el lector tiene en sus manos.

Asimismo, en enero de 1855, había presentado en las Cortes como vimos la petición para crear una comisión de estudio sobre la situación que soportaban los gallegos trasladados a Cuba por el empresario y también diputado por Ourense, Urbano Feijoo Sotomayor⁹⁹. Pero contra todo pronóstico, en el mes de junio y sin finalizar aún la legislatura, renunció al acta de diputado y regresó a París, donde publicó el décimo segundo tomo de su *Historia de Cuba*. Poco después retornó a la colonia americana para actualizar sus referencias, que incorporó como volumen decimotercero titulado *Relación del último viaje del autor a la isla de Cuba*¹⁰⁰. Y para mayor desconcierto, La Sagra escribió al barón de Colins poco después (1859) para comunicarle que «se había reconvertido al catolicismo y que así lo ha-

96 Camargo, 2018.

97 Fraga, 2020.

98 La Sagra en respuesta a estos «hombres irreflexivos» redactó su citada *Vindicación* (Sagra, 1855a).

99 Cambrón Infante, 2022.

100 El tomo ha sido reeditado por la Unesco en 1963, con el título de *Cuba 1860* y con una elogiosa introducción del historiador cubano, ya fallecido, Manuel Moreno Fraginals.

bía publicado en *La Razón Católica* y en sus artículos «Sobre las malas doctrinas comunicadas a la *Verdad Católica*»¹⁰¹.

Esta circunstancia no le impidió continuar con nuevas publicaciones, como el *Catálogo de escritores económicos españoles*, ni colaborar en algunas revistas de Galicia, como *La Exposición Compostelana*, donde editó tres artículos de contenido industrial en los que vertió aquellas tristes expresiones, como la de que «soy un gallego olvidado, cuyo trabajo ni el gobierno, ni nadie reconoce». En 1861 publicó su último trabajo en *Galicia. Revista Universal de este Reino*. Llevaba por título *Linos* y repasaba la actualidad económica de la comunidad.

Una vez finalizada la *Historia de Cuba*, el gobierno español no sólo le suspendió de su salario, sino que le negó el derecho a una pensión por los trabajos prestados como era habitual. En condiciones de extrema precariedad, La Sagra hubo de trasladarse junto a su cónyuge a París, donde recibió el auxilio del cónsul general de Uruguay, Sr. Ordicini, esposo de su sobrina, quien lo nombró cónsul honorario de su país en Francia¹⁰². No obstante, y por sorprendente que pudiere parecer, el gobierno volvió a reclamar su colaboración proponiéndole, por Real orden de 22 de octubre de 1866, como miembro de la comisión encargada de elaborar un informe sobre las reformas proyectadas para Cuba y Puerto Rico. La Sagra aceptó la encomienda, pero, antes de finalizar la discusión en comisión, decidió revelar en un escrito las directrices dadas por el gobierno español en el *Journal des Fabricants de Sucre* de París —portavoz de los sacarócratas cubanos—, lo que motivó su expulsión de la comisión¹⁰³.

Al final de su vida, todavía publicó en Francia tres libros en los que exponía los principios de su filosofía¹⁰⁴. En ellos reiteraba que su regreso a la tradición católica no implicaba abjurar de la ontología matriz en que asentaba su pensamiento, *el idealismo trascendental que había profesado a lo largo de su vida*. A mi entender, su regreso al cristianismo no fue razón suficiente para que los intelectuales católicos dogmáticos y la jerarquía eclesiástica le disculparan lo que para ellos constituía una osadía: la sustitución de la filosofía escolástica por el idealismo alemán.

Sus condiciones de vida y salud no debían ya resultar satisfactorias por lo que, a finales de 1870, se trasladó de París a Neuchâtel al domicilio de su amigo M. Hu-

101 Archives Générales du Royaume (Bruxelles), Fonds Colins. Lettre de Ramón de la Sagra du 16 avril 1859.

102 Archives Générales du Royaume (Bruxelles). Fonds Colins. Lettre de Ramón de la Sagra du 22 Septembre 1859.

103 La Sagra mandó imprimir en Nueva York sus intervenciones en la mencionada comisión. Véase Sagra, 1867.

104 Sagra, 1861, 1862, 1869.

gentobler¹⁰⁵, donde le sorprendió la muerte el 25 de mayo de 1871. La Sagra quiso ser enterrado con las ceremonias de la Iglesia católica en la que había nacido, aun cuando sus ideas se hubiesen alejado del catolicismo rancio y sobre todo del de su país, para el cual soñaba un «mejor porvenir». *La Gazzete de Lausanne* informaba con fecha de 1 de junio de 1871: «El sábado último, ha cumplido sus últimos deberes, en Cortaillod, el célebre economista y naturalista español, D. Ramón de la Sagra»¹⁰⁶.

La descripción anterior de las innumerables tareas desarrolladas por el ilustre coruñés permite conceptuarlo como un científico excepcional durante la primera mitad del siglo XIX, experto en ciencias naturales, economía, sociología y filosofía, y me atrevo a calificarlo como el estadista español con mayor reconocimiento internacional. Incluso en la desdichada España de su tiempo, los poderes económicos le reconocieron competencias sobradas para reclamar su participación en asuntos de Estado hasta el final de su vida y no sólo por ser un alto funcionario del Estado. Esta sola condición merecería ya el reconocimiento social del pueblo gallego y español, pero con frecuencia se miran sus múltiples actividades con incredulidad, desconfianza y, lo más preocupante, con estupidez. Resulta un error histórico y moral que atribuyo a los comentarios que se han hecho de sus obras sin considerar el contexto en el que vivió el personaje. Esta insuficiencia desdibuja la valoración de su producción intelectual y, sobre todo, devalúa sus esfuerzos y sacrificios por un mundo mejor, guiado por principios que pueden no ser los nuestros, pero que merecen ser estudiados, comprendidos y respetados por quienes en la actualidad se comprometen a mejorar las condiciones de vida de los humanos. El conocimiento del contexto histórico-social contemporáneo constituye una parte indispensable para conocer y evaluar las aportaciones de aquéllos que emplearon sus vidas comprometidas por una sociedad mejor, aunque no hayan conseguido poner fin al sistema injusto que criticaron. No obstante, trazaron una trayectoria de lucha por ideales todavía pendientes y, por lo tanto, constituyen un modelo capaz de ser adoptado por otras personas que pretenden avanzar hacia ese ideal realizable, aún sin consumir. Hoy, al igual que antes, es necesario retomar esa tarea si es posible sin los errores de entonces, pero con la misma actitud que recomendaba Antonio Gramsci, la de combatir el pesimismo de la razón con el optimismo de la voluntad.

105 Allí le encontró el doctor D. Fermín Canella, rector honorario de la universidad de Oviedo. Salillas, 1920: 47-48.

106 López Sánchez, 1982: 268-273.

2. UTOPIÁS Y SOCIALISMO RACIONAL

Contexto de las utopías racionales y científicas

El término *utopía* alude etimológicamente al ‘no-lugar’ y su contenido literario se ha interpretado como «sueños humanos de un mundo mejor». Así se han recogido a lo largo de la historia leyendas como la Arcadia, el País de Cucaña, el milenarismo o los escritos de Thomas More y Tommaso Campanella. Además de género literario, la utopía puede ser interpretada como proyecto social por ‘un mundo mejor’, una propuesta social alternativa a las sociedades en que surgen estos relatos. Esta acepción de la utopía se caracteriza por tres rasgos específicos interrelacionados, *totalidad, orden y perfección* que, además, resultan determinantes para identificar el contexto histórico-social en el que se formulan en el siglo XIX. Las utopías modernas contienen una crítica descalificadora de la sociedad en la que surgen, pero diseñan a la vez un futuro posible y satisfactorio en el que desaparecen las injusticias y las desigualdades existentes. Las utopías sociales contienen un ideal por el que luchar, trazan un itinerario positivo para su consecución. De ahí que Eduardo Galeano reivindicara esos relatos porque, cuando menos, la utopía nos ayuda a caminar.

Las propuestas modernas de socialismo utópico sostienen alternativas a las sociedades industriales, constituyen relatos que algunos pensadores ingleses y franceses a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX proponen para superar la explotación, la alienación y la injusticia. En aquel tiempo eran ya perceptibles tanto la oposición entre capitalistas y proletarios como el desorden reinante en el ámbito de la producción, pero aún no se pensaban ni buscaban alternativas a esa sociedad en términos de lucha de clases, con la excepción de las propuestas de Étienne-Gabriel Morelly y Gabriel Bonnot de Mably¹⁰⁷. Se formularon entonces las primeras utopías socialistas por quienes contrastaban la realidad social con los principios del discurso ilustrado de *libertad, igualdad y fraternidad*.

Los grandes intelectuales de la Francia post-revolucionaria no aceptaban autoridad alguna, religiosa, social o estatal. Todo lo existente era sometido a crítica y justificación de su título ante el fuero de la razón. Era el tiempo en el que para Hegel «el mundo giraba sobre la cabeza», por lo que las formas anteriores de sociedad, estado y tradición eran calificadas de irracionales. En adelante y discursivamente, se rechazaba la superstición, la injusticia y la autoridad tradicional y se reivindicaba la justicia y la igualdad basada en la naturaleza y en los derechos

107 Morelly, 1760; De Mably, 1777.

inalienables del hombre. Bien es cierto que ese «reino de la razón» no era más que el espacio idealizado que la burguesía pretendía para sí, lo que obviamente constituía el límite, la frontera que marcaba su época para los pensadores del siglo XVIII. No obstante, además de la oposición entre la nobleza feudal y la burguesía en los comienzos de la industrialización, en esas sociedades se materializaba otro antagonismo que muy pocos habían percibido hasta entonces, el que existía entre explotadores y explotados. Las utopías de los siglos XVI al XVIII, de Thomas More a Tommaso Campanella, contenían propuestas alternativas pero destinadas al conjunto de la sociedad, sin considerarlas como expresión de clase¹⁰⁸.

El concepto moderno de utopía nació de la combinación de tres factores: la crítica moral del capitalismo incipiente o crítica de la mercantilización y privatización; el propósito de dar nueva forma o alternativa a la reivindicación de la propiedad comunal y, por último, la vaga atracción a la forma de vida existente en un tiempo pasado, en el que se suponía la existencia de la propiedad comunitaria y las *buenas costumbres* anteriores a la mercantilización y privatización de las tierras comunales. Ernst Bloch¹⁰⁹ agrupaba los rasgos de las utopías de este modo: el recuerdo añorante de la comunidad en el pasado; la crítica abierta a la injusticia y la desigualdad del presente y la atracción por la novedad que apuntaban los descubrimientos científicos. Por grandes que hayan sido las diferencias entre los diversos utopistas, de Thomas More a Karl Marx o La Sagra, encontramos en todos ellos una idea similar de dialéctica histórica, según la cual la crítica de lo existente enlaza con el recuerdo en el pasado de la armonía, la justicia y la igualdad que se deseaban para el futuro.

A principios del siglo XIX, el proceso de industrialización se intensificó y extendió por Inglaterra y Francia —a lo que contribuyó la introducción de la máquina de vapor y las herramientas—, lo que otorgó un gran impulso al aumento de las manufacturas. Al mismo tiempo, favoreció el crecimiento de la burguesía y de la población asalariada, pequeños comerciantes y masas de trabajadores ubicados en las periferias de las grandes ciudades, expulsados del campo a la ciudad, sin los lazos ni costumbres tradicionales, sometidos a jornadas de trabajo abusivas y salarios de miseria que forzaron a las familias incluso a recurrir al trabajo infantil en la industria o en las minas.

En esta coyuntura histórico-social destacaron las utopías socialistas de tres grandes pensadores: Henri de Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837) y Ri-

108 En el siglo XVIII aparecieron las utopías comunistas de Morelly y Mably, cuyas reivindicaciones no se limitaban a exigir derechos políticos, sino que incluían también los relativos a las condiciones sociales de la vida individual. Ambos pretendían abolir los privilegios para eliminar las diferencias de clase.

109 Bloch, 2004-2006 [1959]:175, I: 175.

chard Owen (1771-1858). Todos ellos apostaron por un socialismo caracterizado aún por los principios ilustrados. Para ellos, el socialismo constituía la expresión de la *verdad absoluta*, la *razón* y la *justicia* y para conseguirlo bastaba con descubrirlo. Sus valores se impondrían en la sociedad mediante la virtud. Ninguno de ellos se percató de la importancia del proletariado que, entre tanto, había surgido como producto histórico. En el relato utópico de Saint-Simon aparecían los intereses de la burguesía junto a las condiciones materiales de la clase trabajadora. Pero, si bien realizaba una crítica radical a la organización de la sociedad, su propuesta alternativa adolecía de limitaciones como, por ejemplo, la de atribuir el gobierno de la sociedad a ‘los empresarios’ que eran los únicos capaces de mejorar la condición moral y material de la población; en suma, los que disponían de capacidad para acabar con la miseria y la guerra. Ellos podrían hacer un capitalismo ‘equitativo’, sin guerras, pobreza ni anarquía.

Charles Fourier, desde una perspectiva más crítica, se ocupó también de las despiadadas condiciones de la sociedad de su tiempo, de la miseria material y moral del mundo burgués al que comparó con el prometido por los ilustrados, en el que ofrecían una sociedad donde solo habría de gobernar la razón. Fourier realizó un proyecto de vida social en lo que llamó ‘falansterios’ hasta alcanzar una sociedad alternativa en la que habría de existir igualdad entre los sexos y donde todos los seres humanos serían felices y capaces de alcanzar una perfección ilimitada. Sostuvo además que la civilización se movía en un ‘círculo vicioso’ de contradicciones que, según la dialéctica hegeliana, le llevó a concluir que «en la civilización, la pobreza brota de la misma abundancia»¹¹⁰. Fourier aplicó esa misma lógica para justificar la ilimitada capacidad de perfección de la naturaleza humana pues, añadía, toda etapa histórica tendría una fase ascensional y otra descendente que proyectarían el futuro.

Si bien nos hemos centrado en las propuestas de dos destacados utopistas franceses, el tratamiento reductivo no implica ignorar que durante las primeras décadas del siglo XIX proliferaron otros muchos relatos con propuestas sociales alternativas, como las de Étienne Cabet (1788-1856), Louis Blanc (1811-1882), Joseph Proudhon (1809-1865), Karl Marx (1818-1883) y F. Engels (1820-1895), J. H. Colins y Ramón de la Sagra, entre muchos otros.

Iniciativas para transformar el socialismo en una ciencia

Durante la tercera década del siglo XIX, el término ‘utopía’ había adquirido un significado negativo, bien fuera a causa de la ineficacia de las anteriores propuestas sociales o quizás por la exclusividad en la aplicación de la ciencia y la técnica al

110 Fernández Buey, 2007.

proceso de producción, cuyo resultado aumentaba exponencialmente el capital, a la vez que precarizaba las condiciones de vida y de trabajo del proletariado con miseria, explotación, injusticias y desorden social. Sin embargo, pronto surgieron nuevos proyectos para transformar la sociedad mediante la ciencia, es decir, mediante un instrumento cuyos fundamentos fueran verdaderos e irrefutables. Con los nuevos relatos se aspiraba a eliminar las desigualdades e injusticias y a convencer también a la humanidad de cómo alcanzar una sociedad libre, desalienada y sin explotadores ni explotados.

Entre ellos se configuran dos nuevas propuestas de *socialismo científico*, el marxista, elaborado por K. Marx y F. Engels, y el *socialismo racional* propuesto por J.H. Colins, Louis de Potter y Ramón de la Sagra. Todos ellos consideraban sus propuestas como alternativas a las sociedades actuales y portadoras de un ideal suficientemente justificado para lo que contaban con los medios necesarios para alcanzar una sociedad con bases científicas. Negaban obviamente que sus respectivas propuestas fueran utópicas y en esta negación convivían dos propósitos. En primer lugar, se oponían a la idea de que el capitalismo entonces existente se identificara con el modelo de sociedad que proponían científicamente realizable. En segundo lugar, pretendían diferenciarse de las propuestas anteriores de socialismo, como las de Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios se consideraban fracasados a la altura de 1840 o, al menos, de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este segundo punto de vista fue el que propusieron Marx y Engels quienes, aunque apreciaban el valor histórico de las utopías, creían llegado el momento de transitar del *socialismo utópico* al *socialismo científico*. Dicho de otro modo, consideraron que su modelo estaba justificado, lo que significaba que la sociedad libre y de iguales no sólo era realizable sino necesaria e inevitable. Al proponer *hacer del socialismo una ciencia*, los creadores del socialismo racional lo interpretaron de modo semejante, aunque su doctrina y los medios propuestos, incluso el modelo de sociedad, resultaran diferentes a los de Marx y Engels. Considerados ambos proyectos en perspectiva histórica, se puede sostener que esa vocación científica fue la que motivó el deseo de hacer de la demanda de los de abajo una pasión razonada, apta para que tomara cuerpo en otra sociedad sin clases, explotación, ni alienación.

Los dos modelos de socialismo contenían un paradigma de organización social que suponían capaz de distribuir las riquezas que generaba el sistema de producción capitalista y apostaban además por prestar una mayor justicia a las peticiones de cambio de los trabajadores industriales y del campo. Estos serían algunos de los puntos en los que coincidían ambos proyectos de socialismo científico. Respecto al objetivo, los medios para alcanzarlo y sus plazos resultaban completamente diferentes.

Doctrina y utopía del socialismo racionalista. Precisiones conceptuales

La Sagra fue uno de los creadores del constructo teórico-social conocido como *socialismo racional*, junto con Jean-Hyppolite de Colins (1783-1859), Louis de Potter (1786-1859) y Adolphe Hugentobler (1810-1892). A esta doctrina se adhirieron más tarde Agathon de Potter, Cesar de Paepe y Frédéric Borde, fundador este último de la revista *Philosophie de l'Avenir. Revue du Socialisme rationnel* (1875). Las fuentes de su filosofía transitaban entre Descartes, Kant, Schelling, Fichte y Hegel. Los tres mantuvieron en común experiencias vitales muy consistentes en el ámbito de las ciencias empíricas y sociales del tiempo del ‘progreso’ y compartieron a la vez su preocupación por las desigualdades, injusticias y desmoralización originadas por el proceso industrializador en las sociedades europeas. Al residir los tres entre París y Bruselas, estas circunstancias posibilitaron que se unieran para elaborar una propuesta social alternativa en la que compartían filosofía. A partir de los años cuarenta decidieron divulgarla entre la población. Su alternativa doctrinal constituyó el *socialismo racional*, opuesto al *socialismo científico*, que consideraban inadmisibles.

Así pues, su *racionalismo* consistió en una doctrina filosófica cuyo criterio de verdad no resulta sensorial, sino intelectual y deductivo. Su método moderno se asociaba al intento de introducir los principios matemáticos de Condillac en filosofía¹¹¹ y se remontaba a Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Fichte y Hegel. Fue, sin embargo, Immanuel Kant (1724-1804), a mediados del siglo XVIII y mediante la construcción del *idealismo trascendental*, quien aportó mayor consistencia a esta tradición filosófica en la que se apoyaban los partidarios del *socialismo racional* de Colins, De Potter y La Sagra. Kant, en la tercera parte de la *Crítica de la razón pura* —‘dialéctica trascendental’—, sostuvo que las formas de la sensibilidad y del entendimiento no podían emplearse sin la experiencia para definir la naturaleza de las entidades metafísicas como Dios, el alma inmortal y el mundo. Si estas formas resultaban válidas *en* la experiencia sólo porque son condiciones necesarias *de* la experiencia, no habría modo de juzgar su aplicabilidad a los objetos que la trascendían. Así llegó Kant a negar la posibilidad de una ciencia metafísica. Aunque los juicios de la metafísica sean indemostrables, no resultan enteramente inútiles porque las ideas de la Razón Pura —*Vernunft*— adoptan un ‘uso regulativo’ y denotan objetos generales que, sin embargo, no pueden determinar. El conocimiento teórico ha de circunscribirse al reino de la experiencia y, dentro de ese reino, no podemos conocer ‘cosas en sí’, sino sólo el modo en el que las cosas apa-

111 Condillac, 1754, 1780a y 1780b. Las dos últimas, obras póstumas.

recen bajo formas *a priori* de la razón. En otras palabras, conocemos las cosas como ‘fenómenos’.

No obstante, la razón no se limitaba al uso teórico porque, aparte de los objetos del conocer y del pensar, existen también objetos de la voluntad y del sentimiento. La ‘filosofía práctica’ kantiana, el verdadero fundamento de su *idealismo trascendental*, se centraba en una potente doctrina de la libertad. Incluso en su uso teórico, la razón es legisladora de la naturaleza en la medida en que los datos de los sentidos deben conformarse a las formas de la sensibilidad —*espacio y tiempo*— y del entendimiento —*categorías*— para que la naturaleza pueda ser conocida. Sin embargo y como exponía en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788), la voluntad de un ser racional en la experiencia moral resulta directamente autónoma —constituye la ley *en sí*—, la ley moral incondicionada, el ‘deber’ o ‘imperativo categórico’, cuya validez Kant no cuestionaba y sólo consideraba posible en el supuesto de que la voluntad sea realmente libre (*imperativo categórico*). Como seres *fenoménicos*, los humanos estamos sujetos a todas las leyes de la naturaleza y de la razón; pero como puras voluntades racionales, nos movemos en el reino libre, *nouménico* o inteligible, sometido sólo a la ley racional autoimpuesta, lo que nos obliga a «tratar la humanidad en cada caso como un fin en sí mismo, nunca como un medio». Para Kant la realidad de Dios y la inmortalidad de las almas —respecto a las cuales no es posible la demostración teórica— constituían *postulados* de la razón práctica: el uno, para asegurar el orden moral de un mundo en el que la virtud sea coronada por la felicidad, el *summum bonum*, y la otra para que la búsqueda de la perfección moral pueda proseguir más allá de la vida empírica de los seres humanos. Estos postulados, junto con la libertad moral y los derechos del pueblo, proporcionaron su base a la afirmación kantiana del *primado de la razón práctica*.

Por último, Kant situaba intelecto y voluntad en relación manifiesta con los sentimientos del goce estético y natural (*Crítica del Juicio*, 1789-1793) y precisaba que la ‘finalidad natural’ no resulta necesariamente un atributo real de la naturaleza, sino un principio *a priori* de significación heurística, es decir, una investigación irresistible por la que consideramos la naturaleza como un fin supremo o una forma divina para dar significado a los distintos contenidos particulares. La influencia de Kant no solo penetró en los pensadores decimonónicos sino también en toda la filosofía posterior hasta el presente. De manera muy especial, su doctrina de la libertad ha sido el fundamento de la metafísica idealista de Fichte y Schelling, quienes influyeron de manera poderosa en los partidarios del socialismo racional.

Doctrina que fundamenta el socialismo racional

Como se ha señalado, los creadores de esta doctrina fueron Jean-Hyppolite Colins¹¹² (1783-1859), Louis de Potter (1786-1859) y Ramón de la Sagra a los que se añadieron posteriormente Agathon de Potter y Adolphe Hugentobler. Como punto de partida, todos ellos criticaban la falta de rigor con que se empleaba el lenguaje en textos de las ciencias sociales y específicamente el lenguaje moral. Y ello se debía a que detectaban en su uso una confusión grave, ya que los términos empleados mantenían un indisimulado materialismo que dificultaba la búsqueda de la verdad. Esta razón les condujo a buscar la relación necesaria, inmodificable, entre la verdad base de la inteligencia y las operaciones del razonamiento que afectan a nuestra alma, a la que consideraban la ‘verdad eterna’, hasta entonces llamada ‘espíritu’ a causa de la ignorancia sobre la misma. Sostenían que el razonamiento es el que permitía a la humanidad atribuir valores totalmente lógicos al vocabulario moral y social. Es decir, que mediante el razonamiento se podía distinguir lo verdadero de lo falso. Para ello proponían que, para diferenciar lo absurdo de lo racional, resultaba necesario tratar la organización social como lo hace la matemática, y anticipan que «cuando la sociedad toma esa dirección, se alcanzará la integración del verdadero verbo, el Logos»¹¹³.

En ese momento, se produciría la *logocratia*, fundamentada en el derecho real y la soberanía de la razón. Los autores consideraban que «sólo la demostración incontestable de la inmaterialidad y la eternidad del alma es lo que permite distinguir la humanidad de las especies animales y de atribuir a la primera su *dignidad*»¹¹⁴. Esta era la única verdad, punto de partida para la deducción silogística que, al demostrar la realidad del orden moral, permitiría a la humanidad unirse por fin bajo

112 La Sagra había conocido al barón de Colins, bonapartista exiliado primero en Filadelfia y después en Cuba durante su estancia en la isla. Ambos dejaron la colonia para instalarse en París. Colins lo hizo en 1830 y La Sagra en 1836. Podemos asegurar que en París retomaron su relación, no porque La Sagra lo haya dejado escrito, sino por la correspondencia que mantuvieron, conservada en Bruselas (Archives Générales du Royaume, Fonds Colins). Esta documentación acredita que cuando La Sagra preparaba sus *Apuntes*, destinados a ilustrar la discusión del articulado adicional al proyecto de Constitución sobre las provincias de Ultramar, que habrían de ser gobernadas por leyes especiales (1837), los remitió al amigo para conocer su parecer. Este personaje, ligado a la francmasonería, antes de abandonar Francia hacia Filadelfia y Cuba, había mantenido estrecha relación en París con Espoz y Mina y después de la muerte de este, sostuvo una relación epistolar con su viuda Juana de Vega. Consta también que se relacionó con el artista catalán Joaquín Pi y su hermano Francisco Pi i Margall y con Ramón de Campoamor, como lo prueba la correspondencia entre ellos depositada en el citado Archivo de Bruselas.

113 Colins, 1857b, I: 14.

114 Colins, 1835, II: 90.

la soberanía de la razón que, a su vez, fundamentaba la existencia de la humanidad en lo absoluto.

Ontología racionalista

El primer postulado de estos pensadores no sólo trascendía al aforismo cartesiano —el ‘pienso luego existo’—, sino también a la distinción kantiana entre esencia y existencia. Apoyados en las especulaciones fichteanas, las sustituyeron por un ‘yo me siento existir’. Esta expresión les autorizaba a concluir la demostración de la inmaterialidad del alma, integrada en la sensibilidad humana, pero no sometida a las relaciones de causalidad como el resto de seres vivos. Sostenían que el alma era eterna, increada, independiente y absoluta. Constituía una realidad opuesta a la materia fenoménica porque era ‘una realidad absoluta’, opuesta a la materia corporal. El alma no era espíritu sino ‘sensibilidad pura’, o, dicho de otro modo, ‘facultad de sentir y querer’ que se actualizaba mediante su unión con el cuerpo. Entre alma y cuerpo no existía otra comunicación más que la ejercida a través de una vía particular, surgida de la vida general de la materia, el *lenguaje*. Fuera de esta unión, el alma, «sentimiento de la existencia desde la eternidad», no sentía el tiempo, ni lo conocía; o sea, era «ella misma, como si ella no fuera»¹¹⁵, sin equipararse a las modificaciones sensoriales ni naturales. En el orden físico, ‘modificación’ significaba alteración, pero esta equivalencia no servía para el orden moral. Consecuentemente, el alma unida al cuerpo permanecía siempre como ‘facultad de sentir’. Por todo lo anterior resulta que el ser humano era el único punto de encuentro del alma con la materia, sin que por ello se pudiese conocer cómo acontecía, y lo único que podemos afirmar es que ‘el alma existe’ aunque no comprendemos cómo. Y el alma existía porque, «como hemos demostrado, es el sentimiento de la existencia, la base del pensamiento, en absoluto material».

A todo lo anterior, Colins agregaba que «las almas, la materia y su unión manifestadas por el verbo» constituían «las tres verdades primeras y, en tanto tales [*no eran*] susceptibles de explicación, aunque su existencia se contrasta mediante la razón»¹¹⁶. No obstante, estas verdades no mantenían un mismo orden, porque sólo las almas establecían las verdaderas realidades, que sólo se actualizaban en su unión con un organismo y eran las únicas que fundamentaban la razón en lo absoluto, porque ellas eran lo absoluto real frente a los cuerpos fenoménicos.

115 Colins, 1856-1857, I: 116 y ss.

116 Colins, 1857a, III: 41.

Problema del conocimiento

De las anteriores premisas ontológicas e incluso de cualquier sensación, los seguidores de esta doctrina dedujeron un razonamiento, que desde el primer momento era percibido como una unidad, aunque no todo razonamiento conducía a la verdad. Todo conocimiento emanaba de un razonamiento —también la simple sensación— desde el momento en que era percibido como razonamiento completo, aunque no todo razonamiento conducía a la verdad. Porque, si bien las palabras son un signo convencional, las verdades no lo eran y, por ello, nadie podía inventarlas sino sólo obedecerlas. Sólo la razón podía acceder a la verdad, porque procedía de la sensibilidad real, o sea de la ‘verdad-realidad’. Por lo tanto, un razonamiento sería aceptable —bueno o malo— según recurra a premisas exactas y a métodos adecuados a su objeto.

En un avance posterior, afirmaban que la *ciencia social racional* reposaba en la anterior demostración, cuya simplicidad constituía el sello de la verdad. Y situaban en este marco las diferencias entre el orden material y el espiritual y es en este último donde asentaban «la sensibilidad material de los organismos-personas y el orden moral». Los seres del orden material participaban del determinismo en tanto eran fenómenos, mientras que lo específico de las almas resultaba el ‘ser libres’, es decir, su capacidad de trascender la necesidad física, por lo que la causa final se transformaba así en causa eficiente, puesto que el aspecto fenoménico del orden moral no era más que la apariencia. Sin embargo, el orden moral era mucho más, porque trascendía el orden físico mediante la razón, o sea, a través del alma. En la medida en que el orden moral se identificaba con el de las sensibilidades reales, carecía de sentido estudiarlo mediante la inducción porque llevaría al absurdo. El cómo de los sufrimientos era algo secundario, porque procedía del orden físico y el por qué sólo importaba a la inducción. No obstante, ¿tenían los sufrimientos alguna razón de ser o resultaban absurdos? Esta es la principal cuestión de la metafísica racionalista y que todos ellos resolvieron de modo semejante a la derivada del sentido común. Para ellos, los seres humanos sufrían porque eran valorados individualmente y se llega a esta conclusión por inducción, por medio de la experiencia, lo que no contaba nada. Sería relevante si ese proceder no afectara a la *realidad* del ser humano, pero esto no ocurría porque para esta doctrina, «la razón deductiva expresa[ba] que la experiencia no es nada». La experiencia sería decisiva si la realidad del hombre se redujera a la breve existencia orgánica. Sin embargo, lo que la razón deductiva nos enseña no afecta nada a la realidad, porque la demostración de la inmaterialidad, incluso de la eternidad del alma, lo que implicaba que esta permanecía en un cuerpo temporal y que hacía de ella el único elemento libre, responsable y consciente.

Si este era el planteamiento y la consecuencia de la primera verdad ontológica de este racionalismo, la respuesta doctrinal al interrogante planteado carecía de sentido. La respuesta hay que buscarla para resolver un problema metafísico, y esto requería la deducción de la primera verdad.

La demostración del alma no solo justificaba a posteriori el postulado racionalista que ella implicaba, sino más aún, le confería a la razón, a la lógica, un valor ontológico absoluto. Por lo tanto, la razón se apoyaba en su conclusión, es decir, en la inmortalidad del alma. En consecuencia, en el orden moral —el orden de las realidades—, solo la reducción silogística es capaz por sí misma de aclararnos las implicaciones mediante verdades absolutas derivadas de la realidad metafísica. Así pues, las sensibilidades reales constituían «el fundamento de toda representación del mundo, de toda racionalidad, de toda libertad y consecuentemente de la responsabilidad». De lo anterior se colige que nuestros autores niegan el efecto del azar en el orden moral por su naturaleza *racional*. Una vez que han demostrado de manera deductiva que el alma es inmaterial, les parece racionalmente absurdo pensar que en este orden puede actuar el azar, porque «el orden moral no puede ser más que la matemática de la realidad»¹¹⁷. En resumen, «el orden moral es la armonía eterna entre la libertad de las acciones y la fatalidad de los acontecimientos»¹¹⁸.

¿Por qué sufrían los seres humanos?, se preguntaban. No lo hacían por las experiencias naturales o sociales. Sostienen que la razón deductiva nos enseñaba que si los humanos sufrían lo hacían porque el alma había hecho en esta vida o en la vida precedente un uso racional de su libertad, de manera que sacrificarían las tendencias de la razón a las de la pasión. Por ello y de manera necesaria, si se aceptaba la demostración de la inmaterialidad del alma, resulta forzoso reconocer que resultaba real todo lo racionalmente deducido de esa inmaterialidad. Los ecos hegelianos de este razonamiento resultan evidentes: «todo lo real es racional y todo lo racional es real». Nuestros racionalistas niegan el azar en el orden moral por razones metafísicas y afirman que quien los cita lo hace por ignorancia. «El orden moral no puede ser más que la matemática de la realidad»¹¹⁹.

En la doctrina de nuestros pensadores resulta central la noción de la inmaterialidad y eternidad de las almas, de la cual extraen las siguientes acepciones: a) la realidad de la libertad y en consecuencia la realidad del orden moral; b) de manera necesaria, la realidad de su individuación, de la que deriva la expresión del orden moral y la responsabilidad de las acciones realizadas conforme a la conciencia y/o contrarias a ella. En consecuencia, con esta responsabilidad, sea de un modo u

117 Colins, 1856-1857, II: 370.

118 Colins, 1853, IV: CLX-CLXI.

119 Colins, 1856-1857, II: 370.

otro, el comportamiento debe ser premiado o castigado; c) toda acción culpable o meritoria que, al no poder ser castigada o premiada en una vida, debe serlo necesariamente en una o varias vidas posteriores y d), como el orden moral no es más que el orden de la justicia —el orden de la razón—, se sigue, por último, que todo beneficio y todo sufrimiento es una recompensa o un castigo.

Colins resume este conjunto de proposiciones anteriores en estas palabras: «el orden moral es la armonía eterna entre la libertad de las acciones y la fatalidad de los acontecimientos»¹²⁰.

De los postulados metafísicos expuestos se derivan los principios que estos pensadores aplicaban a la conducta individual y a la organización social. Pero a la vez, son también los pilares de su relato y la consecuencia alternativa al de las sociedades de su tiempo. Dicho de otro modo, el humano siempre podría elegir entre el bien y el mal, aunque no podrá decidir jamás qué es el bien o el mal, porque eso lo decide su conciencia, sea esta ilusoria o real. Sería ilusoria cuando se limitase a creencias apoyadas en la ignorancia social y apoyadas en la fuerza, pero lo sería realmente cuando se sometiese a la razón deductiva fundada en la demostración de la inmaterialidad de las almas. Ahora bien, ¿en qué consistía la moral mientras persistiese la ignorancia social, es decir, mientras perdurase la ignorancia de la realidad por la razón que precisamente fundaba el verdadero bien?

Para nuestros autores, la oposición entre las pasiones y la razón constituía una lucha eterna, inherente al ser humano, que había conducido a cometer múltiples atentados contra su *dignidad*. Por ello, resultaba comprensible si consideramos ese comportamiento en el tiempo, porque arranca de la ignorancia que acompaña al ser humano y que le obliga a adaptarse a lo que cada sociedad tenía por ‘bueno, o sea a las normas morales de la época. El ser humano ha razonado siempre, se ha propuesto fines en función de ‘ser libre’ y ha actuado moralmente, aunque en sentido relativo. En consecuencia, añadían, «el ser individual es libre cuando se somete al razonamiento y actúa prevenido para distinguir un silogismo de un sofisma. La sociedad es libre cuando se somete al mismo criterio»¹²¹.

Precisaban, en concreto, que la esencia del hombre era el pensamiento, acto mediante el cual el alma encarnada le proporcionaba *sensaciones*, *ideas*, recuerdos, o el *trabajo* que es el acto mediante el cual alma ejerce su potencia, lo específico de ella. De lo anterior se deduce que los términos *pensamiento* y *trabajo* son *acción* y, de algún modo, sinónimos: «no son ni lo uno ni los otros, ni un derecho ni un deber

120 Colins, 1853, IV: CLX y CXLXI.

121 Colins, 1857a, VI: 122.

sino, al contrario, son la fuente de todos los derechos y de todos los deberes»¹²². ¿Qué es entonces el deber moral? Su respuesta consiste en dar preferencia a la verdad sobre el error, o sea, preferir la razón a la pasión. En consecuencia, para el sentido kantiano de Colins, «el hombre no ha de hablar propiamente de ‘deber’ de cumplir más que en relación a sí mismo, respecto a quien es la realidad absoluta». Así pues, el primer deber del hombre consistía en no escatimar esfuerzos para conocer la verdad, o sea, en esclarecer su conciencia. En la nueva sociedad, fundada sobre la inmaterialidad del alma, todos los hombres sabrán que al ser racionales podrán sacrificarse por todos los humanos, por la humanidad, puesto que todos participan por igual del orden moral encargado de premiar a los buenos y de castigar a los malos en esta vida o en la otra. Cada persona será guiada hacia el bien por el conocimiento de la *verdad religiosa*, racionalmente demostrada. Y con estas premisas concluían que la justicia, privada de sanción, no satisfaría más que a los imbéciles, aunque, por esto habría que descartar que la nueva sociedad sería la del bien universal porque se limitaría a privar al humano de la libertad.

Como la sociedad sólo existe mediante el *orden*, este elemento constituía la única exigencia política absoluta, independiente de las condiciones temporales, espaciales y personales. Sin embargo, esto solo era posible si se superaba la ignorancia social de la realidad del derecho. Cuando se alcanzase a esa meta, «todos los seres humanos serán racionales, absolutamente justos, por su adaptación al orden moral»¹²³. Hasta entonces, el Estado formado por explotadores no podrá considerarse propietario de los derechos, porque ese proceder transformaría a los explotados en cosas. Esta consideración planteaba el problema de las relaciones entre *orden* y *libertad*. El primero constituía la expresión social de la razón y la segunda, la condición de la libertad individual. «Como la sociedad sólo existe mediante el orden, este constituye la única exigencia política absoluta, independiente de las condiciones temporales, espaciales y personales mientras dure la ignorancia social de la realidad del derecho»¹²⁴. Mientras durase esta ignorancia social sobre la realidad del derecho, el orden y la libertad serán condiciones necesarias, subordinadas e ilusorias. Más aún, en el anterior supuesto, orden y libertad serían antinómicas porque la justicia relativa de la época estaría subordinada a un orden ilusorio en el que necesariamente no podría ejercerse la libertad. Por esta razón, mientras persistiese el empirismo, el *materialismo*, la política no constituiría una unidad, sino que sería múltiple, por lo que desde ella se podría justificar todo mediante el razonamiento, hasta dar preferencia al orden social sobre la justicia o viceversa. En consecuencia, en la sociedad actual y desde el punto de vista moral individual, sólo importaría la intención de las acciones porque, en ese estado, estas sólo po-

122 Louis de Potter, 1848: 474-475. Rens, 1968: 371.

123 Rens, 1968: 351.

124 Colins, 1857a, vi: 149.

drían ser de naturaleza anárquica. Por el contrario, una vez demostrada la inmortalidad de las almas inmatrimales, lo más importante desde el plano moral sería «la acción política, que fundamenta el orden social en la libertad de todos, agrupados, finalmente, bajo la soberanía de la eterna razón»¹²⁵.

Sostienen nuestros autores que el mal desaparecería en el momento en que se eliminase la ignorancia, es decir, cuando todos aceptasen la demostración incontestable de las almas, los seres humanos serían capaces de conocer la moral y el derecho verdadero. Una vez que las religiones antropomórficas dejaran de ser el instrumento para interpretar la sociedad, reinaría exclusivamente el orden moral racional, capaz de fundar una moral absoluta, fundada en la inmaterialidad y eternidad de las almas. «Cuando esto ocurra, la ley será real, revelada por la ciencia [...] y se impondrá en toda la sociedad; en otras palabras, lo que queda fuera de esta regla absoluta debe ser regulado por la sociedad, lo cual corresponde a la administración y no a la legislación»¹²⁶.

La metafísica racionalista condujo a nuestros autores a distinguir entre el término 'Dios' y 'religiones', a las que clasificaban en dos categorías. En primer lugar, las que establecían un lazo entre la existencia actual y una realidad ultravital y, en segundo, las que prescribían el culto a una divinidad que era a la vez la que garantizaba el lazo —la *religio*— con los seres humanos. Ahora bien, la metafísica demostraba que las dos acepciones, lejos de ser complementarias, eran racionalmente incompatibles. Pero para esta escuela

«la ciencia social fundada en la demostración de la inmortalidad y eternidad de las almas es en sí misma una religión, casi la única religión verdadera puesto que procede de la razón, la que constituye y descubre el lazo entre el alma individual en sus diversas reencarnaciones, y también porque es la razón la que une a las almas de todos los humanos y a todos ellos en la comunidad de ideas, sobre el derecho real una vez conocido socialmente»¹²⁷.

Para estos racionalistas, ciencia y religión constituían dos términos complementarios. La religión racional era una religión sin curas, sin culto, sin Dios y se confundía con el conocimiento del alma.

125 De Potter, 1848: 474-475.

126 Colins, 1860, I: 669.

127 Colins, 1853, IV: 331.

En este marco doctrinal, la religión del *socialismo racional* era una «religión sin culto y sin Dios» porque —sostenían—, si mantuviera esos rasgos, la *religión racional* se confundiría con el conocimiento del alma. Así, descartaron el término Dios porque «esa palabra es de todas la menos rigurosa y sin razón». Interpretese como mejor parezca, pero ha de puntualizarse que Colins, junto a sus dos discípulos, se autodefinen como ‘volontiers athée’, y así ha sido calificado¹²⁸. En coherencia con esta definición, se puede añadir que se confunde con el conocimiento del alma. En definitiva, esta visión de la condición humana recoge y sintetiza la tradición espiritual judeocristiana, ciertos mitos orientales —eternidad de las almas— y la tradición prometeica de que la tierra es un infierno, puesto que nuestra humanidad no ha conocido ni conocerá jamás socialmente la verdad. Por todo ello, la expiación es temporal y la posibilidad de redención la representa el verbo, el que anuncia el orden moral, la eternidad de la razón y la justicia eterna.

Los creadores de la doctrina racionalista no pretendieron explicarlo todo a partir de la razón, aunque sostuvieron obviamente que la razón nos permitiría conocer y explicar que nada de cuanto nos acontece se le escapa. Por ello, la naturaleza del alma nos facilitaría conocer los sufrimientos y además nos proporcionaría la clave de la ciencia social religiosa. Por este proceder, determinaría «la religión del porvenir, cuyo advenimiento cambiará la faz del mundo: ella actualizará lo que tienen de racionales las utopías, desde Rousseau a Robespierre, así como las intuiciones místicas de los grandes profetas del pasado»¹²⁹.

Hacia la sociedad nueva. Utopía

Para nuestro grupo doctrinal existía una enseñanza fundamental, la discrecionalidad de los derechos a la verdad. Ninguna autoridad espiritual, moral o política, ninguna opinión mayoritaria o incluso unánime podía prevalecer contra la *verdad* respaldada por la razón. Tanto es así, que la ciencia social, expresada teóricamente, no era una ciencia profana, sino al contrario, la ciencia sagrada por excelencia. «Esta ciencia que enseñamos no es de este mundo, pero es la única que puede impedir que este mundo se derrumbe»¹³⁰. La ciencia social era *sagrada* porque se apoyaba «en el sentimiento de la existencia para deducir racionalmente de él la eternidad del alma y la existencia del logos». Por ello, esta nueva ciencia social resultaba incompatible con la fe, la opinión, la intuición y las creencias. Y aunque la razón había hecho grandes progresos en el orden físico, mediante la inducción,

128 Noël, 1910: 207.

129 Colins, 1853, II: 265.

130 De Potter, 1848: 97.

era necesario reconocer que desde el origen de la sociedad la razón no había hallado nada positivo en el orden moral. Esto sucedía porque las ciencias morales no se habían emancipado del yugo de la fe y, sometidas al método inductivo, impropio, sólo habían permanecido en el ámbito de la opinión¹³¹.

A esta carencia se añadía el problema *político* fundamental relativo a la *soberanía*. Este asunto constituye un punto de diferencia entre la tesis sostenida por esta escuela frente a las demás propuestas socialistas. En realidad, se trata de una consecuencia derivada de sus postulados ontológicos y su metafísica. Nuestros pensadores sostenían que el ser humano no era un mecanismo, sino un ser libre que adecuaba su conducta a unas *reglas* de manera implícita o explícita. De ello deducían que toda acción encerraba una causa, principio válido para el sujeto individual y para la sociedad. Por ello, ni el individuo ni la sociedad podrían subsistir sin aquellas reglas, salvo en estado de anarquía. Con esta cadena deductiva justificaron el surgimiento del poder, necesario, imprescindible y capaz de imponer unas reglas para todos, el *derecho*. La conclusión resulta coherente con el núcleo central de su doctrina, en la medida en que era «la comunidad de ideas sobre el derecho lo que constituye a toda sociedad, lo que implica la existencia de un legislador o, dicho de otro modo, la *soberanía*. No se concibe una sociedad con dos soberanías concurrentes, eso sería la anarquía»¹³².

Ahora bien ¿quién puede ser soberano? A ello respondían: «La autoridad que determina la regla general de las actuaciones y no quien impone una norma positiva particular», porque «un rasgo de la soberanía es la infalibilidad»¹³³. Si en la realidad no sucedía de este modo, era porque no existía comunidad de ideas sobre el derecho, es decir, las sociedades estaban al margen del estado de sociedad propiamente dicho, porque no mantenían comunidad de ideas sobre el derecho. Aun cuando en términos teóricos no estaba claro cuántas soberanías eran posibles, ellos establecieron dos modalidades de soberanía, la de la *fuerza* y la de la *razón*. En la práctica, añadían, puede identificarse una tercera, puesto que la primera admitía dos modalidades diferentes, la soberanía de la fuerza bruta y la de fuerza enmascarada bajo el sofisma o falso razonamiento de *democracia*. La segunda, la que se apoyaba en la razón, podía considerarse también en dos sentidos diferentes: como

131 Nuestros pensadores cuestionan la clásica división entre Ciencias naturales y morales, así como sus consecuencias para la cultura occidental, en la que ha prevalecido la dimensión materialista en detrimento del alcance racionalista, lo cual no habría hecho más que aumentar la ignorancia de la población. La Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia no sólo no combate la distinción entre ambas ciencias, sino que promueve esa división.

132 Colins, 1853, III: 409.

133 Colins, 1853, III: 409.

‘razón ilusoria’ o como «soberanía de la razón propiamente dicha, la fundada en la demostración de la inmaterialidad de las almas»¹³⁴.

Esta tipología de la soberanía aplicable a los regímenes políticos correspondía a dos épocas de la historia de la humanidad: la etapa de la *ignorancia* y la del *conocimiento* de la realidad del derecho. De igual modo, se podía clasificar la primera en dos periodos: la de la comprensibilidad del examen y la de incomprensibilidad —tal como las distinguía La Sagra—, para llegar a la sociedad moderna en la que se había impuesto el materialismo y la democracia hasta la etapa futura por llegar. En este punto, nuestros autores realizaron una crítica implacable a la organización social del estado de derecho. En estas sociedades se dice que el *soberano* es el pueblo, lo cual es meramente discursivo y teórico, porque en realidad son los poderosos los que formulaban el derecho. Porque para nuestros autores, la universalización del examen ha identificado el mantenimiento del poder con el nombre de ‘mayorías’ en función de sus intereses materiales, opiniones o pasiones. Hacían y deshacían el derecho y decretaban una legislación tan extensa como constrictiva para sujetar la resistencia de los sujetos, que creaban de manera inevitable en función del desarrollo de sus inteligencias. Todo ello había conducido a que el derecho se fundamentase en la voluntad arbitraria ‘del mayor número’ y, como el libre examen se había universalizado, la sociedad había regresado al derecho de sus antepasados, con el resultado de tener que restablecer el uso de la fuerza brutal que provocaba el cuestionamiento de toda autoridad¹³⁵.

Por todo ello, en la actualidad no existía verdadera soberanía, porque no prevalecía una regla de acción fija, absoluta, infalible, ni una comunidad de ideas sobre lo que había de incorporar el derecho. Como el error, la democracia era esencialmente múltiple y esto no era más que la expresión política de las relaciones del momento. Esta justificación de las mayorías no podía reconciliar la razón con la justicia, como ha escrito Proudhon : « Quel rapport entre l’opinion plus ou moins unanime et sincère des votants et cette chose qui domine toute opinion, toute vote, LA VERITÉ, LE DROIT ? »¹³⁶

A nuestros pensadores no les servía la apelación al Dios de los católicos, inspirador del ‘derecho natural’. A pesar de la debilidad que le atribuyeron a la fundamentación de la soberanía, aceptaron paradójicamente el sufragio universal, porque «mientras persista la ignorancia, cuanta más soberanía ejerza el pueblo antes reinará la anarquía»¹³⁷. Porque como la necesidad de la verdad sólo podía nacer de la soberanía de la razón, surgiría antes de la anarquía que del despotismo. Así pues,

134 Colins, 1853, iii: 409.

135 Colins, 1857, ii: 236.

136 Colins, 1853, i: 265. Las mayúsculas figuran en el texto que se cita.

137 Colins, 1853, i: 265.

sostenían que el sufragio universal era válido en tanto conducía a la anarquía. En consecuencia, «el postulado democrático de la soberanía del pueblo sólo [era] aceptable para traducir el hecho material del reino de la fuerza»¹³⁸.

La motivación de nuestros pensadores para elaborar su propuesta de socialismo racional nació de la necesidad de combatir los efectos de la explotación capitalista en sus variadas formas, en especial de la consideración de la corrupción moral que generaba en todos los ámbitos sociales. La tesis puede interpretarse como coincidente con las motivaciones de Marx y Engels, aunque, analizada con detalle, existen grandes diferencias entre ambos relatos. Así se manifestaron los racionalistas, para quienes la causa de todos los males sociales procedía del *materialismo*, que «habiendo hecho del trabajo del hombre una utilidad, un valor entre los demás», no puede renunciar a hacer venales sus conciencias. La oposición entre capital y trabajo no surge solo de la relación laboral, sino de la ignorancia del derecho, que sólo garantiza las relaciones de fuerza¹³⁹. Bien es cierto que también solicitaron la modificación de las relaciones laborales, pero lo hicieron con unos argumentos que, más que materiales, nos parecen netamente metafísicos: «La demostración de la inmaterialidad de las almas, fundada la razón en lo absoluto y revelando la dimensión eterna del hombre, la realidad de su alma, su libertad, su responsabilidad y la existencia del orden moral, resulta capaz de regenerar a la humanidad y de hacerle aceptar una organización absolutamente racional y por ello incontestable»¹⁴⁰.

Eran conscientes nuestros autores de las posibles objeciones a su tesis «de la soberanía de la razón», por lo que avisaron que, «algunos la calificarán de *utopía generosa* y otros de programa peligroso para la *libertad*». Y respondieron a los primeros que el «programa es utópico a la vista de la anarquía que genera» y a los segundos que «posiblemente lo será en tanto limitará las posibilidades de ejercer la opresión, movida por las pasiones». Añadieron, además que «la palabra libertad es en sí misma fuente de logomaquia, en tanto va acompañada de ambigüedad y puede significar independencia de las pasiones o independencia de la razón sobre cómo alcanzar el perfecto orden moral». En ese caso, ¿qué era necesario para construir la verdadera libertad social? Y respondieron: «Que cada uno sea desde su nacimiento hasta su muerte el *igual social* de todo individuo, que todos sean verdaderamente hermanos»¹⁴¹. Colins explicitaba por último los objetivos de su doctrina al concluir que «sólo una organización social absolutamente racional permitirá materializarlos. ¿Es posible esa organización?». Y respondía que «no sólo es posible, sino más aún, es necesaria, porque cuando el libre-examen se ha generalizado, el *socialismo racional* es necesario; no en un sentido fatalista, expresado

138 Colins, 1853, i: 338.

139 De Potter, 1850: 126-127.

140 Colins, 1860, i: 546.

141 Colins, 1853, iv: lxxv.

en al ámbito físico, sino en el moral. Es la esencia del hombre la que le obliga a elegir, con la posibilidad de rechazar la verdad misma»¹⁴².

Para nuestro grupo de pensadores, lo esencial era el orden que impondría la razón, orden fundado en el conocimiento y en la armonía eterna entre la libertad de las acciones y la fatalidad de los acontecimientos, es decir en el *orden moral*. Y quien dice orden moral, dice jerarquía. Por esto, anticiparon que la nueva sociedad sería jerárquica, incluso aristocrática, en el sentido etimológico de la expresión, porque «la razón quiere que sean los mejores los que gobiernen». Y ¿cómo elegirlos?

«Una vez determinados socialmente, después de superar el pauperismo, los mejores serán elegidos entre los iguales por la mayoría de las voces. El voto universal aplicado al nombramiento de los individuos llamados a administrar resulta así tan jerárquico como anárquico, por lo que el poder se aplicará a la formación y aplicación de las leyes»¹⁴³.

¿Cuáles eran las tareas que Colins asignaba a sus discípulos? ¿Qué hiciesen la revolución? En absoluto. A ellos les adjudicaba una tarea eminentemente intelectual, la de transmitir y difundir el socialismo racional en los círculos académicos instruidos y de poder. De este modo surgiría un ‘autócrata’ que haya comprendido que el orden durable es aquel que una vez establecido por la fuerza no puede ser contestado por la razón. Si bien en los escritos de Colins no figura una teoría sobre la revolución, aparece una teoría del golpe de estado, pero sólo como justificación de «una dictadura que tuviera por objeto la transición hacia el socialismo racional»¹⁴⁴.

Síntesis del socialismo racional

El socialismo racional ignora la evolución histórica de las sociedades, causa de todos los determinismos posibles, y la substituye por una interpretación de la evolución voluntaria en función de la sola razón, porque es así como situando por encima de los hombres únicamente la ley racional —expresión social de la verdad—, colocará a los hombres por encima de las cosas. En esa ley racional está contenida, pues, de manera implícita toda la metafísica idealista de nuestro grupo de pensadores. Pretenden que, al demostrar la eternidad de las almas, la realidad de la libertad, la existencia de la sanción religiosa y la universalidad de la razón metafísica,

142 Colins, 1853, v: 689.

143 Colins, 1857a, v: 459. Rens, 1968: 398.

144 Rens, 1968: 438.

conduzcan necesariamente a una propuesta social centrada enteramente en el ser humano. Sostienen que no puede haber *libertad social* real más que cuando cada individuo tenga igual acceso a las riquezas intelectuales desde su nacimiento y la organización social controle el dominio sobre las riquezas materiales mediante una concurrencia por fin liberada del yugo del capitalismo.

Lo importante para su doctrina no consiste en perseguir la quimérica igualdad de las fortunas, la colectivización despótica de los medios de producción y, menos aún, la supresión de la propiedad privada individual inherente a la razón, al trabajo y a la libertad. Pretenden únicamente invertir los principios que han permitido a la burguesía instaurar su poder sobre el capital. Y, con ello, que se sustituya el derecho natural por el derecho racional, la sociedad de los más fuertes por la sociedad de todos, la instrucción ilusoria de unos pocos por la instrucción real generalizada, las asociaciones de los capitales por las de los trabajadores, el crédito hipotecario por el crédito personal y, sobre todo, que se reemplace la «armada industrial de reserva» de desempleados por un fondo social de reserva, que comprendería la totalidad de la propiedad inmobiliaria y la mayor parte de los capitales acumulados bajo el reino de la fuerza. Esta propiedad colectiva empleada de manera racional en favor del trabajo no perjudicaría al capital, sino que estas medidas establecerán un orden económico mucho más seguro y eficaz que el que podría imponerse mediante restricciones jurídicas, asentadas en un dominio fundado en la verdad y no en la fuerza, que durará tanto como la humanidad misma.

Presentado así el socialismo racional, ha sido con frecuencia incomprendido porque se interpretó desde una perspectiva estatal, intervencionista y dirigista, categorías que le son del todo extrañas. En este sentido, Colins podría haber hecho suyas las palabras de Fourier de que «todo lo que es fundamentado en la violencia es frágil y denota ausencia de sentido». En materia económica, el socialismo racional no implica otra cosa que un liberalismo absoluto, rescatado de las feudalidades financieras. Por esta razón, limita muy estrechamente el papel del Estado, que debe abstenerse de toda actividad económica de producción. Es anti-intervencionista porque está orientado enteramente por el principio de la libre concurrencia y resulta anti-dirigista porque no reconoce más autoridad que la razón. En lo esencial, pretende asegurar a los humanos el máximo de libertad, lo que implica necesariamente una cuádruple referencia. En primer lugar, comporta que el pauperismo moral sea eliminado por la demostración de la inmaterialidad y eternidad de las almas y de la realidad del orden moral; que, en consecuencia, la abnegación sea socialmente considerada como dependiente de la razón y no de la necesidad; y que esta verdad sea socialmente inculcada a todos los menores de forma indistinta por la educación y la instrucción. En segundo lugar, significa que el pauperismo material sea eliminado por la colectivización del suelo, fuente pasiva originaria de toda riqueza y de la mayor parte de los capitales mobiliarios acumulados por

las generaciones pasadas bajo la soberanía de la fuerza; una colectivización que para resultar real debe constituir el hecho de una sociedad transformada de manera efectiva en la asociación de todos y no solo de los fuertes. En tercer lugar, implica que la sociedad sea solo la encargada de la educación y la instrucción para desenvolver al máximo la inteligencia de todos los individuos y establecer entre ellos una concurrencia realmente libre, de manera que el bienestar de cada uno sea el máximo y en la medida de su trabajo. Los no aptos para el trabajo serán tomados a cargo de la colectividad en nombre de la fraternidad. Por último, la propuesta conlleva que la sociedad se abstenga en adelante de cualquier concurrencia en la producción, pero que garantice al tiempo la individual de modo generalizado, prohíba de manera absoluta la asociación de capitales, atribuya a cada individuo una dote social a su incorporación a la vida activa y arriende la tierra y la divida de manera racional en lotes agrícolas e industriales entre postores individuales o colectivos, para lo que se autorizarán las organizaciones de trabajadores bien avaladas por la razón. Estas son, en síntesis, las condiciones estrictamente complementarias entre el ejercicio de la libertad y el del reino del trabajo.

El socialismo racional de Ramón de la Sagra

La utopía defendida por La Sagra

La propuesta social del coruñés resulta utópica porque contiene un relato alternativo a la sociedad de su tiempo, pero plenamente integrado en la misma formación que critica y pretende cambiar. En tanto la posición relativa del observador se halla inmersa en el orden social existente y en total coherencia con sus estructuras, todas las ideas irrealizables dentro de ese mismo sistema resultan utópicas. En su tiempo, cualquier formulación socialista aparecería utópica a los ojos de un liberal consecuente, puesto que trascendería el orden burgués que se consideraba absoluto. En general las utopías son proyectos prematuros, tan sólo aún no realizables y, por el hecho de ser ideas aún no realizables, constituyen un elemento revolucionario. Al tomar cuerpo en las conductas de los individuos, tienden a promover la destrucción de las estructuras y el orden existentes, ya sea parcial o totalmente, para abandonar su naturaleza utópica y transformarse en realidad.

El concepto de utopía admite diferenciaciones. Por ejemplo, se distinguen entre las denominadas *reales* y las calificadas como *absolutas*. Las utopías reales son las que poseen capacidad de dejar de serlo para convertirse en realidad. Ideas utópicas de esta clase poseen elementos susceptibles de acomodarse a un orden social nuevo, un orden socialista en nuestro caso. Las utopías absolutas, en cambio, son incapaces de desbordar su propio estatuto utópico. Vienen referidas a comunida-

des ideales totalmente ajenas al mundo de la realidad, siguiendo el modelo de *La ciudad del Sol* (1637) de Tommaso Campanella. ¿Y qué función mantienen las utopías absolutas? Es Francisco de Quevedo el que nos proporciona la respuesta: «quién dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos reprende; esto hizo por satisfacer su celo nuestro autor». Francisco de Quevedo avanzó la respuesta exacta a nuestro interrogante al examinar la obra de Thomas More, principal arquetipo del género.

«Llamóla Utopía, voz griega cuyo significado es *no hay tal lugar*. Vivió un tiempo que le fue forzoso para reprender al gobierno que padecía fingir el conveniente. Yo me persuado que fabricó aquella política contra la tiranía de Inglaterra, y por eso hizo suya la idea, y juntamente reprendió los desórdenes de los más Príncipes de su edad. Fuérame fácil verificar esta opinión; empero no es difícil que quien leyere este libro la verifique con esta advertencia mía: quién dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos reprende; esto hizo por satisfacer su celo nuestro autor»¹⁴⁵.

Las utopías absolutas tienen como objetivo la ‘reprensión’ o crítica de la situación existente y al trazar el modelo óptimo describen también, por vía de contraste, las deficiencias e injusticias del complejo social presente. Pero la misma contraimagen crítica lleva en su seno elementos constructivos en la forma de ideal, la nueva dirección que conviene emprender.

Las utopías socialistas que se pretendían científicas han sido particularmente importantes en las fases iniciales de los procesos históricos de formación de nuevas voluntades colectivas. La crítica a los complejos ideológicos dominantes tiende a destruir su estabilidad y contribuye a transformar sus contenidos. Su función básica reside, como ha subrayado Gramsci,¹⁴⁶ en convertir en fundamentales los elementos secundarios, subordinados o incidentales de las ideologías dominantes y en disolver la vieja mentalidad en sus aspectos más contradictorios. Por ello, estas utopías se constituyen en fuerzas motrices de un profundo análisis de la realidad y de una renovada actividad política colectiva.

Las utopías socialistas no son, por consiguiente, concepciones aisladas de cualquier contexto, sino que están enmarcadas en un ámbito social que les confiere un sentido determinado. Para Manheim, cada época y cada formación económico-social permite la gestación de aquellas ideas y valores que contienen tendencias

145 Quevedo, 1948: 53-54.

146 Gramsci, 1975, II: 1058.

no realizadas acordes con sus necesidades. Unas y otros se hallan relacionadas entre sí de forma dialéctica en la medida en que el orden existente favorece su nacimiento, rompen después las ataduras de ese orden y quedan libres para desarrollarse en dirección del próximo orden¹⁴⁷. De ahí que cada construcción utópica deba examinarse no en función de un nebuloso mundo de ideas, sino en estrecha relación con el momento específico de la trayectoria histórica de la formación económico-social en que se produce.

Si hablamos de los primeros socialistas españoles, resulta un falso problema insistir en su ‘originalidad’ y por lo mismo constituye un error considerar el sistema de ideas sagriano como el resultado de diversas influencias y experiencias con el fin de desacreditarlo. Sostengo que su obra hay que examinarla como una elaboración propia que es y que contiene al tiempo elementos de filosofía, sociología, historia y política. Constituyen vertientes enlazadas a partir de su principal componente doctrinal: el idealismo trascendental, como queda reflejado en el siguiente enunciado:

«La soberanía de la razón postula la verdadera conversión de los espíritus que, conscientes de la eternidad de las almas y de la realidad del orden moral, se comportaran socialmente de un modo racionalmente moral. Impersonal por esencia, la eterna razón será entonces legisladora del género humano en el sentido que ella impondrá a este último los principios fundamentales de la organización social que hemos enumerado y que además inspirará la administración como también la aplicación individual de las normas legales y administrativas»¹⁴⁸.

Por regla general, se puede afirmar que en España apenas se produjeron en solitario reflexiones sobre el socialismo, puesto que los textos de los escritores que asumieron planteamientos socialistas resultan solo un reflejo de lo que realizaron los teóricos franceses. No obstante, el interés de La Sagra por dar una alternativa ‘socialista’ a la sociedad burguesa de su tiempo, si bien enlaza con la tradición utópica francesa, presenta unas características propias que hasta el presente no se han reconstruido ni incorporado a la historia de las ideas y tradiciones del socialismo español. Bien es cierto, si analizamos a fondo la propuesta que La Sagra calificó de socialista, que quizás se la pudiera incluir entre las originales genialidades de

147 Manheim, 1966: 268.

148 Colins, 1853: I: 236.

ciertos intelectuales singulares o, como ironizaron Marx y Engels, de aquellos imbuidos por «la irrupción de la gracia en la masa»¹⁴⁹.

En todo caso, el análisis de los textos más singulares del primer socialismo español demuestra, pese a la evidente inspiración en los teóricos franceses, que se hizo de ellos una lectura muy peculiar. Mientras que algunos aspectos de las obras consideradas como fuente quedaron realzados, otros se menospreciaron o se omitieron por completo. Y esto es lo que ocurrió con los escritos de La Sagra, bien fuera por la concreta problemática social que censuraban, como porque se oponían tanto a las iniciativas implementadas por el poder político como a las del poder económico.

El estudio y la evaluación de las formulaciones socialistas no puede efectuarse más que en función de la realidad en que se hallaban insertas. Si el socialismo constituye una utopía en el seno de una formación económico-social de predominio capitalista —en la medida que resulta aún no-realizable—, parece evidente que su definición no puede efectuarse en términos incongruentes con el mismo entorno y su temporalidad. Por ello, todo intento opuesto a este principio incurrirá en puro anacronismo. Para el período anterior a Marx, el concepto de socialismo sólo alcanza su verdadero sentido, como se hizo entonces, de una forma amplia. Ernest Labrousse lo aplicó para designar aquellos sistemas que reúnen algunos de estos rasgos: la propiedad social de los medios de producción, una cierta equiparación de las rentas, la planificación de la producción y la gestión democrática de la economía y del gobierno¹⁵⁰.

Puede añadirse algún otro rasgo, como la *fraternidad* humana a modo de vehículo de superación de la lucha de clases, un *horizonte universalista* por encima de los Estados y la afirmación del *derecho al trabajo*; todas ellas constituían unas propuestas que también fueron objeto de la crítica del pensamiento reaccionario. En conjunto, estas aspiraciones pretendían establecer nuevos criterios de distribución social, pero alteraban las llamadas ‘leyes naturales’ que seguían vigentes. En concreto, sus demandas exigían la abolición de la propiedad privada o, en otros casos, su limitación, al tiempo que destacaban el carácter de *propiedad social*.

La crítica sagraiana del capitalismo liberal

En la literatura disponible de la época, el término ‘socialismo’ se relacionaba con una sociedad perfecta que se ha de alcanzar por un consenso expreso y determina-

149 Marx y Engels, (1971 [1845]): 177.

150 Labrousse, 1961: 4.

do por los hombres libres. El concepto fue difundido como crítica al capitalismo a partir de la década de 1830, sobre todo por owenistas y fourieristas. El mismo Proudhon situó su efecto a partir de esa fecha¹⁵¹. Otros autores ubican el primer socialismo con la creación de la Asociación Internacional de Trabajadores (1864) y su final alrededor del movimiento de la Comuna de París (1872).

Este primer socialismo constituyó una de las tendencias alternativas más importantes para la sociedad europea durante cerca de cincuenta años. Se trata de un periodo de renovado desarrollo de las fuerzas productivas y de un impulso generalizado de la industrialización, una rápida proletarización y la creación del movimiento obrero moderno. Coincidió esta con el recrudecimiento de las condiciones de vida del proletariado, la prolongación de la jornada laboral y la miseria en el entorno de las grandes concentraciones fabriles. Pero en esta etapa, el socialismo no constituyó por sí solo y ni siquiera de forma preferente un movimiento de protesta vinculado a la beneficencia y la filantropía. El principal resorte que motivó la aparición del socialismo fue la creciente polarización social, derivada de la explotación del trabajo asalariado, entre una reducida fracción de propietarios cada vez más opulentos y la fracción cada vez mayor de trabajadores desposeídos. Era la impotencia del obrero, que se veía obligado a someter su única propiedad —su fuerza de trabajo— a la despiadada danza del mercado. En esta etapa y en la esfera política, el socialismo se erigió en la prolongación crítica del capitalismo burgués, estimulada por la continua frustración que generaba la percepción del mal uso de los ideales de la ilustración. *Libertad, igualdad y fraternidad* habían quedado reducidas a la letra de los códigos legales, un discurso del que sólo se beneficiaban los poderosos en la práctica. Esta consideración crítica del liberalismo figura en la raíz de las formulaciones de los primeros socialistas y aparece de manera clara en los escritos de Ramón de la Sagra.

En general y con ese mismo sentido, se gesta la crítica a la democracia burguesa en tanto que el discurso democrático se limitaba a traducir las desigualdades sociales y las relaciones de explotación. Para los primeros socialistas no se trataba de rechazar la democracia, sino de hacerla efectiva, absorberla e integrarla en una realidad que abarcara las esferas económicas, social y cultural además de la política. No obstante, la crítica de La Sagra a la democracia burguesa no se circunscribe a intentar superar esas limitaciones que podríamos calificar de procedimentales, sino que afecta también a las exigencias *morales*, doctrinales y metafísicas que presupone su utopía, es decir, las condiciones necesarias para cambiar la organización social existente¹⁵². «Desde entonces, afirmaciones semejantes se han repetido

151 Proudhon, 1975, I: 94.

152 Las acusaciones de totalitarismo lanzadas por los anti-socialistas de todos los tiempos se basan en esta actitud de enfrentamiento entre la libertad y la democracia formales. El escritor catalán Ceferino Tresserra, por ejemplo, consideraba a los socialistas como «partidarios de la abyección y esclavitud del hombre», puesto que «el socialismo es la

hasta la saciedad, pero la verdad es que la negación de la democracia formal procedía, en los dos primeros tercios del siglo XIX, de los propios liberales»¹⁵³.

Pese a los muchos rasgos comunes de los primeros socialistas, sus formulaciones contienen concepciones diversas y en ocasiones resultan inspiradoras de proyectos antagónicos. Todos ellos suscriben la causa del proletariado contra la burguesía, pero la interpretan y defienden a la vez de maneras muy diversas. De todo ello se deduce que, pese a su voluntad obrerista, los pensadores socialistas priorizan diversos intereses de clase y adoptan según los casos expresiones políticas reaccionarias, conservadoras, reformistas o revolucionarias.

En la exposición he tratado de aportar los elementos teóricos del pensamiento de La Sagra y de su formulación utópica, que no sólo permite conocer sus premisas y su propuesta, sino también valorar la orientación emancipadora de su ideología y el papel que desempeñó en la sociedad en las difíciles condiciones del momento.

La adhesión de La Sagra al socialismo racional

En 1835, La Sagra había decidido regresar a Europa con el propósito inmediato de publicar la historia de Cuba y más tarde instalarse en Galicia. Al salir de la Habana se detuvo en los Estados Unidos con el fin de alcanzar un paquebote cómodo para el viaje de regreso a Europa. Su estancia en tierras norteamericanas, que había de ser breve, se prolongó sin embargo durante seis meses. No conocemos con certeza qué ni quién le persuadió a modificar sus planes, aunque disponemos de algunas evidencias¹⁵⁴. Allí conoció a destacados personajes de la cultura y de las ciencias, a penalistas y economistas, celebridades que le impresionaron de manera positiva, junto al ejemplo de la religiosidad de la población americana que proporcionaba una base sólida al orden social. Instalado poco después en París, sus actividades y reflexiones se intensificaron y diversificaron en múltiples vertientes: desde su elección como diputado a Cortes por A Coruña, a dar a la imprenta algunas publicaciones en las que glosaba el buen gobierno de la colonia y sobre su desarrollo económico y social. De sus continuos viajes por Europa nacieron sus correspondientes publicaciones, algunas traducidas a varios idiomas. En Bélgica conoció

antítesis de la democracia». Tresserra, 1861: 13, 57.

153 Maluquer, 1977: 25.

154 Sabemos que se entrevistó con Tomás Gener en Filadelfia, quien le financió su estancia en América, y al que consideramos como uno de los que le informaron sobre los proyectos políticos del gobierno de Martínez de la Rosa y, en especial, sobre la no representación de la isla de Cuba en las futuras Cortes. Es probable que también le sugirieran en su estancia que el gobierno peninsular precisaba contar con su colaboración política.

a Heinrich Ahrens, discípulo predilecto de Krause, tres años antes de que Julián Sanz del Río fuera pensionado por el gobierno para estudiar con él la filosofía alemana.

En 1838 promovió junto con Salustiano de Olózaga, el marqués de Pontejos, Pascual Madoz y Nicomedes-Pastor Díaz la *Sociedad Filantrópica, para la reforma de las prisiones y del Código penal*. Sus actividades y publicaciones le convirtieron en un personaje conocido y estimado en toda Europa, lo que le abrió las puertas de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia. La Sagra además tanteó experiencias empresariales, concebidas como ‘tendencias sociales’, que no le resultaron beneficiosas a pesar de sus esfuerzos¹⁵⁵. Mientras tanto, en plena cúspide de su prestigio como economista y sociólogo, nuestro hombre se alejaba cada vez más de la economía del cristianismo social hacia el cual había manifestado sus preferencias¹⁵⁶.

Crítica de la revolución burguesa y de la industrialización capitalista

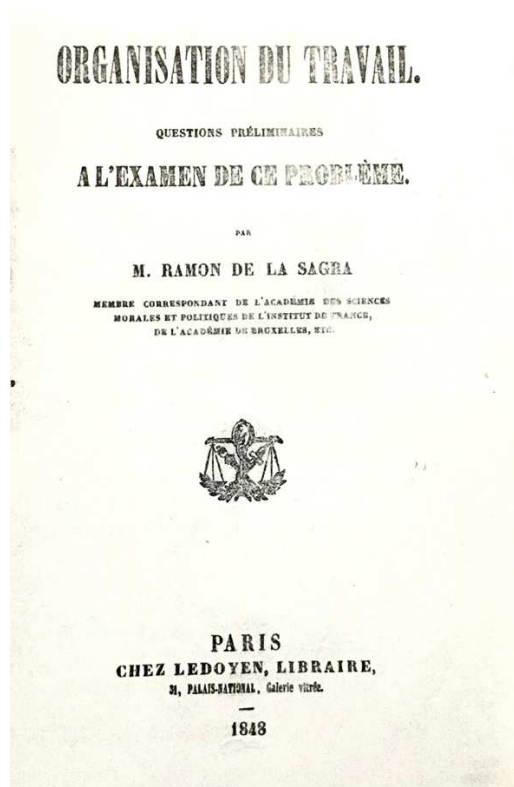
Sus lecciones de economía social impartidas en el Ateneo madrileño y su incorporación a las Cortes se pueden interpretar como el inicio del compromiso acordado entre La Sagra, Colins y De Potter¹⁵⁷, el de divulgar la propuesta de socialismo racional. Se trata de un objetivo que nuestro compatriota llevó a la práctica mediante sus intervenciones en las Cortes españolas contra el proyecto gubernamental de la Ley de Ayuntamientos, en la publicación de sus críticas a la industria catalana, en sus escritos en *El Constitucional* y en *El Corresponsal* sobre el proyecto industrial y en su conocido informe sobre la industria belga (1842). También lo hizo en sus publicaciones contra la industria algodonera y los obreros en Cataluña (1842) o la industria en Alemania (1843) y, por último, a través de la *Revista de los Intereses Materiales y Morales* (1844) y sus actuaciones en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia (1845-1847). En las *Memorias* presentadas a la Academia, La Sagra manifestó cómo las sociedades modernas caminaban de manera creciente hacia el precipicio de la revolución universal, por lo que resultaba necesario sustituir el fundamento del orden social basado en las mayorías por otro sistema apoyado en el principio racional de verdad social absoluta¹⁵⁸.

155 Cambrón, 1999.

156 Villeneuve-Bargemont, 1844.

157 La posición de La Sagra reunía todas las condiciones exigidas para divulgar esa doctrina, dirigida a las élites intelectuales, económicas y políticas del momento, por reunir en su persona prestigio científico, intelectual y gozar de unánime reconocimiento social en Europa.

158 Sagra, 1849e: 8-12.



Texto de *Organisation du travail* de 1848, reeditado
en Hachette en 2016

Después de su primera intervención ('memoire') en la Academia, su amigo el economista Adolphe Blanqui, pieza clave de la economía liberal francesa del momento, le expuso sus críticas en una carta escrita a finales de 1845. En ella le reprochaba, apoyado en una amistad y una colaboración de años que «j'ai le droit de vous demande *ce que vous vouliez*, en faisant cette déclaration apocalyptique de désordre et d'anarchie»¹⁵⁹. El economista se refería a un escrito que La Sagra había dirigido al secretario de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de París en el que se quejaba de haberle rechazado un artículo en el que alegaba defectos de forma. « Nous avons été stupéfaits —añadía Blanqui— comme d'un cri de désespoir inexplicable de la part d'un homme aussi éclairé que vous l'était ; et nous avons cru que c'était un jeu d'esprit, une boutade philosophique et politique, rien de plus »¹⁶⁰. Pero Blanqui estaba muy lejos de la realidad cuando calificaba de mera *boutade* los planteamientos del pensador herculino.

En sus conferencias del Ateneo madrileño (1840), La Sagra manifestaba ya su desconfianza hacia determinadas formas de progreso material, cuyos resultados sometía a un conjunto de consideraciones pesimistas del plano político-moral de la revo-

159 A.G.R., B.-F.R.-T., Carta de Blanqui a La Sagra, 8 de noviembre, 1845

160 A.G.R., B.-F.R.-T., Carta de Blanqui a La Sagra, 8 de noviembre, 1845

lución burguesa. Otrora, en 1835, cuando Michel Chevalier le preguntaba por sus planes de futuro, nuestro hombre le respondía que «todo menos política»¹⁶¹. En este sentido, los reproches que le dirigieron los demócratas españoles durante el bienio progresista, en los que le acusaban de haber desertado, no estaban justificados¹⁶² porque nunca se había alineado junto a los demócratas, ni tampoco había aceptado el sistema liberal-democrático en ninguna de sus formas. En este punto nos reafirmamos en la idea ya expresada en nuestra investigación anterior de que los puntos de vista del intelectual coruñés se alineaban con las doctrinas saint-simonianas, en la línea del despotismo ilustrado, cuyo proyecto político contenía la aspiración de un gobierno neo-aristocrático para el pueblo, pero sin el pueblo. La misión de gobernar debía recaer en los mejores ciudadanos por instrucción y capacidad. Era el caso de los socialistas racionales que se manifestaban anti-demócratas por razones de principio —de su ontología derivaron la ‘soberanía de la razón’— y por ello despreciaban la soberanía popular y la democracia, con el argumento de que no sólo era un sistema injusto e ineficaz, sino también plenamente anárquico y desorganizador que de manera ineludible abocaba a la sociedad hacia la anarquía.

No obstante, se hace preciso advertir que, aunque La Sagra se manifestara anti-demócrata, no puede inducirnos a pensar que era favorable al absolutismo. Así lo expresaba en la siguiente auto-declaración de 1846: «Ataca —en referencia a su propio pensamiento— como absurdo el principio de las mayorías y declara eminentemente anárquica la libertad moderna. Al mismo tiempo reconoce como imposible el restablecimiento de la antigua autoridad fundada en la fe»¹⁶³. Propone que sólo se podrían superar los problemas materiales y morales de la sociedad burguesa mediante una nueva *organización social*, y para alcanzar ese objetivo era preciso que la sociedad transcurra necesariamente por la fase democrática, caótica y anárquica para convencer a la humanidad. Pero si esta no modificaba sus criterios de vida y de moral, sería el final de todo lo existente. Por esta razón, La Sagra defendía la necesidad de transformar la organización social como única solución duradera y efectiva, aunque su modelo evidencia también su desconfianza tanto en el absolutismo como en la revolución.

La complejidad de la sociedad industrial y la evidencia de los valores morales perdidos motivaron a La Sagra a profundizar el estudio y la reflexión de la economía política y de los problemas sociales. El punto de partida habría sido la simple constatación del antagonismo que dividía a la sociedad en clases y grupos de intereses enfrentados entre sí. Por el contrario, los partidos, que La Sagra decía que «despedazan el seno de la patria», no eran otra cosa que la expresión de

161 Sagra, 1836: 136.

162 *La Soberanía Nacional*, 2 y 10 de diciembre de 1854.

163 Carta de La Sagra a Colins, *El Clamor Público*, 21 de enero de 1846.

ese antagonismo. En lugar de enfrentarse a la lucha de clases como lo hicieron entre otros Marx y Engels, los tres mayores racionalistas —Colins, De Potter y La Sagra— idearon un recorrido distinto y acorde con su doctrina y metafísica de naturaleza eminentemente moral, presuntamente verdadera, universal y capaz de incorporar la voluntad de todos los humanos para resolver el conjunto de los problemas sociales, desde el ejercicio del trabajo, la libertad y la propiedad hasta imponer la soberanía de la razón.

Durante esos años, La Sagra aumentó en paralelo su prestigio intelectual con su crítica a la economía de mercado y a los mecanismos propios de la industrialización capitalista. En la década de los 40, ya no priorizaba la sola extensión de «la educación primaria y la reforma moral del pueblo español». Disponía ya de una sólida base teórica sobre el conocimiento económico, obtenida mediante la observación de la realidad de Bélgica, Francia y Alemania, que le capacitaba para avanzar un consistente análisis del proceso de industrialización bajo las condiciones del modo de producción capitalista. En sus escritos se percibe ciertamente un análisis pesimista, en tanto partía del principio de que el objeto de la economía no era la riqueza sino el hombre. Su objeto lo constituía la ‘economía social’ frente al *laissez-faire* que había llevado a Europa a la ruina de los no propietarios, de la clase obrera, y conducido además a la anarquía. Consideraba asimismo que el progreso tecnológico arrastraría a una progresiva desvinculación del trabajo de la esfera productiva.

Por lo tanto, el juego de fuerzas que operaban en el capitalismo afectaría de forma negativa al mercado de trabajo. La mano de obra masculina era desplazada por la femenina e infantil y los salarios experimentarían una caída progresiva e inexorable hasta la generalización del desempleo, a la pauperización progresiva del proletariado. Su formulación maltusiana resulta muy clara y, a la vez, prudente: «a medida que la riqueza absoluta del país aumenta, la riqueza relativa de las masas de obreros disminuye»¹⁶⁴.

El análisis del conjunto de interacciones de la economía capitalista junto al idealismo absoluto de su doctrina condujo a La Sagra a proponer la necesidad de una nueva ‘aristocracia’ de la razón, necesariamente consciente del desorden social y conocedora de los análisis científicos racionales que revelaban el materialismo y la contractualidad del nuevo orden de cosas. Aunque el sustrato doctrinal sea el descrito, La Sagra profundizó aún más en sus reflexiones sobre la necesidad de una nueva forma de organizar el trabajo: «La explotación capitalista debía neutralizarse con una mayor participación del trabajo en los beneficios que concurre a crear por su alianza con el capital»¹⁶⁵. En este sentido, recomendaba cierto paternalismo

164 Sagra, «Organización del Trabajo», *El Corresponsal*, 5 de marzo de 1841.

165 Sagra, «Industria catalana», *El Corresponsal*, 25 de febrero de 1841.

patronal y advertía que, en todo caso, la acción de los empresarios sólo podría paliar los males sociales, nunca resolverlos.

El papel atribuido por La Sagra al Estado resultaba esencial en la medida en que debía asegurar el trabajo a los proletarios y la propiedad a los burgueses. Asimismo, debía ocuparse de la regulación de las relaciones sociales, porque resultaba «necesaria la intervención de un poder social para asegurar una justicia distributiva en los contratos del fuerte con el débil»¹⁶⁶. El Estado debía administrar también el gasto público en trabajos como las comunicaciones, la enseñanza industrial y el crédito a las actividades productivas y, sin quebrar la iniciativa privada, tenía que ‘socializar’ las actividades económicas y, sobre todo, los beneficios. Este conjunto de medidas eliminaría la explotación sin poner en riesgo la *propiedad* burguesa¹⁶⁷.

La Sagra defendía la propiedad y la libre competencia, la participación en los beneficios y la regulación de las relaciones laborales por parte del Estado. Todo ello debía completarse con medidas de control sobre el movimiento obrero. En concreto, preveía la introducción en España del uso del *sistema de la libreta*, adoptado posteriormente por las autoridades gubernativas en Cataluña, que servía para llevar un control muy estricto del historial personal de cada obrero. Por esta propuesta se le ha calificado como defensor de un tipo de ‘socialismo de Estado’. En sus propias palabras, trataba de impulsar «un sistema completo de dirección y vigilancia de toda la industria, reorganizada de nuevo, sobre distintas bases de las de ahora»¹⁶⁸, lo cual no parece del todo justificado. Quizás se pueda sostener con Joaquín Costa que su aportación económica más importante fue la alternativa *agrarista* que eligió para España. «Pero su análisis del capitalismo naciente y sus alegatos contra la explotación, sobre todo por lo que se refiere a sus formas más descarnadas, es seguramente el más lúcido que se realizó en la España del siglo XIX y su contribución más valiosa al gran debate abierto por la revolución burguesa»¹⁶⁹.

La divulgación de la Ciencia Social

Disponemos de suficientes evidencias que acreditan que La Sagra era consciente de la dimensión crítica de su propuesta social, como lo recogen sus escritos de una segunda fase de su pensamiento. «Desde 1841 se vinculó estrechamente con Co-

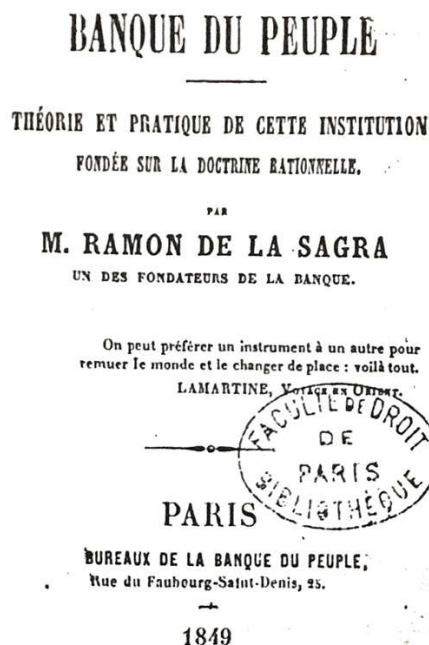
166 Sagra, 1842: 200-214.

167 La defensa de La Sagra de la propiedad frente a las propuestas reformistas de Álvaro Flórez de Estrada resultó clara y decidida en las *Lecciones del Ateneo* y en otros escritos posteriores en los que introduce matices importantes (Sagra, 1840a).

168 Sagra, 1842: 200-214.

169 Maluquer, 1977: 216.

lins, sin abandonar del todo su independencia de criterios»¹⁷⁰. En 1844 publicó en Madrid y con carácter mensual la *Revista de los Intereses Materiales y Morales*, con la que dio a conocer sus críticas a la sociedad de su tiempo y la necesidad de «la reorganización social que los pueblos modernos reclaman»¹⁷¹.



Colaboración de La Sagra con Proudhon.

En la publicación expuso sus ideas sobre la industria y la sociedad capitalista. Criticó la excesiva duración de la jornada laboral —de 15 a 16 horas al día—, el trabajo infantil, la democracia, que calificaba como el absurdo principio de ‘las mayorías’. Estaba convencido de que no servían las soluciones intermedias porque, además de inútiles, resultaban contraproducentes. La organización del trabajo sólo podía proceder de la reforma radical de la sociedad, sin que quedara lugar para remedios parciales. Rechazaba todo tipo de innovación, ya que «ningún invento —por ejemplo, el ferrocarril—, ninguna institución parcial puede menos de ser nociva a las clases desgraciadas»¹⁷².

170 Rens, 1968: 122.

171 Sagra, 1844b: 2.

172 Sagra, 1844b: 65.

Colins no juzgó bien esta publicación, aunque reconoció el mérito de contribuir a la expansión de la anarquía: «Détruire et ne rien mettre en place de *clair*, de *indéterminé*, d'*incontestable*, de *pratique*. C'est je le répète, favoriser l'anarchie ; et faire du bien, en travaillant ainsi, parce que c'est rendre *nécessaire* la recherche de la vérité ». A criterio de Colins, esa debía ser la única misión de la Revista: «le vrai, dans l'époque, est qu'il n'y a plus rien de vrai [...]; énoncer, proclamer sans cesse cette vérité négative, serait éclairer le public gouvernemental sur la réalité de la situation»¹⁷³.

La relación entre discípulo y maestro que refleja su correspondencia resultó fluida y con frecuentes correcciones del primero al segundo, como las relativas a las categorías de 'igualdad', 'herencia', 'anarquía', o respecto a su valoración negativa del pensamiento de Colmeiro, opuesto al del gobierno en su folleto sobre la constitución¹⁷⁴. Colins, no obstante, continuó elogiando a La Sagra: «pensez donc que c'est vous surtout qui aurez été le pivot sur lequel aura roulé la vulgarisation de l'œuvre»¹⁷⁵.

Sin embargo, en el *Informe sobre la industria belga* (1842), el pensamiento del coruñés se manifestó muy diferente al sostenido años atrás:

«Todo trabajo industrial supone el empleo de dos agentes de producción, el capital y la fuerza [*de trabajo*]; el primero y gran parte del segundo, gracias a las máquinas, constituyen la propiedad del empresario; la otra parte de la fuerza del trabajo forma la única propiedad del asalariado, sometido a las máquinas y a la voluntad del empresario. El desarrollo de la industria ha concedido al obrero el libre empleo de sus fuerzas, según su propia voluntad, pero la organización del salario hace que dicha libertad sea ilusoria ya que la necesidad y el hambre someten al obrero a una ley más tiránica que la de la esclavitud.

La competencia de los productos y la de los asalariados determinan el precio de la jornada de trabajo sin tener en cuenta la calidad del trabajo, la magnitud de las necesidades, ni el precio de las subsistencias y aun cuando todas esas circunstancias impliquen el aumento de los salarios, estos no dejan

173 A.G. R., B.-F.R.-T, Carta de Colins a La Sagra, 15 de marzo de 1844.

174 Sagra, 1844a.

175 A.G. R., B.-F.R.-T, Cartas de Colins a La Sagra, 11 y 25 de enero de 1845.

de disminuir hasta un mínimo tal que no permite satisfacer el hambre de los asalariados»¹⁷⁶.

Como todos los socialistas de la década de 1840 —entre otros, L. Blanc, Leroux, Considérant, Cabet o Proudhon—, La Sagra denunció la miseria obrera y las desigualdades sociales generadas por la competencia del régimen capitalista:

«Examinemos ahora las condiciones que regulan la repartición del producto del trabajo entre los poseedores de la materia prima y el trabajador sin propiedad, es decir determinemos las condiciones en las cuales se regula la repartición de la riqueza o de sus tres partes, renta, interés y salario entre los agentes que hemos admitido: tierra, capital y trabajo (a decir verdad, no existe otro agente real de producción que el hombre, que el obrero. La tierra es el paciente sobre el cual trabaja el hombre; y el capital es el producto del trabajo) [...]. Si los tres elementos de la producción disfrutasen de condiciones o atributos semejantes, su competencia dentro de la producción sería necesariamente establecida dentro de las relaciones de justicia, pero hemos comprobado que los propietarios de la materia prima, es decir, de la tierra y del capital, poseen la inmensa ventaja de disfrutar de una recompensa, de un ingreso, durante su ausencia y su descanso, y que el trabajador sin propiedad está obligado a realizar un esfuerzo incesante para obtener su salario»¹⁷⁷.

Podría decirse que, durante estos años, se produce cierta coincidencia entre Marx y La Sagra. Ambos se inspiraron en la misma realidad industrial de Francia, Bélgica y Gran Bretaña y ambos criticaron la explotación y alienación obrera y las categorías económicas y políticas del capitalismo. La Sagra saludaba también la revolución hasta llegar al extremismo revolucionario cuando abogaba por la extensión de la anarquía, el medio necesario para alumbrar una nueva sociedad:

«La revolución actual debe ser radical, es decir llegar al fondo de la constitución social. La necesidad de una nueva organización social fundada en la justicia absoluta sólo es reconocida hoy día por algunos pensadores humanitarios; pero es sentida vivamente por la mayoría sufriente [...]. La mejoría de las clases desventuradas es incompatible con el

176 Sagra, 1842: 216-217.

177 Sagra, 1848a: 48-49.

mantenimiento de los privilegios de las clases prósperas. Cuando la anarquía haya progresado en todos los medios, en todas las clases, cuando todas las clases se hayan convertido en dolientes, se pondrán de acuerdo para operar la reforma social, y la reforma social se hará»¹⁷⁸.

En 1847, La Sagra colaboró en la *Démocratie Pacifique* de Victor Considérant, con el que compartía sus puntos de vista sobre la reforma no violenta que habría de conducir a una sociedad ideal, libre y justa. Sin embargo, a principios de 1848 se separó de la Escuela societaria y negó la posibilidad de una asociación entre capital y trabajo, tal como recoge en esta escuela en sus publicaciones:

«El diario de los discípulos de Fourier se ha mantenido fiel a la conservación de las instituciones sociales actuales que él cree que deben subsistir en la sociedad futura; y así escribe todos los días, en su hoja conservadora, la máxima sacramental (asociación libre y voluntaria del capital, del trabajo y del talento) que consagra el mantenimiento del alma económica del orden actual»¹⁷⁹.

Y más adelante:

«La teoría de la asociación capital-trabajo parece estar a la orden del día. Los socialistas lo proclaman y la ciencia económica le presta su apoyo. Nosotros comenzamos por declarar que esta asociación es imposible y desafiamos a las escuelas socialistas a demostrar, en teoría, y a sancionar, en la práctica, el principio que proclaman. Jamás el capital y el trabajo habrán de asociarse: su naturaleza es diferente, y es preciso que uno domine al otro»¹⁸⁰.

A finales de 1848, La Sagra se aproximó al pensamiento de Proudhon, participó en la experiencia del Banco del Pueblo y defendió con ardor las soluciones mutualistas:

«Para suprimir la acumulación de los capitales, basta con eliminar el interés; pues entonces nadie pensará en acumular riquezas estériles. Este resultado puede obtenerse: 1º, por

178 Sagra, 1848b: 43. Véase el anexo 4.

179 Sagra, 1849a: 3.

180 Sagra, 1848a: 56.

medio de la eliminación del signo representativo del valor estableciendo el intercambio de productos y de servicios de manera racional; 2º por la organización del crédito gratuito y recíproco [...]. La reforma económica que el proyecto del Banco del Pueblo se propone alcanzar se apoya casi exclusivamente en la supresión del interés, de la que la gratuidad del crédito no es más que un desarrollo lógico. De la supresión del interés que conducirá naturalmente a la del arriendo y de la renta, los alquileres y los ingresos, deben resultar para el productor, además de la independencia más absoluta, la recompensa más justa de su trabajo por la totalidad del producto»¹⁸¹.

Para La Sagra, la transformación económica que implicaba esta institución no exigía una revolución violenta para imponerse. Bastaba con que las personas interesadas en el mantenimiento del orden tomaran conciencia de que ese orden no podría subsistir en sus formas antiguas y contribuirán así ellas mismas a la organización racional de la sociedad. En esas condiciones, el crédito mutuel jugaba el papel de palanca revolucionaria.

«¿Es el autor del Banco del Pueblo un revolucionario? Con la elección de este instrumento para remover el mundo y cambiarlo de lugar, Proudhon no hace más que obedecer a la necesidad social dentro del orden económico. Bajo esta relación, y por la misma razón que es el demoledor del orden facticio, se convierte en fundador del orden real»¹⁸².

La Sagra creyó hallar en la propuesta de Proudhon el medio para reconciliar ‘reforma y revolución’. Esta posición puede considerarse ‘reconciliadora’, pero a mi entender hay que interpretarla en otro sentido, en el de que su adhesión al Banco del Pueblo significaba ampliar la propuesta de ‘otro’ medio más para cambiar la sociedad en tanto se convencía a los poderosos de la necesidad de su socialismo racional.

La Sagra transitó así de Pecqueur a Considérant y de este a Proudhon, pero a todas estas adhesiones coyunturales subyacía su coincidencia con la doctrina racionalista, la piedra angular de su pensamiento, su metafísica y su filosofía. Así lo expresaron los siguientes aforismos:

181 Sagra, 1849b: 120 y 122.

182 Sagra, 1849b: 133.

«La sociedad es la humanidad.

El fin de la sociedad es el orden.

El orden es la razón en ejercicio.

La ciencia social debe pues expresar la organización social»¹⁸³.

El sistema de La Sagra, un idealismo trascendental, lo expresan a la perfección sus *aforismos*:

«La libertad es la sumisión de las pasiones a la razón [...] (9). No hay término medio entre el orden y el desorden. Cuando el orden se hace imposible, no pudiendo el desorden ser eterno, se va a la muerte social [...] (27). El trabajo es la traducción del pensamiento por los actos [...] (41). La sanción del orden moral es la justicia eterna, garantía inmutable de todo orden absoluto posible, de toda razón absoluta [...] (69). Luego la razón, orgullosa de sus conquistas, se elevó de la base a la cima de la pirámide y, de subordinada a las creencias, se transformó en dictadora (101)»¹⁸⁴.

El propósito final era el ‘orden’; pero como el orden resultaba racional, el razonamiento permitía por sí mismo comprender los fenómenos sociales y llevarlos a cabo. Se trataba de una filosofía moral que se situaba en línea con el idealismo absoluto que iba de Kant y Fichte a Schelling. El sistema descansaba además sobre una visión de la historia no muy alejada del pensamiento de Hegel. Según Colins y La Sagra, la humanidad ha conocido tres estadios en su evolución. En el primero conformaba un tiempo primigenio en el que los humanos estaban guiados por la fe, a partir de la cual se les exigía una obediencia absoluta a unas masas que se dejaban explotar. Dominaba entonces la ignorancia absoluta. En un segundo estadio, se desarrollaba la inteligencia y se cuestionaban modestamente las creencias, aumentaba el espíritu crítico y tenían lugar los primeros avances científicos, entre otras transformaciones. Y en un tercer estadio, la razón alcanzaba su mayoría de edad, progresaban los inventos, la *razón se hacía incompresible* y la fe se materializaba adoptando una forma antropomórfica. Era el estadio contemporáneo de La Sagra, en el que aumentaba la explotación de las masas, su natural rebelión y total desmoralización, todo lo cual manifestaba que las bases de la sociedad eran incapaces de solucionar los problemas que creaba.

183 Sagra, 1848b: 9.

184 Sagra, 1848b: 9 y ss. El dígito que se muestra entre paréntesis se corresponde con el que documenta la edición de los *Aforismos*.

El exceso de mal provocaba la anarquía, que a su vez ponía en cuestión la supervivencia social y solo mediante la razón se habría de alcanzar la solución. El motor de la historia sería, pues, la razón.

Este esquema de la evolución humana implicaba la crítica de la religión tradicional, del absolutismo político y, más adelante, del sistema democrático, pero aún consideraba necesaria la existencia de una religión puramente racional:

«El principio de la autoridad descansaba en una creencia, era un artículo de fe religioso; y este principio encerraba también en sí mismo la fuente de una obediencia ciega, de una sumisión profunda, del respeto y de la veneración [...] (77). Este absolutismo no era demostrable como principio racional, pero la educación lo hacía aceptarlo como justo (79). [...] El despotismo antiguo tenía necesidad de diversos medios para mantenerse: 1º, la ignorancia de las masas y la esclavitud intelectual; 2º, la explotación de las masas y la esclavitud material; 3º, el aislamiento de los pueblos»¹⁸⁵.

El rechazo del dogmatismo, el anticlericalismo y la defensa de la tolerancia puede considerarse como muy ligado al pensamiento liberal, heredero de las luces. Paradójicamente, Colins y La Sagra se mostraron como los socialistas más preocupados por preservar la espiritualidad, por ser esta última condición necesaria para mantener el orden social:

«La unidad social no puede existir más que por medio de la ciencia y del razonamiento. Pero hoy en día la ciencia ha llegado sólo al periodo materialista que niega el espiritualismo [...] (138). En tanto no exista un principio religioso universal, único poder social posible en presencia de la incomprendibilidad del examen, la indiferencia, la duda y el materialismo dominaran el mundo» (139)¹⁸⁶.

Este espiritualismo vinculó a Colins y a La Sagra con el saint-simonismo y con Enfantin, la religión positiva de Comte o las construcciones trinitarias de Leroux. Pero La Sagra expresó mejor el socialismo del 48 en su crítica del capitalismo liberal:

«La anarquía rige universalmente en el sistema industrial, en el sistema intelectual y en el sistema moral [...] (117). En el orden económico, la dominación por la riqueza ha reemplazado la do-

185 Sagra, 1848b: 22.

186 Sagra, 1848b: 34.

minación por los privilegios (118) [...] La libre competencia es ilusoria mientras domine el capital, pues en tal caso el trabajo es esclavo, y no existe libertad ni competencia para los esclavos del capital (125) [...]. La libertad del comercio universal, complemento de la libertad de trabajo, seguirá siendo utópica mientras existan naciones que tengan necesariamente intereses opuestos que hacen imposible la prosperidad de todos (129) [...]. La libertad de comercio entre las naciones convertirá en dominante a la más hábil o a la más fuerte (133) [...]. La libre competencia entre las naciones forzará a aumentar la exportación de trabajadores dentro de cada nación» (134).

Estos aforismos reiteraban la crítica muy generalizada de los socialistas a la competencia en el régimen capitalista, extendiendo el análisis a los intercambios internacionales. Sus críticas no resultaron utópicas; lo que resultó utópico fue el sistema de Colins y La Sagra por su creencia ingenua en el progreso de la razón como instrumento para cambiar la sociedad. Cuando en marzo de 1848, en el Congreso central de agricultura, La Sagra propuso la nacionalización de la tierra, enseguida se apresuró a matizarlo:

«Se quiere la abolición de la propiedad territorial, me dirán tal vez; se quiere la destrucción de la base del orden actual; ¿se quiere, en una palabra, el comunismo? Voy a responder a estas preguntas. En primer lugar, diré que no quiero nada de eso en absoluto. Digo, además, que un hombre de ciencia, un hombre lógico, querer lo que debe o no acontecer en el orden moral es una simpleza. El hombre lógico razona, deduce las verdades y las presenta al público pues la divulgación de las verdades es un deber cuando la sociedad reclama que le sea presentada la verdad. El hombre lógico sabe que, en el orden moral, lo que debe ser, será; el poder de la voluntad se hace pues perfectamente nulo»¹⁸⁷.

De este modo, La Sagra escamoteaba el problema del compromiso político. El sabio revelaba las verdades, porque para él convencer era actuar, y confiaba en que la marcha ineluctable de la historia habría de desembocar en un necesario orden racional. En función de estos postulados teóricos, justificaba su apoliticismo ejemplar. En mayo de 1849, en un folleto sobre los partidos políticos en España se situaba por fuera o por encima de los partidos:

187 Sagra, 1848c: 6.

«Los partidos son en España como en todas partes, la expresión de opiniones más o menos numerosas sobre la política, el orden social, la religión, etc., es decir sobre cada una de las condiciones y de las instituciones sociales que no han recibido todavía una sanción absoluta mediante la demostración indiscutible que anularía por sí misma la posibilidad de la existencia de los partidos. [...] Es por esto que nos declaramos independientes de todo partido pues no tenemos opinión sobre alguna; sabemos o ignoramos esto es todo. En estas posiciones nos creemos en el deber de poder estudiar las doctrinas de los partidos, de examinarlos y de juzgarlos»¹⁸⁸.

Por razones doctrinales, La Sagra se manifestó opuesto respecto a los socialistas. En enero de 1849 expresaba sus reservas sobre el proyecto de una asociación general que reagrupara las diversas tendencias del socialismo francés:

«Las escuelas socialistas no están de acuerdo sobre la necesidad de la demolición del sistema social actual. Por tanto, ellas se mantienen divididas en dos subgrupos, el de los socialistas radicales que demandan la renovación completa de la sociedad, el de los socialistas conservadores que se contentan con algunas reformas. Este segundo grupo que se subdivide al infinito, se asocia más o menos con el de los economistas conservadores, apóstoles de reformas parciales sucesivas. [...] Nosotros preguntamos a la Asociación General: ¿Cuáles son sus títulos para presentarse ante el mundo como propagadores de ideas incoherentes y contradictorias? La iniciativa presenta un grave inconveniente, los poderes establecidos, despertados de sobresalto por el ruido de las fanfarrias revolucionarias y socialistas que sólo anuncian su demolición, se ponen en guardia y ante el temor de dejar nacer cualquier germen favorable a los proyectos de este ejército enemigo, ahogan toda tendencia hacia el progreso por el temor de que degenere en anarquía»¹⁸⁹.

En el Congreso de los Amigos de la Paz en Bruselas, en septiembre de 1849, La Sagra cultivaba también la paradoja. Mientras los delegados se entusiasmaban por la «república universal y la fraternidad entre los pueblos», La Sagra negaba esa posibilidad por

188 Sagra, 1849c: 3.

189 Sagra, 1849a: 3 y 6. La primera versión de este texto fue publicada en el periódico *L'Assemblée National* de 9 de enero, 1849.

la existencia de los ejércitos permanentes, las dificultades para reunir en asambleas a los representantes de los Estados y para instaurar un arbitraje entre las naciones:

«Se habla de arbitraje entre las naciones [...]. Pero, someter a arbitraje los grandes problemas de nación a nación, es utópico. (Si no llegan a un acuerdo ¿a qué medio recurrir? A la fuerza de las armas, esto hace fútil el arbitraje). Les digo, señores, y les demostré que la autoridad de las opiniones, que la gobernación de la sociedad mediante las opiniones, en una palabra, que el imperio de las opiniones era la anarquía. Vuestras doctrinas conducen pues, directa, activa e inevitablemente a la anarquía»¹⁹⁰.

Si bien La Sagra apostaba por la paz universal, manifestó de continuo su desconfianza no solo con la extensión de la anarquía, sino también con la imposición de los principios de su sistema filosófico, metafísico, el idealismo trascendental recogidos en su *Ciencia social*.

La trayectoria de La Sagra resulta larga y sinuosa. Naturalista en Cuba, cultivador de la ciencia social en París, Bruselas y Madrid, economista y filántropo hasta 1840 cuando al alimón con Colins y De Potter dio a conocer una doctrina filosófica desde donde apostaba por una utopía, la del *socialismo racional*. Su evolución es singular y sorprendente, y contrasta con otras propuestas de naturaleza también utópica, pero mejor comprendidas por sus contemporáneos.

Influencia sagraiana en el movimiento revolucionario gallego de 1845

La Sagra consideraba a Galicia como uno de los frentes privilegiados para exponer sus doctrinas en España y situaba el otro en las Cortes. Cuando resultó elegido diputado por A Coruña colaboró con Juana de Vega en la creación de una *Asociación Benéfica de Señoras* y un centro hospitalario para impulsar la caridad y la beneficencia en la ciudad. En esos momentos, el ilustre coruñés gozaba en Galicia de reconocido prestigio y autoridad como científico y economista¹⁹¹. En los comienzos de la legislatura, el partido moderado había presentado el proyecto de *Ley de Ayuntamientos*, cuyo objeto discursivo consistía en «modificar el sistema administrativo, fortaleciendo el

190 Sagra, 1849d: 4 y 14. Primera publicación, en *L'indépendance Belge*, de 22 y 23 de septiembre de 1848.

191 En 1838 había recibido la Orden de Isabel la Católica y poco después el claustro de la Universidad de Santiago le propuso por unanimidad para su nombramiento como doctor. Asimismo, recibió el agradecimiento del ayuntamiento por su donación para socorrer a los compostelanos afectados por la crecida del río Sarela.

poder ejecutivo de la Corona mediante el centralismo». Saturnino Calderón Collantes, ministro de gobernación, lo presentó a las Cortes —el 21 de marzo de 1840— con el añadido de que era además una alternativa a los modelos de administración local adoptados en 1823 y en 1837. El proyecto recibió 124 enmiendas y su discusión se prolongó durante tres meses, hasta que Pascual Madoz propuso centrar la discusión en tres puntos. Por un lado, fijar el censo que determinaba el derecho de elección activo y pasivo. Por otro, considerar el nombramiento de los alcaldes y, por último, determinar las atribuciones de los ayuntamientos y las facultades para su disolución. El partido progresista se opuso al proyecto por su 'centralismo', es decir, porque restaba poder a los ayuntamientos y los sometía a las decisiones de los representantes del poder real.

Desde los escaños moderados, La Sagra presentó una enmienda a la totalidad de la ley¹⁹². Solicitaba inicialmente que «se modificaran varios de sus artículos —los 95, 97, 98, 102, 103, 104, 107 y 108— por recortar las funciones de las instituciones locales». Junto a esta sugerencia añadió que el proyecto atribuía funciones excesivas a los jefes políticos y manifestó su oposición a que los consistorios delegasen la aprobación de sus presupuestos en «el gobierno o el jefe político». Esta era la justificación puntual de su propuesta, pero en su intervención oral declaró que su propósito aspiraba a «impugnar la base misma del proyecto», porque «se ha copiado el modelo administrativista francés ignorando los problemas que allí genera». También consideraba inaudito que sus 'redactores' habían ignorado otros modelos organizativos aplicados en Europa —el inglés, el belga y el prusiano—, para pasar a describir seguidamente los errores materiales del proyecto de ley: su «excesivo centralismo [*que*] confunde los intereses gubernativos (de la nación) y los administrativos (de los pueblos y provincias)». El coruñés entendía que, si bien entre ambos intereses existían algunas conexiones, su administración habría de ser diferenciada por completo. Añadía, además, que esta era la razón por la que la constitución de 1837 no consideraba el tema, porque «no se trata[ba] de asuntos del Estado, sino de intereses públicos». La Sagra criticaba también que el proyecto pretendía «acumular en el poder central, poderes que no le pertenecen». De pasada, reiteraba que «su propuesta no va contra el poder de la Corona [*sino que solo pretendía*] analizar los efectos de la centralización en detrimento del prestigio de esta», por lo cual finalizaba indicando que no era «recomendable copiar la idea centralizadora francesa para España».

Continuaba La Sagra con la censura a uno de los miembros de la Comisión que había señalado: «el proyecto de centralización nació del interés de hacer de *tutor del pueblo*», una afirmación que le parecía desafortunada por *paternalista*, ya que «el pueblo es mayor de edad y no tolerará que lo administren como si fuera un niño». Y, además, ese trato gubernamental ofendía al pueblo, al proponer que se coartasen «sus atribuciones administrativas». Le parecería correcto concretar

192 Sagra, 1840b.

cómo el pueblo necesitaba formación, «pero esta no se conseguirá si los gobiernos no promueven la educación, aunque todo y aceptando que el pueblo no sea instruido, ello no implica que no pueda administrarse». Repasaba a continuación las funciones centralizadoras propuestas por la monarquía, precisando que habrían de ajustarse a perseguir la prosperidad pública y le sorprendía uno de los párrafos del texto, el que declaraba que

«los ayuntamientos intervienen demasiado en asuntos políticos ¿podría ser de otro modo? Cuando hasta yo mismo que abomino de la política, me veo envuelto en ella y más aún cuando el gobierno manda insertar en la Gaceta [...] hasta los sucesos más lamentables. La culpa de ese politicismo es del Gobierno».

Censuraba también La Sagra la notificación de que el modelo organizativo perseguido por el gobierno era ‘bueno’, categoría que «no goza de unanimidad en el país y además encubre un principio paternalista, contrario a la democracia». Y más adelante reiteraba esta crítica: «la propuesta es *centralista*, lo cual entraña graves riesgos para los intereses públicos».

La Sagra finalizó su intervención con una declaración en la que se oponía a la ley por su falta de principios, de un plan,

«de manera que, a un hombre de principios moderados como yo, se le fuerza a hacerle la oposición; y así como hace dos años, por votar en este sitio como mudo, pues no tomé parte en la discusión, por votar, digo, en favor del Gobierno de entonces [...] recayó sobre mí la nota de moderado, retrógrado, etc.; en el día recaerá en mí la de exaltado, demagogo. La culpa no es mía. Yo hago oposición al Ministerio actual por los principios que me presenta: [...] estoy sin embargo obligado a oponerme a que, principios como los presentados en esta ley, se adopten por base de la reorganización social; más bien los miro como base de perdición para España, como medios que extinguirán todo nuevo sentimiento de patriotismo de los pueblos y, que apagarán, todos los que hay para promover intereses locales»¹⁹³.

Tras esta intervención, solicitó la retirada del proyecto para «que el gobierno presente las bases orgánicas de administración, fundadas en buenos principios de organización social y política».

193 Sagra, 1840b: 6.

La interpretación de La Sagra de la propuesta *anticentralista* de la Ley de ayuntamientos tuvo extenso eco y aceptación en Galicia, especialmente entre industriales, intelectuales y grupos de jóvenes cultos compostelanos. Estos últimos formaban un grupo muy activo, encabezado por Pío Rodríguez Terrazo, Antolín Faraldo, los hermanos Antonio y José Rúa Figueroa y Antonio Romero. En 1844 se habían declarado «provincialistas y discípulos del pensamiento de Lasagra». El pensador coruñés defendía la total autonomía de los ayuntamientos, dependientes sólo de las diputaciones provinciales, proceso que calificó de *excentralización*. Mientras se discutía el proyecto de ley, en diversas ciudades de Galicia —A Coruña, Betanzos, Ferrol, Santiago y Vigo—¹⁹⁴ se produjeron manifestaciones en su contra, mientras circulaba por ellas un folleto con las enmiendas propuestas por La Sagra¹⁹⁵. El consistorio compostelano se adhirió públicamente a sus iniciativas y acordó además «tributarle públicamente su agradecimiento al diputado coruñés por el celo puesto en la vindicación de la autonomía municipal y provincial que la intervención del gobierno central impide»¹⁹⁶. No obstante, la propuesta del intelectual coruñés fue desatendida en las Cortes, pero apoyada por los diputados gallegos Nicolás de la Riva, Nicolás Fernández Bolaño, Cortina y Pedro Méndez Vigo. Los diputados progresistas alegaron su ‘retraimiento’, es decir, se negaron a votar el proyecto, un procedimiento singular que conllevaba la renuncia a sus escaños. La decisión afectó al juego político general, cuyas consecuencias inmediatas acarrearón la disolución de las Cortes, la renuncia de María Cristina a la Regencia y la llamada a Espartero. Por todo ello se declaró la mayoría de edad de Isabel II y retornaron al poder los progresistas que, una vez en el gobierno, no derogaron paradójicamente la ley centralista que antes combatieron¹⁹⁷.

La Sagra había inspirado así el nacimiento del provincialismo, pero su discurso contenía también un alcance ideológico de mayor transcendencia, el de proporcionar respuesta a las demandas populares de la población urbana gallega, una expresión de las aspiraciones sociales de un sector social incoativamente revolucionarias, emparentadas con las utopías sociales expresadas por Saint-Simon, Fourier, Proudhon y por él mismo. Con esta carga utópica, el movimiento provincialista convocó a la población urbana que, si bien no consiguió materializar la libertad deseada, contribuyó a aumentar la consciencia identitaria y de clase entre la población gallega. Ese era el sentido parcial de la propuesta social del intelectual

194 A.M.C. *Elecciones*. Pronunciamentos de abril, leg. 561 (1840).

195 Museo de Pontevedra. *Col. Baltar*, Impresos, Caja n. 4, doc. n.º 15.

196 A.M.S. *Consistorios*, folios 72-73 (1840).

197 Los hechos nos proporcionan algunas de las claves políticas de la época. Interpretamos que los progresistas se opusieron al proyecto de ley, más por razones coyunturales que por el fondo porque, tras el acceso de Espartero al gobierno, no derogó este su aplicación, sino que la aplicó durante dos años de manera parcial y a finales de 1843 la restableció un Real Decreto (31-11-1843) sin otras modificaciones que las introducidas a los artículos 31, 45, 49 y 76. Pérez Núñez, 1996: 273-291.

coruñés que fomentaba la anarquía social como *medio* para alcanzar una sociedad más libre, equitativa y justa.

Interpreto que este es el sentido de la directa y significativa intervención de Ramón de la Sagra en el movimiento provincialista gallego en su doble dimensión política e ideológica. Desde la primera, podemos afirmar que influyó a través de *El Porvenir* en los jóvenes gallegos y en los dirigentes de este movimiento social, que asumieron los análisis y propuestas del que llamaron «gran filósofo gallego». Con esta perspectiva, aglutinaron el movimiento social por el cambio en Galicia hasta el trágico final que representaron los fusilamientos de Carral de 1846. No obstante, la propuesta ideal sagriana no finalizó con el trágico acontecimiento. Perduró en el pensamiento social gallego, en la proyección del anarquismo en Ricardo Mella, en la vindicación de *colectivismo agrario*¹⁹⁸. Continuó con Joaquín Costa y el coruñés Valeriano Villanueva, o en la *reforma educativa y penitenciaria* mantenida por Concepción Arenal, el *krausismo* de Sanz del Río y el ferrolano José Canalejas, y plasmada por último en la Institución Libre de Enseñanza.

Es necesario puntualizar que La Sagra se implicó profundamente en la lucha por la consecución de una sociedad más libre y justa en Galicia, como evidencia el artículo publicado en *El Porvenir* (1845), que lleva por título «La Caldera de vapor»¹⁹⁹, toda una síntesis de su *doctrina social*. En el concretaba el sentido de *medio* que le asignaba a la revolución provincial: la de aumentar el desorden social mediante la *anarquía* hasta que la sociedad alcanzase su objetivo final, el de acabar con la inmoralidad y la injusticia. En este sentido, La Sagra razonaba:

«Interrogando a todas las escuelas economistas y socialistas que parecen de acuerdo en reconocer el principio democrático y la forma republicana como los medios políticos de operar la reorganización deseada [*de la sociedad*]. ¿Es justa esta unánime decisión? ¿El principio y la forma indicadas, son un término real de la revolución social, o sólo un medio revolucionario para llegar a la organización racional?»²⁰⁰.

Pero para La Sagra era erróneo pensar que la sola anarquía podía conducir a la necesaria organización racional y justa. A fin de clarificar su interpretación intro-

198 La Sagra presenta esta alternativa contra el proyecto de *Ley sobre el impuesto a la transmisión de la propiedad de la tierra* de 1854. Justifica su oposición para combatir el atraso de la agricultura en Galicia porque la ley contribuiría a fragmentar aún más la propiedad de la tierra y a su abandono. Por esta razón reclama también en las Cortes aquellas medidas legislativas que gravasen la transmisión de las herencias *ab intesto* para que repercutiesen en una mejor distribución de la propiedad territorial. Sagra, 1855a.

199 *El Porvenir*, núm. 8, de abril de 1845. Véase anexo 7.

200

dujo la metáfora de «La Caldera de Vapor», mediante la cual animaba a los revolucionarios gallegos a «echar leña al fuego» hasta hacer explotar la caldera. Tendrían más tarde que «barrer», eliminar todo lo anacrónico existente en Galicia, salvo *la nueva religión racional* que habría de sustituir a la religión antropomórfica, elemento indispensable en el esquema doctrinal sagriano. La anarquía habría de servir para eliminar los males sociales, una tarea que no le correspondería al pueblo, sino a los ‘sabios’ y a los representantes del poder político que debían actuar juntos siguiendo los principios de la *Ciencia Social* que él presuponía.

Sólo después de su fracaso empresarial 1845-1847, nuestro personaje se convirtió por completo en divulgador del socialismo racional. De ese año datan dos trabajos de esta etapa que calificó de «verdaderamente socialista» en su vida intelectual. En el primero, *L’organisation du travail, devant le congrès des économistes de Bruxelles*²⁰¹, además de señalar el aumento de la anarquía y el desorden, propuso una nueva organización social. El extraordinario valor de este estudio consistía en la elección de un terreno nuevo, el del comercio internacional, para señalar el caos social existente. Y si bien es cierto que lo hizo con un lenguaje aún poco preciso, formuló sin embargo la primera teoría del imperialismo, entendido este como culminación lógica de la economía de mercado²⁰².

La Sagra se declaró en dicho congreso como librecambista porque había asistido en representación de Madrid y Cádiz, pero que la libertad de comercio sólo podría ser efectiva con una nueva organización social, porque en las actuales circunstancias «las burguesías nacionales se convertirían en puras gestoras de intereses extranjeros». En el segundo de los trabajos escritos ese mismo año²⁰³ afirmaba que la economía política no disponía de un cuerpo de doctrina sólido ni de un lenguaje homogéneo, por lo que instaba a la Academia de Francia a ocuparse de una revisión lógica de esos conocimientos.

La crisis económica y política que denunciaban él y Colins consideraban que había llegado a su final y por ello se habría de reorientar a la humanidad hacia un nuevo orden social racional. De ahí que en 1848 se lanzara a una carrera desenfrenada de publicaciones, folletos y artículos sobre las contradicciones insalvables de la sociedad burguesa. En ese momento abordaba los elementos decisivos de su teoría social, aunque también incorporaba otros de variada procedencia. Un grupo de esas publicaciones iban

201 Sagra, 1848^a, *Sur l’inexactitude des principes économiques et sur l’enseignement de l’économie politique dans les collèges. Memoire lue dans la séance du 4 Decembre, 1847 de l’Académie des Sc. Mor. et politiques de l’Institut de France*, Paris, 1848. Parte de este texto se publicó en el periódico furierista *La Démocratie Pacifique* el 2 de octubre de 1847.

202 Maluquer, 1977: 221.

203 Sagra, 1847a.

dirigidas a impugnar las tesis de los economistas —Blanqui, Villeneuve-Bargemont, Dunoyer o Chevalier— a los que contraponía su convicción central: «la economía de mercado era el campo abonado para la victoria de los fuertes (poseedores de tierras, capital o instrucción) sobre los débiles (los de abajo) y comportaba necesariamente la explotación de estas y el pauperismo. El coruñés recomendaba la intervención de la ciencia para establecer un orden social racional. Así mismo defendía en favor del orden una jerarquía social conforme a la inteligencia y al trabajo y defendía también la propiedad, aunque reclamaba una rectificación de su organización»²⁰⁴. Asimismo, en un artículo de réplica a Cornemin sobre la constitución italiana, La Sagra manifestó su repulsa hacia la democracia y el sufragio universal²⁰⁵.

La revolución de febrero de 1848 y la proclamación de la república en Francia le parecieron la señal esperada para el comienzo de la fase de anarquía. La Sagra, sin duda, de acuerdo con Colins, decidió que era el momento de anunciar los caracteres básicos de la organización social racional. En su primera intervención pública tras aquellos acontecimientos y ante un congreso de agraristas, expuso uno de los rasgos esenciales de su utopía: la abolición de la propiedad territorial, fuente de toda clase de desórdenes y conflictos y su reversión al Estado, que debería dividir la tierra en parcelas de tamaño variable según la calidad del suelo, así como cumplir con la exigencia hacer efectivo el derecho al trabajo de todos los hombres, por medio de la cesión del derecho de explotación de estas parcelas y encargarse de los trabajos de carácter general²⁰⁶.

Por segunda vez imprimió poco después sus aforismos, publicación con la que pretendía precisar el valor y significado de los términos utilizados en las discusiones doctrinales sobre problemas sociales²⁰⁷. Dirigida al presidente del Club central de la organización del trabajo, se trataba de una reelaboración parcial de un texto ya editado y que solo un año después daría a la imprenta en no menos de cuatro ocasiones²⁰⁸. La Sagra prosiguió con la divulgación de sus ideas doctrinales ante el Congreso de los Amigos de la Paz en Bruselas²⁰⁹ y ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas²¹⁰. En el primer caso, defendió la existencia de ejércitos permanentes para man-

204 Sagra, Carta a *La Démocratie Pacifique*, 28 de enero de 1848.

205 «Lettre à M. Cornemin sur son pamphlet relatif à l'Italie», en *La Démocratie Pacifique*, 2 de febrero de 1848.

206 Sagra, 1848c: 8.

207 Sagra, 1848b.

208 Sagra, 1848d. Existe otra edición, reformada y ampliada, fechada en Bruselas ese mismo año (Bruxelles, Chez Périchon). La edición parisina se publicó en castellano en 1848 (Sagra, 1848e) y la de Bruselas, en 1849 (Madrid, Imp. Colegio de sordo-mudos).

209 Sagra, 1849d. Los originales se publicaron en el diario *L'Indépendance Belge* de 22 y 23 de septiembre de 1848.

210 Sagra, 1848c. La versión castellana del folleto se publicó en *La Organización del Trabajo*, núms. 8, 9 y 10 (25, 29 de marzo y 4 de abril de 1849): 60-61 y 75-77.

tener el orden, amenazado por la falta de fe religiosa en las masas. Atacó también la propuesta de crear un Congreso europeo permanente, formado por delegados de todas las naciones para regular las relaciones internacionales y evitar los conflictos internacionales. Todo ello le parecía utópico e irrealizable mientras no se efectuara previamente la reforma radical y necesaria que implantara un orden auténtico y estable. La paz sólo podía ser consecuencia del establecimiento de una organización social racional. El *Journal des Économistes* comentaría esta intervención que satisfaría a La Sagra al punto de reproducirlo en su folleto, en donde escribe «que se ha dado el placer que gusta, el de ser excéntrico hasta más allá de los límites de la seriedad»²¹¹.

Por entonces, parece que ya se había producido la ruptura con Colins, como acredita la publicación de un texto en el *Journal des Économistes*²¹² donde afirma que La Sagra «era un simple discípulo suyo al que sólo bajo condiciones le había permitido conocer las obras manuscritas de un proletario que le confiara el secreto del nuevo sistema social». En una carta fechada el mes de octubre de 1848, el aristócrata belga le reprochaba al coruñés no haber cooperado a la divulgación de su doctrina. La respuesta que dio más tarde de La Sagra se limitaba a informarle que por sus obras se podría distinguir entre «celles des vôtres [*idées*] que j'accepte et que j'honore de toute mon estime et celles que je répudie et que je blâme»²¹³.

Al regreso de la Exposición de Londres de 1851, La Sagra viajó a París a resolver ciertos asuntos²¹⁴ y retornó después a Madrid donde reanudó la relación con sus viejos amigos²¹⁵, con Domingo Fontán, los hermanos Rúa Figueroa, Antolín Faraldo y D. Carballo, agrupados en torno al periódico *La Nación. Eco de la revolución*²¹⁶.

211 Sagra, 1849d: 16.

212 Colins, 1848: 230-232.

213 A.G.R., B.-F. F.R.-T., carta de Sagra a Colins, 16 de abril de 1849

214 Se entrevistó con el impresor parisino Lemercier para recoger las planchas de la *Carta Geométrica* de Fontán. También se reunió con José Segundo Flórez, que en 1851 había fundado y dirigía *El Eco Hispano-Americano. Revista quincenal enciclopédica*. Se ha señalado al respecto, que la sección científica de la revista «corría a cargo de un interesante pensador español, Ramón de la Sagra, revelador en España del kantismo. En esa publicación que se mantuvo desde 1851 hasta 1872, ganaría también su pan del exilio don Francisco Pi i Margall, hasta poco tiempo antes de ser designado como presidente de la Primera República española». Pérez González, 1991: 22-23.

215 J. Segundo Flórez, Bermúdez de Castro, Elizalde y Contreras, agrupados en torno a *El Eco Hispanoamericano*, en el que se publicó esta nota: «La Sagra asistió en Madrid en representación de *El Eco*, a una recepción que ha habido para celebrar la restitución de la libertad y los nombres de Riego, Porlier y Lacy; también asistieron los gallegos Romero Ortiz y J. Rúa Figueroa en representación de *La Nación*». *El Eco*, publicó también (el 5-4-1854) la llegada a Cuba de la primera remesa de gallegos contratados por Urbano Feijoo.

216 Fontán publicó en el periódico la nota siguiente: «Sabemos que nuestro amigo Ra-

Hacia mediados de siglo, en 1852, Galicia atravesaba una grave crisis de subsistencias causada por factores naturales que afectaron a su economía y a las condiciones de vida. Para superar las dificultades derivadas, el gobierno peninsular se dirigió a las autoridades provinciales y a las de la isla de Cuba en solicitud de ayuda para socorrer a los necesitados. En 1853 llegaron a Madrid para ese fin unos 40.000 pesos procedentes de la colonia. En Madrid, Domingo Fontán y La Sagra encabezaron una comisión de gallegos que instaron a la reina y al gobierno a organizar actos con los que recaudar fondos para socorrer al pueblo de Galicia. Por su parte, el gobierno central aprobó una partida presupuestaria extraordinaria para atender las necesidades más urgentes e impulsó la creación de actos musicales y teatrales en la capital para recaudar fondos. Los datos de que disponemos acreditan que ambos coruñeses se implicaron en esas actividades, contribuyendo además con generosidad.

En el mes de septiembre de 1854, La Sagra elegido diputado al parlamento por la Unión Liberal por Lugo, regresó a Madrid para ocupar su lugar en las Cortes a principios de octubre. Sus intervenciones iniciales fueron críticas respecto al pasado gobierno de Bravo Murillo, que había incumplido su compromiso financiero con el coruñés, condición necesaria para finalizar en París la impresión de su *Historia de Cuba*. Intervino también en la presentación de una alternativa al proyecto de ley ya comentado sobre *El impuesto a la transmisión de la propiedad de la tierra*, a fin de corregir la extrema división territorial de Galicia²¹⁷. La última de sus intervenciones parlamentarias resultó muy apreciada en Galicia porque su objeto consistió en denunciar la empresa de Urbano Feijoo Sotomayor por el maltrato que recibieron los trabajadores gallegos en la isla. Como hemos citado en páginas anteriores, las claves que explican el origen y el resultado de la empresa hay que situarlas entre la lamentable situación que atravesaba la población de Galicia, la desmedida ambición del empresario y el cálculo interesado del gobierno para aumentar la población blanca en la isla.

En aquellos momentos La Sagra se encontraba más cerca de Proudhon que de Collins. Desde diciembre de 1848, escribía incluso en el periódico *Le Peuple*. El 28 de diciembre de ese año, La Sagra escribía en defensa del *orden*, argumentando que

món de la Sagra, víctima de tantos años de intrigas alevosas que comprometieron su reputación y sus intereses, ha establecido una enérgica reclamación contra las arbitrariedades cometidas a la vista de la obra que publica en París bajo el título de *Historia Política y Natural de la Isla de Cuba*, justamente apreciada en Europa [...], por efecto y desorden de los pasados gabinetes que contrariaron de mil maneras al autor negándole y embarazándole los pagos del generoso subsidio concedido por el gobierno en 1836». *La Nación*, 1 de septiembre 1854.

- 217 Al respecto, el ministro de Fomento, Sr. Luján, le acusó de *calumniador*, el de Gracia y Justicia de *revolucionario*, la revista *La Época* (27-12-1854) de *radical socialista* y *Las Novedades* (26-12-1854) poder atacar el 'derecho secular y sagrado' de la propiedad. Cambrón, 1989: 122, nota 35.

este no debería imponerse mediante la fuerza, sino mediante la reforma de la sociedad. En ese periódico publicó una serie de artículos dedicados a criticar el informe de Blanqui sobre la situación de la clase obrera por encargo de la Academia de Ciencias morales y políticas²¹⁸. En síntesis, Sagra le censuraba su análisis errado de las causas de la crisis europea y, ante todo, el hecho de que atribuyera las dificultades económicas a la escasez de capital provocada por la construcción de obras públicas.

Para La Sagra, el enfrentamiento de clases en la sociedad capitalista exigía un análisis y una solución, que sólo podía situarse en el marco de la superación del antagonismo entre las distintas nacionalidades. Era necesario un nuevo orden social, justo, eficaz y racional de cuya aceptación universal surgiría una autoridad mundial. Partidario del reforzamiento de la autoridad y del socialismo, La Sagra censuró abiertamente el intento de constituir una plataforma socialista unitaria para difundir y propagar elementos comunes a las distintas escuelas. En nombre de las diferencias y contradicciones existentes entre las diferentes escuelas socialistas, rechazó la pretensión de extender los planteamientos revolucionarios entre las masas. La Sagra instaba a los franceses a «crier, du haut des Pyrénées, aux missionnaires socialistes: Halte là! Présentez vos papiers! Et en reconnaissant qu'ils ne sont pas en règle, de leur crier de nouveau: en arrière! On ne passe pas!»²¹⁹.

Desde enero de 1848 se vinculó más estrechamente a Proudhon²²⁰ quien compartía muchas ideas filosóficas de los idealistas. La Sagra conocía bien la dura crítica que había efectuado Marx a Proudhon, puesto que Engels le entregó personalmente un ejemplar de *Miseria de la filosofía* en casa de Louis Blanc²²¹. Esta crítica no fue obstáculo para que decidiera colaborar con él, en la discusión y elaboración del proyecto que daría lugar al Banco del Pueblo y del que La Sagra aceptó formar parte, hasta su encarcelamiento en abril de 1849²²².

La adhesión de La Sagra a la construcción proudhoniana se prolongó durante varios años, acogiendo con entusiasmo el montaje del crédito que combinado con su doctrina le permitía, por primera vez, contemplar una salida global distinta a la sociedad capitalista. Consideraba que la creación el Banco del Pueblo y su universalización eliminaría el papel del comerciante y la usura, lo que complementado con la colectivización de la tierra daría una salida para superar los problemas creados por el capitalismo. La Sagra había teorizado que en la sociedad liberal no existía libertad porque se mantenían «privilegio y monopolios» mientras se permitiera la

218 Sagra, 1849f.

219 Sagra, 1849a: 8. El original se había publicado en el periódico absolutista *L'Assemblée Nationale* del 8 de enero de 1849.

220 Proudhon, 1835.

221 Amaro del Rosal, 1958, i: 70-71.

222 *La Démocratie Pacifique*, 12 de abril de 1849.

apropiación privada del suelo. Por ello proponía que para crear una sociedad justa y verdaderamente libre, era necesario la abolición de todo privilegio, o sea, que la organización racional material exigía «la entrada del suelo en la comunidad»²²³. Estas medidas, junto a la supresión del dinero y el papel del intermediario en el mercado, así como la de la propiedad privada de la tierra —que no del uso de ella—, permitirían finalmente, bajo la dirección de los científicos y otros expertos, una organización social en la que todos los hombres serían libres y se beneficiarían de su propio trabajo. Este era el sueño de La Sagra, la racionalización del mundo preindustrial, un mundo habitado exclusivamente por campesinos y artesanos, culminación definitiva de la militancia que mantuvo toda su vida contra la industria moderna. Al glosar la aportación de Proudhon añadía: «Así constituida la máquina industrial moderna semeja a potentes rodillos que aplasten todo aquellos que se sometiera a su acción; medios y pequeños capitalistas, terratenientes, pequeños comerciantes, obreros, todos es destruido; no queda más que los cilindros y el polvo proletario; nada más que la inmensa riqueza y el pauperismo»²²⁴.

La Sagra se consideraba como el creador de un ‘sistema’ social nuevo del que Colins no era más que el inspirador parcial y, aunque mantuvo correspondencia con él durante muchos años, había dejado de ser su discípulo, por lo que se había negado en duros términos a colaborar en la edición de sus obras.

El cambio de las circunstancias políticas de Europa le aconsejó un largo silencio de cerca de cinco años, durante el cual publicó sobre asuntos diversos. El triunfo de la revolución en España y el hundimiento de los moderados en 1854 crearon en su opinión las condiciones para salir de nuevo a la palestra con sus ideas de reforma social: obtuvo el acta de diputado por Lugo, gestionó la finalización de su *Historia de Cuba*, y gestionó la traducción de voluminosa obra de Colins, *Qu'est-ce que la Science Sociale*²²⁵. De forma matizada ante las Cortes, retomó la argumentación proudhoniana a favor de la supresión del dinero como medio de cambio y del crédito gratuito al trabajador²²⁶. Mediante este mecanismo introducía modificaciones sin pretender cambiar completamente el funcionamiento de una sociedad constituida. Como se cuidó de señalar, «la sustitución del nuevo agente al antiguo destruye, es verdad, la preponderancia del capital o de la moneda, pero no ataca en lo más mínimo la fortuna del capitalista»²²⁷. A su parecer, «solo cuando la necesidad social lo haga imprescindible habría llegado el momento de exponer el

223 Sagra, 1848e: 354-355.

224 Sagra, 1849b: 40-41.

225 Sagra, 1848b.

226 Sagra, 1855c.

227 Sagra, 1849b: 40-41.

nuevo sistema aplicado a todas las transacciones y funciones de la vida económica general de las naciones»²²⁸.

Durante el bienio progresista, su actividad discurrió por coordenadas adaptadas a la prudencia moderada en lo relativo a la propiedad de la tierra. Recomendó aumentar ante las Cortes los derechos reales sobre las sucesiones colaterales y *ab intestato*. Con ello esperaba contribuir a gravar los latifundios mal administrados, a desalentar el minifundio en Galicia y Asturias, y a aumentar a la vez los recursos de las arcas públicas. Su intervención fue mal interpretada, interrumpida varias veces por la indignación de los procuradores y por varios ministros que tacharon su propuesta de «revolucionaria y socialista». Para defender su dignidad y justificar el alcance social de su reivindicación, La Sagra escribió la *Vindicación* que justifica la intervención que les presento.

APÉNDICE UNDÉCIMO A) NÚM. 39.		837
DIARIO DE SESIONES		
DE LAS		
CÓRTEES CONSTITUYENTES.		
Proposición de ley, del Sr. Sagra, estableciendo una contribución sobre las herencias abintestato y colaterales.		
A LAS CORTES.		
Con la mira de cubrir los déficits que va á dejar en las rentas del Estado la supresion de algunas y la disminucion de otras, pido á las Córtes se sirvan tomar en consideracion las siguientes bases para un nuevo proyecto de ley de contribucion sobre herencias abintestato y colaterales, aumentando en las proporciones siguientes las cuotas decretadas en 24 de Febrero de 1824, Instruccion de 29 de Julio de 1830 y adiciones de 5 de Setiembre de 1831, conservando vigentes todas las demás que no se mencionan, á saber:		
1.º Herencias abintestato:		
Colaterales en segundo grado, en lugar de.....	4%	20 %
Idem en tercer grado,	8	40
Idem en cuarto grado,	12	60
La Hacienda hereda no habiendo parientes.		
2.º Herencias por testamento:		
Colaterales en segundo grado, en lugar de.....	2%	10 %
Colaterales en tercer grado.....	4	20
Idem en cuarto grado.....	6	30
A los grados más distantes, parientes por afinidad y á los extraños, en lugar de.....	10	50
3.º Cuando el testador instituya por heredera su alma, se cobrará del importe total de la herencia, manda ó legado, en lugar de.....	2	20
Cuando lo haga en favor de los ascendientes ó descendientes en línea recta, en lugar de.....	4	30
Si fuese en favor de parientes dentro del cuarto grado, en lugar de.....	8	40
Cuando resulte en favor de las almas de parientes de ulteriores grados ó de extraños, ó con destino á cualquier objeto piadoso, en lugar de....	12	50
Palacio de las Córtes 19 de Diciembre de 1854.==		
Ramon de la Sagra.		

La Propuesta de La Sagra en el *Diario de Sesiones* (1854)

228 Sagra, 1855c.

ANEXO 1

HUMBOLDT-SAGRA

Sr. Don Ramón de la Sagra

Muy señor mío: He recibido el magnífico presente de V. casi en el momento de mi partida para juntarme con el rey de Bélgica. Sírvase Vd. de aceptar el homenaje de mi más vivo y afectuoso reconocimiento. La historia física, económica y política de la isla de Cuba que V. ha compuesto, está trazada de una grande escala, y ese soberbio país merecía una historia semejante. Ya he recorrido la introducción geográfica y es del mayor interés, y sabré aprovecharme de las muchas noticias curiosas y combinaciones ingeniosas que contiene su libro de V. Es raro que se encuentre en un solo hombre tanta variedad de conocimientos y tanta elevación en el modo de pensar. El recuerdo de aquel país es para mí tan precioso que la indulgente bondad con que V. me trata, me causa un placer que no se funda únicamente en la variedad de literatos por más que haya tenido la felicidad de proclamar de los primeros la importancia política de la reina de las Antillas. Me ha sido muy satisfactorio que haya V. podido hacer grabar entera y de su mismo tamaño toda la carta de América de Juan de la Cosa; yo descubrí el nombre y la importancia de este monumento geográfico durante el cólera en la primavera de 1832, cuyo hallazgo anuncié en la introducción del examen crítico publicado en 1838 (no en 1837, hist. p. 5). La feliz ocurrencia que ha tenido V. de insertar por orden cronológico los diferentes ensayos de configuración de la isla de Cuba, servirá de ejemplo, o según lo espero, a otros historiadores. Yo he mostrado en la pág. 452 la grande importancia de la sinuosidad en forma de cuerno que por tanto tiempo se daba al cabo occidental de la misma, cuya pretendida dirección de las costas tuvo marcada influencia en los proyectos del Almirante.

La España debe felicitarse de contar con V. en el día entre sus diputados pues tiene V. en la inteligencia y en el alma, todo cuando se necesita para alcanzar un distinguido lugar en los destinos de aquel grande y desgraciado país que ha ejercido tan noble influencia en los grandes negocios humanos.

Acepte V. según se lo suplico, la expresión de mi alta y afectuosa consideración.

Postdam 19 de junio de 1838²²⁹.

229 Publicado en *Noticioso y Lucero*, La Habana, n.º 341, 9 de diciembre de 1838.

ANEXO 2

LA CALDERA DE VAPOR

El *liberalismo* representa la sociedad moderna;
El *absolutismo* representa la sociedad antigua o
La reacción hacia ella.

(*Resumen de los Estudios sociales*. 66)

El *liberalismo* analiza, destruye y camina: el *Absolutismo* refrena, modera y sofoca.
Id. 67.

Tales son las dos tendencias que lucha en la época presente. El *liberalismo* que es espíritu democrático dominante, tendiendo naturalmente al progreso, porque el progreso es su esencia, promueve y excita a todos los adelantos. Generaliza la instrucción, favorece la agricultura, protege la industria, acelera y simplifica las comunicaciones, generaliza las riquezas, abre las puertas del saber y de la prosperidad a todas las clases y condiciones, destruye los privilegios, desencadena las inteligencias, excita las ambiciones y en fin, impulsa de todos modos para caminar.

Muchos de estos fenómenos son también promovidos por el absolutismo, porque siendo el progreso la tendencia general de la época, ceden a este torrente excitador hasta los principios que le son contrarios. Pero se distingue fácilmente el impulso progresivo dado por el absolutismo, en cuanto siempre prefija un término a la carrera que abre, y sujeta la marcha de los que a ella se lanzan, refrena el activo bridón, sin emplear la espuela, y para todo caso imprevisto tiene establecidas, antes del fin, una barrera intransitable.

Partiendo de estos principios, el absolutismo, si fomenta la enseñanza pública, la distribuye con parsimonia y obstruye su progreso con las condiciones de clase o de riqueza; si promueve la agricultura, es restringiendo los efectos con el derecho de propiedad; si favorece la industria, es encadenando las clases obreras a las barras rígidas del salario. Empero, todos estos cálculos previsores se ven a veces dominados por el torrente irresistible del progreso acelerado y democrático; y entonces, el despotismo recurre al medio, poderoso mientras que sirve, de comprimir y anonadar el impulso dado.

Las tendencias progresivas, activadas y aceleradas *en una sociedad que carece de base*, dieron funestos resultados. La instrucción, excitando las ambiciones y enseñando a la ignorante miseria, destruyó la resignación religiosa, irritó las pasiones y prestó recursos a la maldad; el fomento agrícola y fabril creó la concurrencia ilimitada, las rivalidades y la guerra industrial, de que son víctimas las clases obreras; el desarrollo de la riqueza pública alzó el pedestal del egoísmo y le erigió en Divinidad de la época.

Los hombres creyentes se alarmaron con estos resultados, y previendo los inconvenientes del progreso, procuraron moderarlo y reglamentarlo. De este pensamiento nacieron los partidos *conservadores*, derivados del gran partido liberal y esencialmente progresivo, que representa la época.

Los partidos conservadores de todos los países, repudian el título de *reaccionarios*, porque sus individuos comenzaron por reconocer las máximas democráticas del siglo y sólo se detuvieron en la carrera, cuando percibieron el abismo a donde iban. Volviendo la vista atrás, hallaron ya hundido el terreno antiguo, y de este modo temerosos de seguir y no pudiendo retroceder, quieren quedarse estacionarios. Mas como opera en ellos una fuerza primitiva e independiente, les sucede lo mismo que al marinero arrastrado por la corriente y el impulso de los remos, que en vano los alza para detener la marcha cuando el barquichuelo es arrastrado por el efecto de ambos.

En estos hombres creyentes y de buen deseo, pronto opera el convencimiento de la inutilidad del esfuerzo para permanecer en el punto donde habían llegado, resistiendo a la acción de la corriente que a su pesar los precipita; y entonces, aturdidos, lo que hacen es unirse a los que bogan en dirección contraria, o espantados del peligro que dejaron, o esperanzados de arribar al antiguo puerto de donde partieron.

La comparación de una caldera de vapor expresa mejor que estas alegorías de movimiento el estado social en medio de dos potencias contrarias, que no obstante tienden al gran resultado hacia el cual camina la sociedad. El espíritu democrático, fomentador, promovedor, excitador sin límites ni condiciones; el espíritu democrático precedido del estandarte de la inteligencia, y proclamando con la anárquica imprenta, las conquistas del libre examen, es comparable al combustible aplicado a la caldera generadora cuya fuerza inmensa opera prodigios. El espíritu reaccionario, que temeroso de los efectos del libre examen aplicado a lo divino y lo humano, se opone a sus progresos; el espíritu reaccionario, que considerando destructora la potencia progresiva de la época, intenta refrenarla y comprimirla, es comparable al peso con que se carga la válvula de seguridad, en las calderas de vapor. La prudencia y la ciencia aconsejarían, más bien, aligerar el peso para dar salida al vapor excedente; pero los reaccionarios, temerosos ya de toda manifestación de la fuerza expansiva y progresiva, esperando conseguir apagar el combustible, cierran completamente la válvula, creyendo ahogar, con tamaña compresión, la doctrina progresiva.

Así se halla la sociedad presente en medio de dos fuerzas opuestas que ganan en intensidad por su misma oposición. La fuerza expansiva opera destruyendo, porque sale comprimida; la fuerza comprimente no alcanzando a anonadar la otra, secunda por el contrario sus efectos desastrosos, cuando se pone en libertad. El carácter de la primera es el natural y característico de la época y de consiguiente tiene que seguir operando, aunque sea contrariada; pues el gran resorte que podía

dirigirla debidamente, *no ha sido descubierto aún*, ni podría operar ahora, aun cuando se conociese, mientras subsista la anarquía producida por las dos fuerzas mencionadas. Es preciso que ambas luchando, se destruyan mutuamente.

Después que la fuerza progresiva, ya por sus efectos naturales de caminar sin ley alguna racional y justa, ya por el de la compresión reaccionaria que se le opone, hay destruido lo poco que resta en pie del antiguo edificio social fundado en las que fueron beneficiosas creencias en la humanidad; luego que la fuerza expansiva no pueda emplearse en destruir, *limpiará* el terreno de escombros; y esta será la misión final del partido liberal o del progreso, como se entiende hoy en día. En seguida, falto de objeto y sin fuerza de aplicación, esta se anonadará, sin ser posible después sentir sus efectos, que sólo son patentes y reales cuando hay instituciones que destruir o escombros que barrer.

El periodo anárquico en que la sociedad se encuentra, debe ser providencial, porque cooperan a formarle todas las instituciones, todas las tendencias de la época, así las económicas como las políticas, así las literarias como las religiosas.

De esta cooperación simultánea de todos los elementos sociales, en favor de la anarquía, son ejemplos notables y como típicos, en la primera categoría o sea la económica, el desacuerdo complejo que existe en las legislaciones fiscales de todos los pueblos, basadas en el principio de ser imposible la prosperidad de uno sin el sacrificio de otros; en la política, la absurda doctrina, que sucesivamente van aceptando las naciones, de calificar racional, justo y legal, el voto de las mayorías; en la literaria, la negación de todo principio, porque no existe uno solo aceptable por la generalidad, y que como tal merezca la calificación de irrecusable de racional; en el religioso, en fin, la tolerancia de los cultos, expresión evidente de la fusión de las creencias por efecto de la debilidad de las mismas, que cuando son hijas de una fe ferviente y pura, *deben ser intolerantes*.

La humanidad, sin embargo, tiene reconocidos principios que, llegando a ser realizados en la práctica, deberían asegurar el imperio del orden y de la justicia. Dichos principios o máximas son las evangélicas de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad. Bajo el régimen social presente, la primera es imposible, la segunda es anárquica, la tercera ilusoria. De consiguiente será preciso, o renunciar a la esperanza de verlas jamás realizadas, o lo que es lo mismo, declarar imposible el reinado de las máximas evangélicas, o reconocer y declarar transitorio el periodo actual, durante el cual son estas irrealizables²³⁰

Málaga, 3 de abril de 1845
Ramón de la Sagra

230 Sagra, 1845: «La caldera de Vapor», *El Porvenir*, 8, pp.1-4. Santiago de Compostela, Imp. Viuda e Hijos de Compañel.

ANEXO 3

CARTA ENVIADA A LA REDACCIÓN DE EL PORVENIR. REVISTA DE LA JUVENTUD GALLEGA²³¹

Málaga 18 de marzo [de 1845].

Señores Redactores del *Porvenir*

A los de la *Esperanza* dirijo con esta fecha las siguientes reflexiones, en contestación a los comunicados de sus dos corresponsales de esa, que publicó en el número de 11 del corriente.

He aplaudido la resolución de los jóvenes gallegos, editores del *Porvenir*, por su franqueza y osadía en enarbolar una bandera que yo considero fiel expresión del carácter y de las tendencias de la época, que son anárquicas y no pueden dejar de serlo. Clamen Vds. cuanto gusten contra el espíritu destructor de que son Vds. auxiliares sin conocerlo; apelen Vds. al voto de la opinión pública, que todavía no se halla conforme con una sola idea fundamental, citen Vds. la indeterminada doctrina del ilustrado Sr. Balmes que rehusó entrar conmigo en polémica, desentendiéndose de la provocación directa que le hice en un número de mi Revista; llámenme Vds. en fin *delirante*: todo esto a nada conduce.

La anarquía que rechazan Vds. por sus resultados, la juzgo aún yo más que necesaria *providencial*. Partiendo de este supuesto que he demostrado que era un principio, soy y seré (desde que lo dije) consiguiente con él, promoviendo y acelerando el período anárquico por cuantos medios estén a mi alcance. Y no imaginen Vds. que por trabajar conforme a esta doctrina los gobiernos y el público me persigan o castiguen, todo lo contrario; hacen y harán lo que el autor del segundo comunicado, aplaudir mi carrera y encomiar mis esfuerzos. Esto procede de haber yo escogido dos medios especiales para cooperar al éxito providencial indicado, por parecerme que son más directamente eficaces que los empleados por los gobiernos, por el público y por Vds. incluso en este. Los dos medios a los que me refiero son la *instrucción* y la *beneficencia* públicas, porque me sería fácil demostrar, que, empleándolas en buena combinación, son las más poderosas palancas anárquicas que pueden aplicarse al corroído y minado edificio social presente. En una de mis notas inéditas las he comparado, la primera al combustible de una caldera de vapor que acelera la producción de la fuerza expansiva, la segunda al peso con que se

231 *El Porvenir*, n.º 7 de 11 de abril de 1845, pp. 51-52

carga la válvula de seguridad, para reprimir los efectos de aquel. Aumentando a la vez el efecto de ambos medios, debe resultar irremisiblemente la explosión de la caldera.

Los gobiernos y cuantos piensan como Vds. atizan también el fuego y sobrecargan la válvula de seguridad por otros medios más o menos eficaces, a la vez que aquellos son menos seguros, y por ello se hallan sus autores envueltos siempre en las vicisitudes de las revoluciones. Yo las veo pasar tranquilo mientras no llega el momento de la explosión, que a encontrarme vivo me hará saltar con todos los demás.

Para entonces, es decir, para cuando el campo social quede sembrado de escombros, los jóvenes gallegos o sus sucesores, o la secta que llaman Vds. *delirante*, será excelente para limpiar el terreno. Tal es la misión del gran partido liberal, del partido del libre examen, de la inteligencia emancipada, de la *razón de la época*. Esta misión es *barrer*, a así yo le daría una *escoba*. Después, el partido tiene que hundirse también.

Con esta calificación van Vds. a convenir, tal vez, pues tiene muchos secuaces la idea de llamar destructores a los liberales. Indudablemente lo son, y es preciso que lo sean: mas no por esto vayan Vds. y los gobiernos a creerse *constructores* ni *ordenadores*, ni cosa que se les parezca. Ellos y Vds. son sencillamente anarquistas, colegas míos, aunque en diversas academias del mismo grande Instituto. Permítanme Vds. creer que el camino seguido por mi conduce a un término más pronto.

Por estas y otras muchas razones, he escrito a los jóvenes gallegos, mis paisanos, la carta que Vds. no aciertan a calificar, y que le parece en parte de elogio, y lo es como les dejo dicho. Lo que yo podía censurar en esos jóvenes es el que aparezcan demasiado temprano para llenar bien su misión. Los escombros que ellos, Vds. y los demás, incluso yo, hacíamos todos los días, no son aún bastante numerosos para hacer urgente la necesidad de la *escoba* que enarbolan. Más conveniente fuera esperar que la acción combinada de las doctrinas del progreso y de las máximas conservadoras amontonen más ruinas y hagan de todo punto intransitable el terreno. Mejor fuera, repito, esperar algún tiempo, a que, por el efecto natural y sucesivo de los llamados principios económicos, políticos y morales de la época, produzcan aquellos toda la confusión de que son susceptibles, y dicte esta necesidad de *barrer*. Pero este defecto de precipitación es disculpable en la juventud ardorosa.

Tales son, en resumen, las reflexiones que me han sugerido las que Vds. insertaron en la *Esperanza*, que hallé en esta ciudad de regreso de una excursión, no anárquica, sino dulce, pues tiene por objeto el fomentar el cultivo de la caña y la fabricación del azúcar en Andalucía. Necesaria era toda esta amenidad para no

afligirse por el vaticinio del primero de los comunicantes que, con poco caritativa indiferencia, dice «que contándome en todo caso como un *delirante más*, nada había perdido». Esto sería exacto en la boca de un cofrade delirante, pues la tal sociedad ganaría en ello; pero un hombre razonable debe caracterizar de verdadera pérdida social la de una razón.

Ramón de la Sagra

*Posdata*²³². Enteramente conformes con las ideas emitidas en el anterior documento ¿qué añadiremos a lo que el público acaba de escuchar de boca de tan ilustre correligionario? Nuestras pinceladas oscurecerían seguramente, tan frescas y robustas imágenes como se contemplan en ese cuadro del sabio gallego don Ramón de la Sagra.

No obstante, formularemos su pensamiento íntimo, pondremos en relieve, por decirlo así, lo que nunca deben olvidar así el público como todos nuestros hermanos literarios.

1. La *bandera* del «Porvenir», o sea la anarquía literaria, que en su primera carta calificó de *necesaria*, se adelanta a declararla *providencial*.
2. Las más poderosas palancas anárquicas son la *instrucción* y la *beneficencia* públicas, empleadas en buena combinación. (revelación inaudita cuyo eco conmoverá el mundo de las inteligencias. Y *necesariamente* atraerá sus miradas hacia los mágicos colores de la bandera que enarbolamos).
3. La misión que hemos que nos hemos resuelto a desempeñar por medio del *Porvenir*, es la verdadera y legítima del gran partido liberal: pero nosotros somos los *primeros* en cumplirla con franqueza y osadía.

232 Nota de los redactores en el mismo número, p. 52.

BIBLIOGRAFÍA

ALCALÁ GALIANO, Antonio (1886). *Memorias de un setentón*. Madrid, Imp. Enrique Rubiños.

BARREIRO FERNÁNDEZ, X.R. (1982). *Liberales y absolutistas en Galicia*. Vigo, Edicións Xerais.

----- (2005). «La crisis política (1780-1833)», en Julio Prada Rodríguez y Jesús de Juana López (coords.), *Historia contemporánea de Galicia*. Barcelona, Ariel, pp. 83-102.

----- (2016). *Los perdedores. La represión política en Galicia en el siglo XIX*. Ourense Deputación de Ourense.

BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R., coord. (2001). *Parlamentarios de Galicia: biografías de diputados y senadores (1810-2001)*. Santiago, Parlamento de Galicia e Real Academia Galega, 2 vols.

BLOCH, E. (2004-2006 [1959]). *El principio esperanza*. Madrid, Trotta, 2 vols. Trad. F. González Vicén.

BOURDE, Guy (1976). «La Sagra, sabio y utopista» *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, núm. 18 (septiembre-diciembre): 109-150.

CABRERA CALVO-SOTELO, Mercedes, ELORZA, Antonio y VÁZQUEZ Matilde (eds.). «Ramón de la Sagra. El Banco del Pueblo (y otros escritos sobre reforma social)», *Revista de trabajo*, n.º 43, pp.139-357.

CAMARGO, César (2018). «1853, año del hambre en Galicia». Disponible en <https://cuadernosdedomingofontan.com/2018/02/19/1853-ano-del-hambre-en-galicia>. Consultado en 2-5-2021.

CAMBRÓN INFANTE, Ascensión (1989). *El socialismo racional de Ramón de la Sagra*. A Coruña, Deputación Provincial de A Coruña.

----- (1999). «La industria azucarera y la experiencia amarga de Ramón de la Sagra» en R. de la Sagra, *Informe sobre el cultivo de la caña y fabricación del azúcar en las costas de Andalucía*. Motril, Edt. Asukaría Mediterránea.

----- (2022). «A razón de Estado e os Dez Mandamentos. O proxecto de Urbano Feijoo e as súas derivadas na emigración galega. Cuba, 1853-1856». Disponible en <http://consellodacultura.gal/especiais/urbano-feijoo/>. Publicado el 26-1-2023

CASÁS, Manuel (1945). *Un gallego ilustre: Don Ramón de la Sagra*. A Coruña, Imp. Roel.

COLINS, Jean-Hyppolite, barón de (1835). *Du pacte social et de la liberté politique considérée comme complément moral de l'homme*. Paris, Moutardier, 2 vols.

----- (1848a). *Journal des Économistes*, n.º 80, 15 de mayo de 1848.

----- (1853). *Qu'est-ce que la science sociale?* Paris, Chez l'Auteur, 4 vols.

----- (1856-1857). *L'Économie politique, source des révolutions et des utopies prétendues socialistes*. Paris, Librairie Générale, 7 vols.

----- (1857a). *Science Sociale*. Paris, Librairie de Firmin Didot, 19 vols.

----- (1857b). *Société nouvelle, sa nécessité*. Paris, Librairie de Firmin Didot, 2 vols.

----- (1857-1958). *De la souveraineté*. Paris, Librairie de Firmin Didot, 2 vols.

----- (1860). *De la justice dans la science, hors de l'Eglise et hors la Révolution*. Paris, Librairie de la Science Sociale, 3 vols.

CONDILLAC, Étienne B. de (1754). *Traité des sensations, à Madame la comtesse de Vassé par l'Abbé de [...]*. Londres, Chez de Bure l'aîné, 2 vols.

----- (1797 [1780a]). *La langue des calculs*. Paris, L'imprimerie de Charles Houel, 2 vols.

----- (1780b). *La Logique, ou les Premiers développements de l'art de penser; ouvrage élémentaire [...]*. s/l, s/e.

DE PRADO, Casiano (1820). «Discurso pronunciado en la Junta General tenida por la Sociedad Patriótica de la Coruña, el día 1º de abril por su secretario el ciudadano [...], Subteniente de la Guardia nacional de la misma ciudad», *El Conservador*, n.º 188, 30 de septiembre.

ELORZA, A. (1970). *Socialismo utópico español*. Madrid, Alianza Ed.

- ESLAVA GALÁN, J. (1993). *Verdugos y torturadores*. Madrid, Ed. Temas de Hoy.
- FEIJÓO SOTOMAYOR, Urbano (1853). *Isla de Cuba*. La Habana, Imp. de J. M. Eleizegui.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2007). *Utopías e ilusiones naturales*. Barcelona, El Viejo Topo.
- FRAGA, Xosé A., (2020). «Incursións de Concepción Arenal polo mundo da Ciencia», *La Opinión A Coruña* de 25 de octubre de 2020.
- GONZÁLEZ GUITIÁN, L. (1985). *Ramón de la Sagra. Reforma y utopía penitenciaria*. Sada (A Coruña), Edicións do Castro.
- GIL NOVALES, A. (1975). *Las sociedades patrióticas, 1820-1823. Las libertades de expresión y reunión en el origen de los partidos políticos*. Madrid, Ed. Tecnos, 2 vols.
- GIL NOVALES, A., Dir. (1991). *Diccionario biográfico del Trienio liberal*. Madrid, El Museo Universal.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1984). *Un gran solitario: Don Ramón de la Sagra, naturalista, historiador, sociólogo y economista*. A Coruña, Caixa Galicia.
- GRAMSCI, Antonio (1975). *Quaderni dei carcere*. Turín, Einaudi, II.
- KIERNAN, Victor Gordon (1970). *La revolución de 1854 en España*. Madrid, Aguilar.
- LABROUSSE, Ernest (1961). *Le mouvement ouvrier et les théories sociales en France de 1815 à 1848*. Paris, Centre de Documentation Universitaire.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L. (1946). «Ramón de la Sagra, sociólogo español», *Revista Internacional de Sociología*, 13, pp. 155-182.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, J. (1971). «Dos etapas en la vida de La Sagra», *Revista de la Biblioteca José Martí*, 2, pp.117-170.
- MABLY, Gabriel Bonnot de (1777). *Ouvres politiques de M. L'Abbé de [...]*. Amsterdam & Leipzig, Chez Arkstee & Merkus,
- MAFFEI, E. y RÚA FIGUEROA, R. (1872). *Apuntes para una biblioteca española de libros, folletos y artículos impresos y manuscritos relativos al conocimiento*

y explotación de las riquezas minerales y a las ciencias auxiliares. Madrid, Imp. Lapuente.

MALUQUER, J. (1977). *El socialismo en España, 1833-1858*. Barcelona, Ed. Crítica.

MANHEIM, Karl (1966). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Aguilar.

MARX, Carlos y ENGELS, Federico, (1971 [1845]). *La Sagrada Familia*. Buenos Aires, Claridad.

MORELLY, Étienne-Gabriel (1760). *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois [...]*. Paris, Chez Le Vrai Sage.

MORENO FRAGINALS, M., (1963). «Prólogo», en R. de la Sagra, *Cuba 1860. Selección de artículos sobre agricultura cubana*. La Habana, Ed. Nacional de Cuba-Comisión Nacional de la Unesco.

----- (1978). *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales, 3 vols.

MORENO FRAGINALS, Manuel y J.M. MORENO MASÓ (1993). *Guerra, migración y muerte*. Gijón, Ed. Júcar.

NOËL, Jules (1910). *L'athéisme, base rationnelle de l'ordre*. Paris, Imp. Générale.

NÚÑEZ DE ARENAS, M. (1924). *Don Ramón de la Sagra, reformador social*. Madrid.

PÉREZ GONZÁLEZ, Fernando Tomás (1991). *Tres filósofos en el cajón*. Mérida, Editora Regional de Extremadura.

PÉREZ NÚÑEZ, J., (1996). «Los debates parlamentarios de la Ley municipal de 1840», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 93, pp. 273-291.

POTTER, Louis de (1848). *La réalité déterminée par la raison, ou questions sociales sur l'homme, la famille [...]*. Bruxelles, s/e.

POTTER, Louis de (1850). *Catéchisme social*. Bruxelles, Chez Mayer et Flatau.

PROUDHON Pierre-Joseph (1835). *Du pacte social et de la liberté considérée comme complément moral de l'homme*. París.

----- (1975 [1872]). *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Madrid, Júcar, 2 vols.

QUEVEDO, Francisco de (1948). «Noticia, juicio y recomendación de la “Utopía” y de Thomas More», en Thomas More. *Utopía. El estado perfecto*. Barcelona, Ed. Apolo. Edición, prólogo y notas de Ramón Esquerra.

RENS, Ivo (1968). *Introduction au socialisme rationnel de Colins*. Neuchâtel, La Baconnière.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, M.C. (2010). *Ramón de la Sagra. El diario de viaje como forma de conocimiento sociológico*. Madrid, Publ. Universidad Complutense.

ROSAL, Amaro del (1958). *Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX*. México, Grijalbo, vol. I.

RUÍZ SALVADOR, A. (1971). *El Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid (1835-1883)*. London, Támesis Books.

SAGRA, Ramón de la (1831). *Historia Económica, Política y Estadística de la isla de Cuba*. La Habana, Imp. Arazoza y Soler.

----- (1836). *Breve idea de la administración del comercio y de las rentas y gastos de la isla de Cuba durante los años 1826-1834*. París, Imp. Pablo Renouard.

----- (1837a). *L'ille de Cuba. Le compte de Villanueva et le general Tacon*. París, Imp. Maulde et Renou.

----- (1837b). *Apuntes destinados a ilustrar la discusión del articulado adicional del proyecto de constitución que dice: las provincias de Ultramar serán gobernadas por leyes especiales*. París, Imp. Maulde et Renou.

----- (1837d). *Cinco meses en los Estados Unidos de América del Norte, desde el 20 de abril al 23 de septiembre de 1835*. París, Imp. Pablo Renouard.

----- (1839). *Voyage en Hollande et en Belgique sous le rapport de l'instruction primaire, des établissements de bienfaisance et des prisons, dans les deux pays*. París, Imp. Arthus Bertrand.

----- (1839-1860). *Historia física, económica, política, intelectual y moral de la isla de Cuba*. Paris, Maulde et Renou, 12 vols.

----- (1840a). *Lecciones de economía social dadas en el Ateneo científico y literario de Madrid por [...]*. Madrid, Imp. de Ferrer y Cía.

----- (1840b). *Discurso pronunciado por Don Ramón de la Sagra, Diputado a Cortes por la provincia de la Coruña, en la sesión del 26 de abril de 1840, en apoyo de la enmienda que había presentado a algunos artículos del proyecto de ley de Ayuntamientos*. Madrid, Imprenta Nacional.

----- (1842). *Informe sobre el estado actual de la industria belga con aplicación a España, presentado por [...]*. Madrid, Imp. Nacional.

----- (1844a). *La reforma de la Constitución de 1837: innecesaria, inoportuna y peligrosa*. Madrid. Imp. del Colegio de sordo-mudos y ciegos.

----- (1844b). *Revista de los intereses materiales y morales. Periódico de doctrinas progresivas en favor de la humanidad, redactado por don [...]*. Madrid, Imp. de don Dionisio Hidalgo.

----- (1845a). «La Herrería del Sr. Heredia en Málaga», *Boletín de Empresas*, Madrid, pp. 181-183.

----- (1845b). *Informe sobre el cultivo de la caña y fabricación del azúcar en las costas de Andalucía*. Publicado por Cambrón Infante, Ascensión, (ed.), Motril, Edt. Asukaría Mediterránea, 1999.

----- (1847a). *Le problème de l'organisation du travail devant le congrès des Economistes de Bruxelles*. Paris, Imp. Maulde et Renou (edición actual, 2016, París, Hachette Livre).

----- (1848a). *Sur l'inexactitude des principes économiques et sur l'enseignement de l'Économie Politique dans les collèges. Mémoire lue dans la séance du 4 Décembre, 1847, de l'Académie des Sc. mor. et politiques de l'Institut de France*. Paris, Este trabajo se publicó parcialmente en *La démocratie Pacifique*, los días 31 de diciembre y el 1 de enero de 1848.

----- (1848b). *Science Sociale. Idées préliminaires*. Paris, Chez Capelle.

----- (1848c). *Le problème de l'organisation du travail devant le congrès central d'agriculture*. Paris, Imp. de Schneider.

- (1848d). *Aphorismes sociaux*. Paris, Imp. Maulde et Renou.
- (1848e). *Aforismos sociales*. Madrid, Imp. de Sordo-Mudos.
- (1848f). «Cartas sobre la revolución del 48», *Guía del Comercio*, n.º 339, 28 de junio, pp. 203-208.
- (1849a). *La vérité à tous; aux socialistes*. Paris, Imp. Maulde et Renou (versión castellana, *La verdad a todos. A los socialistas*. Madrid, Imp. Colegio de sordo-mudos).
- (1849b). *La Banque du Peuple. Théorie et pratique de cette institution fondée sur la doctrine rationnelle*. Paris, Bureaux de la Banque du Peuple.
- (1849c). *Les partis en Espagne*. Paris, Capelle Libraire-Éditeur.
- (1849d). *Utopie de la paix, extraits des doctrines émises au Congrès des amis de la paix, réuni à Bruxelles au mois de septembre 1848*. Paris, Chez Capelle.
- (1849e). *Révolution économique. Causes et moyens*. Paris, Imp. Maulde et Renou.
- (1849f). «Lettre à M. Blanqui, membre de l'Institut. Sur son rapport relatif à la situation des classes ouvrières en 1848, fait par le même à l'Académie des Sciences morales et politiques», *Le Peuple*, 1, 8 y 15 de enero de 1849.
- (1855a). *Vindicación contra una apreciación injusta de un proyecto de ley presentado a las Cortes constituyentes el 12 de diciembre de 1855*. Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos.
- (1855b). *Catálogo de escritores económicos españoles comprendiendo la mención de sus obras relativas a la Economía y Política en general, la administración, la agricultura y el fomento público en particular*. Madrid, Imprenta Nacional, 2ª edición.
- (1855c). *Remedio contra los efectos funestos de las crisis políticas y de las paralizaciones comerciales; o sea nuevo sistema de transacciones mercantiles fundado en la sustitución del cambio a la compra y a la venta*. Madrid, Imp. del Colegio de Sordo-Mudos.
- (1858). «Directrices que deben seguirse en la exposición [sic] de Santiago», *La exposición compostelana*, mayo-junio.

----- (1859a). *Artículos sobre las malas doctrinas comunicadas a la Verdad Católica*. La Habana, Imp. El Tiempo.

----- (1859b). *Le mal et le remède, Aphorismes sociaux. Profession de foi*. Paris, Imp. De Maulde et Renou (edición actual, 2013, París, Hachette Livre).

----- (1859c). *Artículos sobre las malas doctrinas comunicadas a la Verdad Católica*. La Habana, Imp. El Tiempo.

----- (1861). *Noción de poder*. Madrid, Imp. La Esperanza.

----- (1862). *Las cinco leyes morales extraídas de la obra intitulada: Le mal et le remède*. Paris, Imp. Hachette.

----- (1867). *Informe sobre la esclavitud*. Nueva York, s/e.

----- (1869). *Introduction à la philosophie religieuse*. Paris, Imp. Bailliere.

SALILLAS, R. (1920). *Inspiradores de Doña Concepción Arenal*. Madrid, Editorial Reus.

SÁNCHEZ HORMIGO, A., (ed.) (2019). *Ramón de la Sagra. Lecciones de Economía Social y otros Escritos económicos 1839-1849*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

SOLANAS BAGÜÉS, María José (2019). «Estudio preliminar de [...]» en Manuel Núñez de Arenas, *Ramón de la Sagra, reformador social*. Madrid, Ugoiti Eds.

TRESSERRA, Ceferino (1861). *Los anarquistas, los socialistas y los comunistas. ¿son demócratas?* Barcelona, Librería de Salvador Manero.

VILLARES, R. (2004). *Historia de Galicia*. Vigo, Edit. Galaxia.

VILLENEUVE-BARGEMONT, Alban de (1844). *Noticia del estado actual de la Economía Política en España y sobre los trabajos de don Ramón de la Sagra*. Madrid, Imp. Colegio Nacional de Sordomudos.

VIÑAS MEY, C. (1946-1953). «Las doctrinas sociales de don Ramón de la Sagra», *Revista Internacional de Sociología*, pp. 13-14.

ZUBILLAGA BARRERA, Carlos A. (1968). «Epistolario americano de los hermanos Sagra», *Grial*, 22, outubro-decembro, pp. 433-450.

Contestación a cargo do Membro de Número do Instituto

Ilmo. Sr. D. XOSÉ ANTÓN FRAGA VÁZQUEZ

Hoxe temos a honra de recibir como membro numeraria no *Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses* a Ascensión Cambrón Infante. Licenciada en Filosofía e Letras (sección Filosofía) pola Universidade de Barcelona e doutora en Filosofía na de Santiago de Compostela, exerceu a docencia como profesora titular na Facultade de Dereito da Universidade da Coruña.

Na súa traxectoria intelectual contou coa colaboración e amizade de tres grandes mestres: Manuel Sacristán Luzón, Francisco Fernández Buey e Juan Ramón Capella. No eido investigador desenvolveu, prioritariamente, dúas liñas de traballo. A primeira, bionomía xurídica, co estudo da incidencia dos avances biotecnolóxicos e médicos na sociedade e o seu encaixe no ordenamento xurídico. Un terreo novidoso e inzado de retos, como son, por exemplo, as implicacións ético-xurídicas da manipulación xenética, concepto de benestar, bioética, dereitos sexuais e reprodutivos, etc., que a profesora Cambrón afrontou con rigor e perspectiva crítica. A segunda área temática de traballo, relacionada co tema obxecto hoxe do seu discurso, refírese á filosofía político-social, coa análise do pensamento utópico como alternativa a aos problemas sociais e de inseguridade xurídica que presentaban as sociedades industriais do século XIX.

Arredor destas dúas cuestións, e doutras relacionadas, publicou diversos traballos, participou en numerosas reunións de especialistas e impartiu cursos en diferentes puntos de España, Italia, México e Brasil. Un labor investigador e docente que estivo acompañado da participación en comités de bioética; así, por exemplo, foi membro do Comité de Ética Asistencial do Complexo Hospitalario Universitario de A Coruña (CHUAC) durante máis de once anos. Tamén formou parte do Comité de Ética de Investigacións Clínicas de Galicia²³³ e do Consello da Cultura Galega²³⁴.

Nun acto como o que celebramos neste momento aludimos á traxectoria profesional da persoa que se incorpora á institución pois é o que avala a súa competencia e a razón para a integración no *Instituto Cornide*. Máis, alén desa lóxica exposición, quixera sinalar outros compoñentes que coido relevantes no currículo vital de Ascensión Cambrón. Elementos que non computarían se estivésenos nun concurso de méritos convencional pero que, baixo o meu punto de vista, merecen recoñecemento: o perfil cidadá da nova numeraria.

233 DOG, 28 de abril, 2007.

234 De 2008 a 2021.

Se Aureliano Buendía lembraría sempre o día que o pai o levou a coñecer o xeo, Ascensión Cambrón non esquece o momento no que —con dezaioito anos— o seu tío lle presentou o mar. A moza curiosa e intelixente de Valsequillo (Córdoba) foi seducida polas augas mediterráneas que bañan Barcelona e pola vitalidade dunha urbe que lle abriu os ollos a un novo mundo. Alí se formou no terreo intelectual e cidadá, no contexto dunha sociedade dinámica que demandaba cambios culturais, sociais e políticos. Mais non se limitou a observar os devezos de liberdade dunha cidade que exercía un papel de vangarda política e cultural no Estado español, tamén se incorporou activamente a ese proceso. Porque nela sempre coexistiu en harmonía o exercicio intelectual rigoroso coa vocación de intervir na vida social. Nese sentido, sumouse á loita política da man Partit Socialista Unificat de Catalunya, organización federada do Partido Comunista, a principal forza de oposición ao franquismo, na que se integraron moitas das persoas máis valiosas da súa xeración.

No seu caso, o compromiso pola liberdade, igualdade e xustiza social, non sería unha pasaxeira rebeldía de mocidade, converteuse nun sinal de identidade e —sobre todo— de guía de actuación para o resto da súa vida, ben na acción política, como na sindical e, por suposto, no traballo intelectual. En coherencia con esa traxectoria non nos estraña a súa participación nestes últimos anos nas actividades da asociación *Dereito a Morrer Dignamente* (DMD), no labor difícil de atención a persoas en situacións límites. Resumindo, se, como dicía Ortega y Gasset —no seu ensaio sobre Goethe (1932)²³⁵—, a análise dunha vida supón valorar en que medida unha persoa seguiu a vocación vital, no caso de Ascensión Cambrón Infante non teño dúbidas de que a súa traxectoria garda unha gran fidelidade con aquela chamada que sentiu nos seus anos mozos.

O tema do discurso que acabamos de escoitar —que vén ser un resumo do texto editado— é Ramón de la Sagra e o seu socialismo racional. Quixera expresar os meus parabéns á profesora Cambrón por esa elección. En primeiro lugar, pola importancia do autor escollido, que a propia conferenciante sitúa como o intelectual galego e español de maior dimensión internacional do século XIX. Xa que logo, sendo Salvador de Madariaga o máis destacado do XX, teríamos a dous coruñeses nunha posición ben relevante na historia dos dous derradeiros séculos. Ambos coinciden nesa distinción e nalgúns trazos, pero entre eles existe unha diferenza ben notoria. Se Madariaga acadou un notable recoñecemento da academia e do público, ese non foi o caso de Sagra, como axeitadamente sinalou Ascensión Cambrón na súa intervención. Polo tanto, celebro que poña en valor as súas contribucións, que reivindique a súa figura.

235 Ortega y Gasset, José (1932): Pidiendo un Goethe desde dentro. *Revista de Occidente*, n.º 106: 1-41.

Outra razón da miña felicitación inicial ten que ver coa dificultade obxectiva que posúe o estudo da biografía e da obra de Ramón de la Sagra. Pola singularidade da súa traxectoria e propostas e por un feito obxectivo que dificulta o achegamento ao personaxe: a pluralidade de actividades que desenvolveu (científico, economista, penalista, sociólogo, etc.) e as múltiples experiencias, responsabilidades e contactos que mantivo.

Nese sentido, poderíamos dicir que o intelectual coruñés é unha figura complexa. Pero son consciente de que ese cualificativo adoita usarse en moitos casos como unha coartada ou lugar común para eludir a análise necesaria dunha figura histórica. Porén o traballo do historiador, do estudoso, non se debe limitar ao recoñecemento dese feito e a enumerar as actividades do personaxe, esixe interpretar os datos coñecidos e ofrecer as claves dunha obra e dunha vida. Ascensión Cambrón asumiu ese reto, non eludiu a súa responsabilidade intelectual. Ofrécenos, no terreo da filosofía e do pensamento político de Sagra, unha valiosa guía interpretativa que supera lecturas esquemáticas.

O discurso comeza cunha breve pero densa biografía de Sagra, que inclúe elementos novidosos. Non é un terreo exento de polémica o xénero biográfico. No pasado século, dúas importantes escolas, a dos *Annales* e a marxista, foron críticas coas biografías, consideradas como exercicios subxectivos e optaron polo estudo dos procesos e das estruturas sociais. Nese sentido, o salientable Pierre Bourdieu denunciou a ilusión histórica na que se move a redacción dunha historia de vida²³⁶. Porque, entre outras cousas, constrúe, en moitos casos, un percorrido vital desde unha ollada retrospectiva que traslada ao público a idea de que os pasos previos dunha persoa conducen a un final dun xeito case inexorable²³⁷. Ascensión Cambrón utiliza o principal antídoto fronte ese desafío: sitúa a Sagra na súa contorna, no seu tempo. Un loable esforzo de contextualización que permite comprender nos seus xustos termos o perfil histórico do polígrafo coruñés.

Pola miña especialidade interésame de xeito singular o labor científico que Ramón de la Sagra desenvolveu, sobre todo na etapa inicial da súa vida. Nun dobre sentido, pola súa propia entidade e porque o coruñés formaba parte dun grupo de científicos galegos de grandes posibilidades, esnaquizado pola derrota política do Trienio liberal. En La Habana, contando co apoio científico de Alexander von Humboldt e de Domingo Fontán, impulsou os traballos de botánica aplicada desde a dirección do Xardín Botánico (1824-1835), fundou a Institución Agrónoma

236 Bourdieu, Pierre (1986). «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, 69-72.

237 Non todo o mundo está de acordo. Así, para Anna Caballé, a biografía debería ser o primeiro punto de mira da historia. *El saber biográfico. Reflexiones de taller*, Oviedo, Ediciones Nobel (2021).

(1829) e publicou os *Anales de Ciencias, Agricultura, Comercio y Artes* (1827-1831) e as *Memorias* específicas da Institución (1834). Por todo iso é considerado —nin máis nin menos— como o primeiro agrónomo do continente americano. Ademais, as súas contribucións na Historia Natural atopan —en España— só equivalencia nuns poucos científicos da época e carece de comparación posible no caso galego²³⁸.

Da análise de Cambrón da intensa biografía de Sagra quero destacar un trazo que, coido, caracteriza ao noso paisano: unha persoa que, alén de conxunturas, decidiu afrontar riscos intelectuais e sociais. Coa súa formación e contactos, cos amigos e colegas —identificados coa Constitución de Cádiz de 1812— ben situados no sistema desde os anos trinta, podería situarse, desde un cargo político e/ou institucional, nunha cómoda vida. Porén non aceptou ese pracido destino. Desbordou ese marco, captou os retos e os conflitos do seu tempo e as súas consecuencias para Galicia, sentiuse interpelado por eles e mantivo publicamente opinións propias, moitas veces discordantes coas das elites dirixentes, amosando con iso honestidade intelectual.

A parte central da análise de Ascensión Cambrón corresponde co estudo do socialismo racional de Sagra. O coruñés viviu nun tempo histórico de cambios notables, comezou a actuar dentro do liberalismo, cando este era —nas primeiras décadas do século XIX— un movemento antisistema, contemplou o asentamento desa opción en España, o xurdimento do movemento obreiro, etc. Malia identificarse co desenvolvemento da burguesía, Sagra percibiu a forma na que o capitalismo do seu tempo levaba a cabo unha explotación brutal dos traballadores e provocaba unha importante corrupción moral. Foi receptivo ao drama desa situación e pretendeu contribuír cunha resposta: o socialismo racional.

Sabemos que esa proposta de Ramón de la Sagra ficou, historicamente, en vía morta, porén iso non lle resta o seu valor moral e intelectual. Para entender a historia non deberíamos considerar só as teorías que, nunha especie de darwinismo elemental, acadaron éxito, reducindo así a complexidade do pasado, que se converte en algo esquemático e incomprensible. Por outra banda, a alternativa do noso paisano contén elementos que conservan plena vixencia; refirome, por exemplo, á aposta pola educación e a razón como compoñentes básicos dunha sociedade mellor.

Si, grazas Ascensión pola vindicación de Ramón de la Sagra. Mais, sinto entendelo así, pero coido que dalgún xeito o intelectual coruñés está condenado a certa incomprensión e soidade, na que —por certo— morreu. Dígoo porque, en primeiro

238 Agás a obra xeolóxica, posterior, do seu amigo Casiano de Prado (1797-1866).

lugar, a súa figura non admite —como comentei— lecturas simplistas e esixe entender a historia como un proceso que non avanza en liña recta. Por outra banda, a recepción positiva dun labor do pasado está moi condicionado polo feito de que no presente existan grupos, colectivos ou institucións que fagan seus, nalgunha medida, as súas mensaxes, que se recoñezan nelas. Nese sentido, a singular traxectoria de Sagra e a peculiaridade da súa proposta de filosofía política fan difícil o encaixe en movementos actuais cos que podería ter unha certa afinidade e/ou relación.

A incorporación de Ascensión Cambrón Infante ao *Instituto José Cornide de Estudios Coruñeses* supón un privilexio para a nosa entidade. Polo seu percorrido e porque reforza e amplía a área da Historia das Ideas, da Filosofía e do Dereito.

Benvida, pois, querida e admirada Chon, ao Instituto.



Instituto de Estudios Coruñeses.
José Cornide

