

Reyber Antonio Parra Contreras

Ideas socialistas y antisocialismo en el siglo XIX venezolano



DOI [10.5281/zenodo.4947161](https://doi.org/10.5281/zenodo.4947161)

UNERMB

UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Reyber Antonio Parra Contreras

Ideas socialistas y antisocialismo en el siglo XIX venezolano

Colección Rafael María Baralt

Este libro es producto de investigación desarrollado por su autor. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos en el área bajo la supervisión del Centro de Estudios Geohistóricos y Socioculturales, adscrito al Programa Investigación - CDCHT de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt", Venezuela.

Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" (UNERMB), 2018
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Geohistóricos y Socioculturales (UNERMB)
Coordinador: Rafael Lárez Puche

Ideas socialistas y antisocialismo en el siglo XIX venezolano

©2018, Reyber Antonio Parra Contreras
1ra Edición: Mayo de 2018

Hecho el depósito de ley:

ISBN: 978-980-427-078-9 (Impreso)
978-980-427-077-2 (Digital)

Depósito legal: ZU2018000111 (Impreso)
ZU2018000109 (Digital)

Fondo Editorial UNERMB

Coordinador: Jorge Vidovic

http://150.185.9.18/fondo_editorial/

correo: fondoeditorialunermb@gmail.com



Centro de Estudios
Geohistóricos y Socioculturales



Colección Rafael María Baralt

Coordinador: Jorge Vidovic López

Portada: Ángel Piña Reyes

Título de la obra: Vista de Caracas desde El Calvario (1839), de Joseph Thomas.

Editor: Jorge Vidovic López

Diseño y diagramación: Julio García Delgado
Cabimas, estado Zulia, Venezuela

Ediciones Clío

<https://www.edicionesclio.com/>



Colección Rafael María Baralt

La colección Rafael María Baralt tiene como propósito conmemorar la vida, obra y pensamiento de este insigne venezolano, mediante la publicación de investigaciones en el área de la cultura venezolana. La colección nace como un proyecto destinado a rescatar, editar y difundir los trabajos de investigación en el área de las ciencias sociales. Colección que, con esta obra, ya llega al número siete, que indica la continuidad en un trabajo académico que representa el esfuerzo de la comunidad intelectual de nuestra universidad.

Ideas socialistas y antisocialismo en el siglo XIX venezolano, de Reyber Antonio Parra Contreras, retrata el intenso debate ideológico por parte de “quienes se ubicaron en uno de los dos ángulos desde los cuales se abordó el socialismo en sus diversas vertientes: por un lado, la actitud flexible, abierta y comprometida con los cambios justos en la sociedad, que se manifestó en un grupo de liberales dispuestos a ensayar en democracia algunas ideas socialistas, sin radicalismos ni medidas extremas que perturbasen la gobernabilidad o suscitasen la violencia; y, en el otro extremo, la negación de los cambios y la condena a toda innovación que afectase el orden imperante para aquel momento, donde los propios liberales, pero sobre todo los conservadores, destacaron por su posición rígida y reprobatoria de la totalidad del ideario socialista”.

CONTENIDO

Presentación	11
Introducción	13
CAPÍTULO I: ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LAS IDEAS SOCIALISTAS EN EUROPA Y AMÉRICA LATINA	
1.1. Origen del socialismo.....	17
1.2. La cuestión social en Francia e Inglaterra (1800-1848)	20
1.3. Surgimiento del socialismo utópico en Francia e Inglaterra	26
1.3.1. Robert Owen y el socialismo utópico inglés.....	27
1.3.2. El socialismo utópico francés: Saint-Simon, F.M.C. Fourier y Lamennais	29
1.4. La transición hacia el socialismo científico	35
1.4.1. Louis Blanc	35
1.4.2. Augusto Blanqui	37
1.4.3. Pierre-Joseph Proudhon	39
1.5. Del Manifiesto Comunista a la conformación y división de la I Internacional	42
1.6. La cuestión social y la cuestión política en el marxismo y el anarquismo.....	45
1.7. La experiencia socialista en Rusia.....	50
1.8. La expansión de las ideas socialistas en América Latina	56
1.9. Vertientes filosóficas asociadas a la interpretación del socialismo en el siglo XIX venezolano.....	62
1.9.1. Liberalismo e ilustración.....	62

1.9.2. Utilitarismo: Jeremy Bentham y Stuart Mill.....	64
1.9.3. El asociacionismo	64
1.9.4. Positivismo	67

CAPÍTULO II: LA INTRODUCCIÓN DEL IDEARIO SOCIALISTA EN VENEZUELA

2.1. Origen y expansión de las ideas socialistas en Venezuela.....	69
2.2. Primeros acercamientos al socialismo por parte de intelectuales venezolanos.....	72
2.3. El asociacionismo en Venezuela	75

CAPÍTULO III: VOCES CRÍTICAS Y PARCIALMENTE PARTIDARIAS DEL SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

3.1. Preámbulo	77
3.2. Rafael María Baralt.....	78
3.2.1. Algunos aspectos biográficos y contextuales	78
3.2.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente.	80
3.2.3. Visión del socialismo	83
3.2.4. Consideraciones finales	90
3.3. Salvador González	92
3.3.1. Aspectos biográficos y contextuales	92
3.3.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	93
3.3.3. Visión del socialismo	94
3.3.4. Consideraciones generales	99
3.4. Juan Coronel	100
3.4.1. Aspectos biográficos y contextuales	100
3.4.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	102
3.4.3. Visión del socialismo	102
3.4.4. Consideraciones generales	107
3.5. Jesús María Alas.....	109

3.5.1. Aspectos biográficos y contextuales	109
3.5.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	110
3.5.3. Visión del socialismo	110
3.5.4. Consideraciones generales	115
3.6. Jesús María Portillo.....	117
3.6.1. Aspectos biográficos y contextuales	117
3.6.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	119
3.6.3. Visión del socialismo	120
3.6.4. Consideraciones finales.....	124

CAPÍTULO IV: VOCES CONTRARIAS AL SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

4.1. Preámbulo	127
4.2. Opinión sobre el socialismo en <i>La Prensa</i> de Ciudad Bolívar ..	127
4.2.1. Aspectos contextuales	127
4.2.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	128
4.2.3. Visión del socialismo	128
4.2.4. Consideraciones generales	131
4.3. José Tomás Urdaneta	132
4.3.1. Aspectos biográficos y contextuales.....	132
4.3.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	132
4.3.3. Visión del comunismo.....	133
4.3.4. Consideraciones finales.....	137
4.4. Manuel Dagnino.....	138
4.4.1. Aspectos biográficos y contextuales.....	138
4.4.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente	140
4.4.3. Visión del socialismo	141
4.4.4. Consideraciones generales	150

CAPÍTULO V: IMPLICACIONES IDEOLÓGICAS DEL DEBATE SOCIALISTA EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

5.1. Impronta del liberalismo y el positivismo en la idea de socialismo en Venezuela	153
5.2. El conservadurismo venezolano y su respuesta antisocialista ...	156
5.3. Fuentes premarxistas del pensamiento socialista en Venezuela .	159
Conclusiones	161
Referencias	165

PRESENTACIÓN

La presente obra de Reyber Antonio Parra Contreras, *Ideas socialistas y antisocialismo en el siglo XIX venezolano*, contiene los aspectos esenciales de su trabajo de ascenso en la Universidad del Zulia, con el cual optó a la condición de profesor titular en el año 2016. Desde el punto de vista de la temática tratada, este libro constituye una versión más amplia y acabada de su libro *Origen y desarrollo del debate socialista en Maracaibo (1849-1936)*, publicación que apareció en el 2012.

El propósito del autor, en esta oportunidad, consiste en “analizar las ideas socialistas en Venezuela durante el siglo XIX, para lo cual se identifican los fundamentos ideológicos empleados por diversos intelectuales nacionales y extranjeros establecidos en el país, para generar su visión del socialismo”. Para ello, el trabajo de investigación que sustenta la presente obra, exigió la revisión minuciosa de gran cantidad de fuentes hemerográficas y bibliográficas, donde fue posible identificar lo que se creía acerca del socialismo en el siglo XIX venezolano. De esta manera, Reyber Parra logra un aporte valioso en el ámbito de la historia del pensamiento venezolano, pues su obra viene a llenar un vacío historiográfico ligado a la ausencia de una explicación sólida y sistemática acerca de la interpretación que se hiciera del socialismo en Venezuela, más allá de la diatriba ideológica del siglo XIX entre liberalismo y conservadurismo.

Al respecto, el celo investigativo del autor no se desperdició en reivindicar o condenar el socialismo como doctrina, sino que se hizo fecundo por el hecho de buscar la verdad, presentar los hechos con rigor disciplinario, escudriñar sobre el origen de las ideas y contextualizarlas en el curso de la historia. En consecuencia, prevalece en esta obra un discurso académico, muy por encima de cualquier connotación ideológica.

Nos complace ser parte del esfuerzo editorial que da paso a la difusión de este trabajo, y nos permitimos recomendar su lectura, sobre todo a quienes estén interesados por conocer la historia de las ideas políticas en Venezuela.

Dr. Jorge F. Vidovic

Coordinador Fondo Editorial UNERMB

INTRODUCCIÓN

Las ideas socialistas llegaron a Venezuela procedentes de Europa a mediados del siglo XIX; en este continente comenzaron a ensayarse con anterioridad, en medio de una profunda conflictividad social. La imprenta, algunos inmigrantes europeos y el contacto directo con aquella realidad por parte de intelectuales criollos, hicieron posible que el socialismo fuese tema de discusión en la prensa y en los espacios académicos venezolanos del mencionado siglo.

Ya en el siglo XX, el socialismo repercutió en la orientación político-ideológica de las organizaciones partidistas modernas, e inclusive en el modelo de Estado que fue emergiendo con el proceso de modernización que el país inició en el primer tercio de dicho siglo. En efecto, producto de su imbricación en la institucionalidad democrática nacional, las Constituciones de 1947, 1961 y 1999 adquirieron un matiz social, lo que aunado al rentismo petrolero, daría paso a la conformación de un Estado fuerte e interventor en todos los ámbitos de la vida nacional.

A pesar de su relevante presencia en la historia política de Venezuela, el socialismo no ha sido lo suficientemente estudiado en su inserción en la sociedad venezolana, ni en el plano de la interpretación que del mismo han hecho las generaciones de intelectuales del país. A este respecto, Germán Carrera Damas (1960, 1969) ha indicado que el debate ideológico en la Venezuela del siglo XIX no puede limitarse al binomio liberalismo-conservadurismo, sino que debe considerarse también la vertiente socialista, pues ésta ocupó un espacio en las reflexiones de algunos intelectuales venezolanos de aquel momento.

El proceso de introducción y expansión inicial de las ideas socialistas en Venezuela presenta un vacío de carácter historiográfico y filosófico, que aún no ha sido cubierto pese a los aportes de diversas publicaciones en

las cuales se aborda esta temática (Carrera Damas, 1960; Miliani, 1962; Croes, 1973; Rama, 1977; Godio, 1980 a; Sosa, 1984; Parra, 2012).

Las páginas que conforman este trabajo tienen el propósito de analizar las ideas socialistas en Venezuela durante el siglo XIX, para lo cual se identifican los fundamentos ideológicos asumidos por diversos intelectuales nacionales y extranjeros establecidos en el país, para generar su visión del socialismo. Concretamente, se escudriña en las repercusiones que sobre dicha visión ejercieron el liberalismo continental, el positivismo, el asociacionismo y en menor proporción el utilitarismo. De igual manera, se analiza el antisocialismo, es decir, la posición de rechazo total a las ideas socialistas por parte de representantes de sectores conservadores de la vida nacional.

Las fuentes empleadas en este estudio la conforman publicaciones hemerográficas y bibliográficas, cuya autoría corresponde a intelectuales de Caracas, Maracaibo y Ciudad Bolívar. Se trata de: Rafael María Baralt, Salvador González, Juan Coronel, Jesús María Alas, Jesús María Portillo, José Tomás Urdaneta, Manuel Dagnino y el autor -cuyo nombre desconocemos- de un artículo del periódico *La Prensa* de Ciudad Bolívar. A su vez, se toma en cuenta la opinión de Fermín Toro y Cecilio Acosta en torno a la cuestión social y las condiciones sociales de Venezuela en el siglo XIX.

Al respecto, el análisis del pensamiento socialista o antisocialista –según el caso- de cada uno de estos personajes, ha sido encausado a partir de la contextualización histórica del mismo, para establecer su relación con la historia de Venezuela y del mundo occidental. Esto permitió reconstruir el nexo entre el pensamiento de los intelectuales mencionados y el curso del debate de ideas en Europa, así como la compleja realidad política y social que el continente europeo experimentó entre los siglos XVIII y XIX, lo que fue recurrentemente considerado por parte de quienes opinaron sobre el socialismo en el siglo XIX venezolano. De igual forma se constató que no faltaron las referencias al cuadro socioeconómico nacional y a las corrientes políticas e ideológicas que para entonces tenían presencia en el país.

En lo que concierne a su fundamentación metodológica, este trabajo se orientó mediante las operaciones de análisis y síntesis propias del método histórico, para abordar un aspecto de la historia de las doctrinas

políticas en Venezuela. De igual manera, se consideró pertinente asumir la reflexión de la Escuela de Annales, acerca de la necesidad que se le presenta a la Historia de enriquecer su método por medio del diálogo interdisciplinario. Por esta razón, se incorporó el análisis del discurso en la interpretación de los textos que sirven de fuentes a este estudio, sin abarcarlo en su totalidad, pues sólo se emplearon dos elementos del llamado Enfoque semántico-pragmático¹, a saber: Esquema Básico Incluyente² y estrategias discursivas³.

En términos generales, los cinco capítulos que se desarrollan a continuación contienen una estructura temática secuencial, a saber: en los capítulos I y II se reconstruyen las etapas por las que atravesó el socialismo en Europa y su expansión a América Latina, así como su introducción en Venezuela; los siguientes dos capítulos contienen las interpretaciones de diversos personajes del siglo XIX venezolano acerca del pensamiento y la experiencia socialista europea: por un lado quienes asumieron una posición crítica pero próxima al socialismo, y de otro quienes lo rechazaron por completo; el último capítulo se centra en identificar las fuentes ideológicas desde las cuales estos personajes interpretaron el socialismo, y al mismo tiempo ofrece una explicación sobre el debate de ideas que ellos protagonizaran.

-
- 1 El enfoque semántico-pragmático para el análisis del discurso constituye en la presente investigación una técnica de naturaleza cualitativa que viene a facilitar el desarrollo de las operaciones analíticas del método histórico en su fase explicativa/compreensiva. Dicho enfoque ha sido concebido como: "(...) un instrumento basado en una teoría y una metodología que permite acercarse al estudio de diferentes tipos de discursos, tomando muy en cuenta las formas lingüísticas. Es semántico porque intenta explicar cómo el significado de las lenguas se transforma en significaciones contextualizadas en el discurso y es pragmático porque le interesa una visión del discurso desde fuera, en el contexto, en la situación, es decir en un evento de comunicación, donde se entablan unas relaciones (SABER y QUERER) entre los interlocutores que son las que determinan (...) el contenido y las formas de los mensajes" (Molero, 2003: 6-7).
 - 2 Según Molero (2002: 97) es una "fórmula capaz de recoger los núcleos sémicos más importantes de un mensaje". Consiste en identificar la idea que englobe el significado de un texto; se trata de reunir todos los temas de un texto en una idea global o general. El EBI está presente en un nivel conceptual.
 - 3 Son recursos lingüísticos y discursivos que emplea el emisor para que su mensaje logre algún propósito o fin específico.

CAPÍTULO I: ORIGEN Y EVOLUCIÓN DE LAS IDEAS SOCIALISTAS EN EUROPA Y AMÉRICA LATINA

1.1. ORIGEN DEL SOCIALISMO

La doctrina política, social y económica del socialismo es, esencialmente, producto del siglo XIX. El socialismo nace en respuesta a la miseria desencadenada por el sistema de producción de las fábricas en Europa, específicamente en Francia e Inglaterra. En el primer tercio del siglo XIX, intelectuales de estos dos países comenzarían a echar las bases de esta doctrina, movidos por el ideal de mejorar las condiciones de vida de los obreros y demás excluidos de la Europa industrializada.

Posiblemente haya sido Pierre Leroux, discípulo de Saint-Simon, quien por primera vez utilizara el neologismo “socialismo”, entre 1831 y 1832. El mismo Leroux afirmó haber sido “el primero que se ha servido de la palabra socialismo. Se trataba de un neologismo (...) necesario para oponerlo al individualismo” (citado por Bravo, 1998: 127). Posteriormente, en 1836, el vocablo se introdujo en Inglaterra, por lo que muy probablemente entre 1830 y 1840 el término apareció casi simultáneamente en tierras británicas y galas. También surgieron otros neologismos que hacían referencia al socialismo, entre éstos: “sociantismo,” según Fourier; y “doctrina sociocrática,” para Plotino C. Rhodakanaty.

En esta primera etapa el término “socialismo” se caracterizó por presentar un sentido vago. Su carácter vago o confuso tenía mucho que ver con la prolífera variedad de interpretaciones y experiencias que surgieron en torno a la cuestión social, desde la época de la Revolución francesa hasta bien entrado el siglo XIX. En este sentido, el socialismo se inició “multiplicado en innumerables tendencias” (Zambrano, 1987: 38).

La nutrida variedad de concepciones socialistas creó confusiones incluso en la denominación de la doctrina, pues hasta la primera mitad del siglo XIX se presentaban alternativamente al socialismo y al comunismo sin una definición concreta. Marx y Engels (1848) inician su *Manifiesto comunista* asociando el comunismo a un “fantasma” que recorre Europa, aludiendo de esta manera a las dudas, temores y creencias apocalípticas que suscitaba el comunismo y todas las doctrinas socialistas en diversos sectores europeos de la época.

En la década de 1840 el concepto de “socialismo” hacía referencia a distintas corrientes o ideologías más o menos radicales, que perseguían la renovación pacífica de la sociedad mediante una serie de reformas. La Liga de los Justos y posterior Liga de los Comunistas, en febrero de 1847 señaló que el socialismo:

“(…) estudia, como ya su propio nombre lo indica, la organización de la sociedad, las relaciones de unos hombres con otros; pero no erige ningún sistema nuevo, sino que se aplica predominantemente a poner parches en el viejo edificio, a taponar y a ocultar a la vista las grietas abiertas por el tiempo, y a lo sumo, a levantar, como hacen los fourieristas, un nuevo piso sobre los viejos y carcomidos cimientos llamados capital” (citado por Zambrano, 1987: 38).

En consecuencia, el conjunto de vertientes ideológicas que en las primeras décadas del siglo XIX abrieron paso a la conformación de la doctrina socialista, apostaron a la búsqueda de cambios sociales mediante la concreción de reformas dentro del sistema capitalista, sin perseguir la conformación de un nuevo orden o sistema. Dichas reformas o cambios, y los respectivos procedimientos para su consecución, eran específicos de cada corriente socialista, las cuales aportaron una variedad de propuestas e interpretaciones en torno a la cuestión social. Marx y Engels (1848), basándose en la inexistencia de posiciones radicales en las primeras corrientes socialistas, las calificarían de “reformistas”.

Blanqui (1852: 159), a pesar de las diferencias entre los autores de las teorías sociales, encontró múltiples coincidencias en las posiciones de éstos:

“(…) ¿Quiénes son los jefes de escuela? Los autores, o al menos, los defensores principales de las diversas teorías sociales que se propo-

nen reconstruir el mundo sobre la base de la justicia y de la igualdad. El socialismo es la creencia en el orden nuevo que debe salir del crisol de estas doctrinas. Sin duda que sobre muchos puntos difieren, pero persiguen el mismo objetivo, tienen las mismas aspiraciones; están de acuerdo sobre las cuestiones esenciales y de sus esfuerzos han surgido ya una resultante que, sin estar todavía bien definida, se ha apoderado, sin embargo, del espíritu de las masas que han hecho de ella su fe, su esperanza, su estandarte”.

El principal incentivo para la aparición de más de una vertiente socialista tenía mucho que ver con las desigualdades sociales y las injustas condiciones de trabajo que presentaron los centros industrializados de Europa desde el siglo XVIII. El liberalismo, después de haber impulsado la tesis de que el progreso dependía de la expansión industrial, no pudo impedir que el orden que había creado entrara en contradicciones, al punto de abrirles paso a corrientes ideológicas alternativas que cuestionaban la supremacía del interés individual.

Las contradicciones internas del sistema capitalista, evidenciadas en la profunda crisis social de la primera mitad del siglo XIX, fueron determinantes en la aparición de los planteamientos socialistas y del movimiento obrero. Ciertamente, el socialismo no hubiera podido ser posible sin la industrialización y el proletariado que de ésta surgió.

El socialismo, en su origen, está conectado directamente con la Revolución industrial y las consecuencias económicas y sociales que se introducen en Europa con la etapa inicial de la llamada era industrial. También, desde el punto de vista ideológico, el socialismo partió de la filosofía social del siglo XVIII. De Rousseau y de algunos jacobinos y demócratas extremistas, retomó el principio de la subordinación del bien privado al bien público, tesis que sería sustancialmente elaborada por Babeuf (1760-1797) en su programa de 1796 (Rudé, 1972). De la Ilustración reivindica la igualdad general, que también fue defendida por Babeuf con la llamada “conspiración de los iguales”.

Las bases doctrinarias del socialismo se estructurarían en la primera mitad del siglo XIX. Los artífices de esta obra fueron los franceses Saint-Simon, Fourier, Lamennais, Cabet y Leroux; así como los ingleses Owen y

Godwin, quienes en conjunto formaron parte del denominado socialismo utópico; a partir de esta experiencia inicial se avanzó hacia nuevos planteamientos doctrinales, elaborados por los franceses Blanc, Proudhon, Blanqui y el alemán Weitling, los cuales iniciarían la transición hacia el socialismo científico. De esta manera, hasta 1870 las principales corrientes ideológicas socialistas fueron el utopismo y el anarquismo proudhoniano (esta última sería una corriente de gran importancia dentro del socialismo de transición). En el decenio de los cuarenta emerge el marxismo, doctrina que a partir de 1870 disputaría con el anarquismo bakuninista el control de la Asociación Internacional de Trabajadores, siendo ambas las principales vertientes del socialismo hasta las primeras décadas del siglo XX.

1.2. LA CUESTIÓN SOCIAL EN FRANCIA E INGLATERRA (1800-1848)

Las diversas corrientes interpretativas del socialismo decimonónico surgieron como consecuencia de un proceso histórico cuyo epicentro fue Europa; dicho proceso se caracterizó por presentar una intensa conflictividad social, ocasionada por la pobreza a la que fueron sometidas las clases trabajadoras, unido a la pugna por el control gubernamental que habían protagonizado la nobleza, la burguesía y las clases desposeídas.

En Inglaterra los obreros entablaron luchas sociales y políticas de envergadura. Luego de 1816 se produjo una gran desocupación obrera con la consiguiente miseria que acarrearía acciones de protesta, como las de 1817, en el Derbyshire, donde se presentaron huelgas en demanda de mejoras salariales. La situación conflictiva hizo que el parlamento decidiera suspender durante un año el habeas corpus, la ley anglosajona que garantizaba la libertad individual y protegía a los ciudadanos de arrestos improcedentes.

Las precarias condiciones económicas, laborales y sociales creadas tras la introducción de maquinaria moderna en la producción de textiles, llevó a la ruina de telares tradicionales, lo que desató, entre 1800 y 1830, una serie de tumultos y protestas impulsadas por el ludismo, movimiento que alcanzó su cenit entre 1811 y 1816.

En 1819 la economía británica experimentó una relativa expansión en el ámbito de las exportaciones, pero en 1825 se produce una nueva depre-

sión que se mantuvo por tres años, llevando a la bancarrota a más de 2.200 compañías (Rodríguez Casado, 1981).

En el decenio de 1830, el 25 o 30% de la fuerza de trabajo en las fábricas de algodón de Inglaterra era aportada por hombres de más de 18 años de edad; el resto, 70% aproximadamente, provenía de mujeres y niños (Cruells, S.F.). La jornada laboral en las fábricas era excesiva (no menos de 14 horas) y los sueldos percibidos por los obreros difícilmente alcanzaban para el sustento de éstos. Simultáneamente, las condiciones de seguridad y salubridad en las fábricas eran deplorables, lo que daba pie a la propagación de grandes epidemias de tifus y cólera.

Esta situación no sólo se presentó en Inglaterra, también se experimentó en Francia y en menor intensidad en Alemania; en otras latitudes, como por ejemplo España, la situación no fue explosiva dado que no habían desarrollado un sistema industrial, y sus economías dependían fundamentalmente de la agricultura. Rafael María Baralt (1849b: 490) refiriéndose a la situación española en relación con las naciones industrializadas de Europa, afirmó:

“(...) en cuál de nuestras poblaciones, la más rica o la más pobre (...) se ven los horrores que en una cualquiera de las ciudades o villas dedicadas a la labor de las manufacturas en esas prepotentes, envidiadas y orgullosas naciones de Europa (...).

(...) De nuestros menestrales y artesanos no puede decirse que viven sucia y torpemente hacinados como pjaras de animales inmundos en las cuevas y sótanos de las ciudades (...) ni que sus mujeres y sus hijos pierden la vida del alma y del cuerpo en flor a poder de la fatiga excesiva y de la corrupción (...).”

En Rusia, hasta mediados del siglo XIX, la clase obrera industrial no excedía del 2 o 3% de la población productiva (Rudé, 1972). Si bien el campesinado fue, hasta mediados del siglo XIX, el grupo social predominante en Europa, países como Inglaterra y Francia experimentaron la conformación de un poderoso movimiento obrero, que intentaría poner en práctica los planteamientos del socialismo clásico.

La clase obrera o proletaria se desarrolló de manera más lenta en la Europa continental en relación con Inglaterra. En los años anteriores a 1848

sólo era importante en algunos lugares, como París, donde políticamente actuaba influenciada por la izquierda del movimiento republicano. A diferencia de la Europa continental, para 1840 estaban firmemente asentados en Inglaterra los cimientos de la industria, lo que repercutió en la conformación temprana de una clase trabajadora, que en el resto de Europa no aparecería con fuerza hasta la revolución de 1848 (Mackenzie, 1973).

El primer movimiento revolucionario independiente que ha conocido la historia de la clase obrera, se hizo presente en Inglaterra con el cartismo (Rama, 1976b). Se trató de una rebelión contra el maquinismo y la miseria que de éste se desprendía; su principal promotor fue William Lovett, antiguo discípulo de Roberto Owen, y otros owenistas disidentes, quienes presentaron la “Carta del pueblo” de 08 de mayo de 1838, donde formularon una serie de reivindicaciones políticas, las cuales consideraron importantes para alcanzar la justa distribución de la riqueza. A partir de 1843 este movimiento entra en decadencia, no sin antes aportarle al proletariado inglés un amplio sistema de cooperativas y robustos sindicatos, cuyas experiencias iniciales, en el caso de los sindicatos, se remontan al año 1829 (Pla, 1973).

Entre tanto, las guerras revolucionarias y napoleónicas ensangrentaban a Francia -y a Europa en general- entre 1789 y 1815. Después de 1815, una vez que la nobleza de mentalidad feudal se había entronizado nuevamente en Francia, las masas trabajadoras vivieron en un estado de represión similar al que experimentaron antes de la revolución de 1789. Prueba de ello se evidencia en la aplicación de medidas gubernamentales como el cobro de derechos arancelarios sobre el trigo, que comenzó a aplicarse en 1819, lo que elevó los precios del pan, haciendo más difícil la situación de explotación en la que se encontraban las clases desposeídas.

En la Francia imperial la absorción de gran cantidad de hombres por parte del ejército provocó una escasez de mano de obra que hizo aumentar moderadamente los salarios. La necesidad que se les presentó a los industriales franceses de obtener una mano de obra a la vez numerosa, barata y dócil fue generando tensiones sociales, las cuales partían de medidas gubernamentales arbitrarias, entre ellas la ley francesa del 22 de germinal del año XI, donde se privaba al obrero de su libertad de circulación y, por lo

tanto, de su libertad para abandonar un empleo y escoger otro. Medidas como estas demostraban que los radicales de la izquierda liberal sólo miraban a los trabajadores como elementos útiles en la defensa de sus ideales e intereses proburgueses (Rodríguez Casado, 1981), situación que se mantendría en las revoluciones de 1830 y 1848.

La revolución de 1830 hizo posible que la burguesía desplazara a la nobleza en la conducción de ese país. El conflicto se dio a raíz de las ordenanzas dictadas por Carlos X el 25 de julio de 1830, en las cuales suspendía la libertad de prensa, impuso la censura previa, introdujo cambios en el sistema electoral y disolvió las Cámaras legislativas. La reacción de la oposición no se hizo esperar, por lo que la burguesía, en unión con los bonapartistas, el campesinado y la clase trabajadora de las ciudades, impulsaron los hechos violentos de “las tres gloriosas”, es decir, las jornadas del 27, 28 y 29 de julio que condujeron al ascenso de un nuevo monarca, Luís Felipe, quien se subordinaría a los intereses de la burguesía.

Las clases trabajadoras, si bien contribuyeron al éxito de la revuelta, fueron rápidamente excluidas por la burguesía de sus legítimas aspiraciones de mejorar las precarias condiciones de vida en las que se encontraban. Al igual que en 1789, el pueblo había conquistado las calles, pero la burguesía se quedaba con el poder (Naudon, 1987). De acuerdo con Louis Blanc (1840: 143) “1830 forma parte de una cadena de la cual 1789 fue el primer eslabón. 1789 había comenzado el dominio de la burguesía; 1830 lo ha continuado”.

La indignación de las clases trabajadoras ante el engaño se expresó en los sucesos violentos de Lyon (1831), cuando los tejedores de los talleres de seda tomaron la ciudad; también hubo levantamientos de obreros en París (1832) y Saint-Etienne (1834).

Posteriormente, en 1839 surgió una sublevación encabezada por Augusto Blanqui, quien al frente de un ejército de 600 hombres se apoderó del Hotel de Ville y de la prefectura de policía de París. Sin mayor respaldo a nivel de las masas obreras, los insurgentes fueron dominados con facilidad por las fuerzas leales del gobierno.

En el decenio de los treinta la industria en Francia mantiene un ritmo de crecimiento, pero aún las tres cuartas partes de la población total se dedi-

can a la agricultura (Cruells, S.F.). El campesinado, hasta mediados del siglo XIX, constituyó el grupo predominante en toda Europa, caracterizándose por su apoyo a los gobiernos conservadores (Mackenzie, 1973), a diferencia de la clase trabajadora fabril que mantuvo posiciones combativas y de resistencia hacia dichos gobiernos. Se estima que entre 1830 y 1847 el número de obreros industriales en Francia rondaba el millón y medio, lo que representaba el 25% del total de la población urbana de ese país (Rama, 1976b).

La crisis social y económica que Francia venía arrastrando desde finales del siglo XVIII provocó tensiones que estallaron en 1848, expandiéndose por todo el continente europeo. Poco tiempo antes, en 1845, surgió una crisis agrícola que se inició en Irlanda y se extendió al resto de Europa, produciendo la hambruna de los años 1846 y 1847, que sólo en las islas británicas cobró la vida de más de un millón de personas (Naudon, 1987). Sin embargo, los hechos de 1848 fueron, en su origen e ímpetu, obra de las ciudades, donde el deterioro del nivel de vida de la población fue abrumante.

Francia fue el centro neurálgico de las llamadas revoluciones europeas de 1848. La experiencia de la revolución de 1830, el fracaso de los levantamientos de 1831, 1834 y 1839, la organización de sociedades obreras clandestinas y la permanencia de las desigualdades económicas y sociales que oprimían a las clases trabajadoras y desposeídas, fueron las condiciones que abrieron paso a una nueva revolución.

En febrero de 1848 los grupos burgueses republicanos y los grupos obreros socialistas provocaron la caída de la monarquía de Luís Felipe. Las jornadas de protestas se iniciaron para rechazar la prohibición que hiciera el gobierno a los factores de oposición de reunirse en un banquete de carácter político convocado por éstos para el 22 de febrero; esto sirvió de pretexto para que burgueses liberales y obreros socialistas agitaran a las masas con el fin de lograr la salida del rey y propiciar la conformación de un gobierno provisional. El día 23 una muchedumbre tomó el Hotel de la Ville y el palacio de las Tullerías, obligando a abdicar a Luís Felipe.

En el referido gobierno provisional se le dio cabida a Luís Blanc y Alejandro Albert, representantes del sector de los obreros socialistas. De esta manera se estableció una efímera relación de entendimiento entre las

fuerzas populares y las fuerzas burguesas de orientación liberal, las cuales proclamarían la conformación de una nueva República. Sin embargo, la relación de entendimiento entre estas fuerzas no duró mucho tiempo. El gobierno provisional, movido por presiones ejercidas desde el bando de los socialistas, aceptó la creación de talleres cooperativos nacionales, donde los trabajadores pudieran reivindicar sus derechos laborales. No obstante, la iniciativa desde su nacimiento fue obstaculizada por sectores conservadores de la burguesía.

En mayo de 1848 se eligió una Asamblea Nacional Constituyente, donde los sectores de la burguesía lograron ser mayoría. A raíz de esta circunstancia, iniciativas impulsadas por los socialistas, como los talleres nacionales, fueron desconocidas.

El 24 de junio de 1848 el gobierno decretó el estado de sitio en París. Se designó al general Cavaignac como virtual dictador y éste lanzó una arremetida armada contra las fuerzas populares. La clase obrera, sin una clara dirección, libró una intensa lucha, hasta que el día 26 de junio fue derrotado el último bastión de la insurrección obrera: el barrio Saint-Antoine. Se estima que el número de caídos ascendió a no menos de cien mil (Pla, 1973).

Tiempo después la Segunda República se desmoronó y a principios de 1851 Luís Napoleón Bonaparte se proclamaba emperador. El fracaso de la revolución se debió, según Federico Engels, al hecho de que si bien los obreros de París

“(...) tenían ya conciencia del irreductible antagonismo que existe entre su propia clase y la burguesía, ni el progreso económico del país ni el desarrollo intelectual de las masas obreras francesas habían alcanzado aún el nivel que hubiese permitido llevar a cabo una reconstrucción social. He aquí por qué los frutos de la revolución fueron, al fin y a la postre, a parar a manos de la clase capitalista” (Engels, febrero 01, 1893: 40).

La revolución de 1848 significó para la clase obrera un desengaño político similar al que experimentó en 1830. La burguesía hizo suya, una vez más, la victoria y supo crear su propia libertad y su propia seguridad en contra de las masas proletarias. Éstas, como bien lo apuntara Lenin (citado por Pla,

1973: 32) no lograron “atraerse a la pequeña burguesía y la traición de los pequeños burgueses provocó la derrota de la revolución”. Blanqui (1851: 166) afirmaría que la revolución de 1848 se estrelló contra “la deplorable popularidad de los burgueses disfrazados de tribunos del pueblo”.

Sin embargo, el movimiento revolucionario de 1848 representó el nacimiento de un “cuarto Estado” de naturaleza obrera, distinto al tercer Estado burgués (Naudon, 1987), que si bien devino en un fracaso, constituyó una experiencia donde los trabajadores demostraron ser una fuerza política independiente e influyente. A su vez, esos trabajadores, aunque no se sublevaron en nombre del socialismo, comenzaron a acercarse al liderazgo socialista con la esperanza de transitar caminos que les llevaran a salir de la oprobiosa miseria en la que se encontraban sumidos.

1.3. SURGIMIENTO DEL SOCIALISMO UTÓPICO EN FRANCIA E INGLATERRA

El socialismo utópico surge junto con la revolución industrial y en respuesta a la miseria que la industrialización ocasionó en Europa, específicamente en Francia e Inglaterra.

Con anterioridad, la cuestión social, es decir, la relación del individuo con la sociedad y las consecuencias de dicha relación, había tocado la sensibilidad de muchos intelectuales en distintas épocas: desde Tomás Moro (1478-1535) con su célebre *Utopía*, pasando por T. Campanella (1568-1639) y su obra la *Ciudad del sol*, hasta Morelly en el siglo XVIII con el *Código de la naturaleza*.

El socialismo utópico, en las primeras décadas del siglo XIX, presentó dos grandes vertientes desde el punto de vista espacial e histórico:

“(…) la anglosajona, que nace en gran parte como oposición a las condiciones sociales, creadas por la Revolución industrial inglesa y como crítica al insólito tratamiento científico del problema que dan Ricardo y los economistas de su escuela; y la continental, que surge más bien frente al orden burgués triunfante en la Revolución francesa, sin que ello quiera decir que no influyera poderosamente en su desarrollo la censura a las formas sociales creadas por el industrialismo europeo” (Rodríguez Casado, 1981: 385).

Con el despunte del siglo XIX, tanto en Francia como en Inglaterra, el socialismo utópico se desarrolló a partir de la prédica cuestionadora

y romántica de Robert Owen (1771-1858), Saint-Simon (1760-1825), F.M.C. Fourier (1772-1837) y F.R. Lamennais (1782-1854). A todos ellos les interesó en primer término la conciliación de los intereses individuales y colectivos, sin plantearse un escenario de lucha de clases ni la emancipación de una clase en particular, sino la humanidad en general. Sus ideas se fundamentaron en la Filosofía social del siglo XVIII, lo que les movería a cuestionar su mundo burgués desde principios como la justicia y la igualdad. El mote de “utópicos” les vino de la visión optimista que éstos tenían de la sociedad futura y de los medios pacíficos por los cuales creían posible la construcción de una sociedad perfecta.

1.3.1. Robert Owen y el socialismo utópico inglés

Owen⁴ es considerado el principal representante del socialismo utópico inglés, donde también figuran los nombres de William Godwin (1756-1836), C. Hall (1745-1825), Thomas Paine (1737-1809), W. Thompson (1785-1833) y el poeta Shelley.

En la doctrina oweniana pueden identificarse dos nociones que representaron una fase importante en el desarrollo del socialismo utópico (Touchard, 1996): a) la idea de que la sociedad puede ser reformada a partir de una comunidad ejemplar, planteamiento similar al expuesto por Fourier en Francia; b) la creencia en una reforma social independiente de la acción política junto con la toma del poder por parte de las clases desposeídas.

Owen apostó por la introducción de reformas sociales a partir de experiencias fragmentarias de tipo socio-cooperativas, como comunidades de obreros y cooperativas. Entre 1800 y 1829 aplicó medidas a fin de mejorar las condiciones de vida de los obreros de la gran fábrica de algodón en New Lanark, Escocia y Nueva Armonía en Indiana-Estados Unidos. En el primer caso se trataba de una fábrica donde trabajaban 1500 adultos y 500 jóvenes y niños. Allí modificó la rutina laboral de explotación al prohibir el trabajo a menores de diez años y fundar escuelas para éstos; redujo la jornada de trabajo a diez horas e impulsó la construcción de viviendas para los obreros. Sus experiencias le demostraron que ninguna de las me-

4 Robert Owen (1771-1858). Socialista nacido en Gales-Gran Bretaña. Autor de: *Nuevas miras sobre la sociedad o Ensayo sobre la formación del espíritu humano* (1813); *Sistema social* (1821); *El libro de la nueva moral mundial* (1836).

didadas adoptadas disminuía el rendimiento de las fábricas. Aún así, Owen no encontró respaldo en el conjunto de fabricantes.

En los capitalistas había puesto parte de sus esperanzas, pues creía que la cooperación sincera y cordial de las clases privilegiadas contribuiría a la conformación de un “sistema de felicidad” del cual se beneficiarían todas las clases sociales, sin necesidad de una “revolución civil”, ni derramamiento de sangre (Owen, 1813).

Frente al planteamiento liberal de que el interés individual es primordial para el funcionamiento de la sociedad, Owen sostuvo que los principios de la unión y mutua cooperación son vitales para atender la cuestión social. Estos principios se resumen en un principio básico al cual atribuyó su lucha: “El principio es: la felicidad de uno mismo claramente entendida y practicada uniformemente sólo puede alcanzarse mediante una conducta que promueva la felicidad de la comunidad” (Owen, 1813: 110).

La propiedad privada la entendió como un mal que debía suprimirse mediante el establecimiento de la propiedad colectiva o social, a fin de evitar que las relaciones de propiedad individual separasen a los hombres (Kniazeba, 1968).

Junto con el reconocimiento de la propiedad colectiva, Owen se mostró partidario de la distribución equitativa de los bienes y de la aceptación del trabajo como medida de valor. Rechazó el maquinismo y reivindicó el trabajo manual, “fuente de toda riqueza y de la prosperidad nacional” (Owen, 1820: 119). En la práctica, suprimió el uso de la moneda como medio de cambio en las cooperativas, e instituyó en 1832 los “billetes-trabajo”, en los cuales se indicaba la cantidad de horas trabajo desempeñadas por su portador. De esta manera, intentó hacer desaparecer toda especulación abusiva del capital.

La solución colectivista llevaría a los propios gobiernos a modificar las estructuras económicas (Rodríguez Casado, 1981). Un buen gobierno, según Owen, sería aquel que garantizara: la igualdad en la educación de todos los hombres, la promoción de la unión entre éstos, la realización de elecciones para el nombramiento de gobernantes; debía asegurar, a su vez, la superabundancia de riquezas y que todos pudiesen tener acceso a éstas (Owen, 1836).

1.3.2. El socialismo utópico francés: Saint-Simon, F.M.C. Fourier y Lamennais

Saint-Simon⁵ fue el precursor de las ideas socialistas en la Europa continental. En torno a este personaje se constituyó una escuela del pensamiento social que si bien no puede catalogarse de “socialista” en su totalidad, casi todas las ideas socialistas ulteriores, según F. Engels, se encuentran en las obras de Saint-Simon (citado por Rama, 1976b).

Una razón por la que diversos autores no le consideran un auténtico socialista se encuentra en su negación de la igualdad entre los hombres, pues creyó que debía existir una jerarquización en función de la productividad de los individuos. Así, los más activos o productivos serían quienes tienen derecho a dirigir el proceso de producción y los órganos de gobierno. Pero tal aspiración resulta difícil de lograr: la humanidad se encuentra sumergida en la inmoralidad, ya que la función de mando la ejercen individuos improductivos, mientras que “los sabios, los artistas y los artesanos, que son los únicos hombres cuyos trabajos tienen utilidad positiva para la sociedad (...) están subordinados a los príncipes y demás gobernantes, quienes no son sino rutinarios más o menos incapaces” (Saint-Simon, 1819: 31).

A pesar de este panorama propio de la historia: “Los industriales⁶ están dotados de todos los medios necesarios; están dotados de medios irresistibles para realizar el tránsito hacia la organización social que debe hacerlos pasar de la clase de los gobernados a la de los gobernantes” (Saint-Simon, 1823: 48).

En sintonía con los “utópicos”, Saint-Simon concibió este paso de una dirigencia a otra de forma pacífica, sin el empleo de medios violentos:

“(...) los medios pacíficos, es decir, los medios de discusión, de demostración y de persuasión serán los únicos que los industriales emplearán o apoyarán para sacar la alta dirección de la riqueza pública

5 Claude- Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). Autor de: *Cartas de Ginebra* (1803); *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807); *Nueva enciclopedia* (1810); *Reorganización de la sociedad europea* (1814); *La industria* (1816); *El organizador* (1819); *El sistema industrial* (1821); *Catecismo de los industriales* (1824); *Nuevo cristianismo* (1825).

6 Industrial es, en el pensamiento de Saint-Simon (1823: 42), todo “hombre que trabaja para producir, o para poner al alcance de los diferentes miembros de la sociedad, uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus apetitos físicos”.

de manos de los nobles, los militares, los legistas, los rentistas y los funcionarios públicos, y hacerla pasar a las de los más importantes de ellos” (Saint-Simon, 1823: 47-48).

De esta manera, en las reflexiones de Saint-Simon se encuentra el antecedente inmediato del concepto de lucha de clases desarrollado por Blanqui y el marxismo. En sus escritos visualiza la existencia de dos bloques sociales o grupos: uno de carácter productivo y otro que se caracteriza por ser improductivo. El primero estaría conformado por industriales o trabajadores; el segundo por la nobleza y una fracción burguesa improductiva.

“(…) la especie humana ha estado dividida hasta el presente en dos fracciones desiguales, la más pequeña de las cuales ha empleado constantemente todas sus fuerzas, y a veces incluso una porción de las de la mayor, para dominar a ésta; mientras que la última ha consumido una parte considerable de las suyas para rechazar la dominación” (Saint-Simon, 1819: 36).

La sociedad, entonces, está dividida en dos clases: la de los trabajadores y la de los ociosos. A quienes producen, encabezados por los científicos, les corresponde formar un gobierno de equilibrio, donde la política terminaría siendo absorbida por la economía, a fin de que el Estado desaparezca como “gobierno de los hombres” y se transforme en “administración de las cosas” (Godio, 1980b).

Otras ideas desarrolladas por el marxismo tienen su origen en el pensamiento de Saint-Simon, como por ejemplo: “(…) el concepto de que las relaciones de propiedad son las que determinan el orden social; (...) la seguridad de que los cambios económicos –para Marx, causa; para Saint-Simon, efecto de los descubrimientos científicos- son el motivo de la transformación histórica” (Rodríguez Casado, 1981: 408).

Desde el punto de vista económico, Saint-Simon asume una posición crítica de cara a la economía liberal y abre camino a la crítica marxista, no sólo por cuestionar los males sociales del liberalismo, sino por reivindicar la importancia de la infraestructura económica en el funcionamiento de la sociedad (Touchard, 1996).

En cuanto a la propiedad privada, consideró que ésta debía conservarse siempre que fuese productiva y se desarrollase en pro de la comunidad. La propiedad, en este sentido, exige responsabilidad social (Mackenzie, 1973), por lo que aceptó el derecho que tienen los Estados de intervenir la propiedad en beneficio de la utilidad pública.

Su preocupación en materia económica no es la propiedad en sí misma sino la producción. En este sentido, sostendrá que:

“La producción de las cosas útiles constituye el único fin razonable y positivo que las sociedades políticas pueden proponerse, de donde resulta que el principio *respeto a la producción y a los productores* es infinitamente más fecundo que el de *respeto a la propiedad y a los propietarios*” (Saint-Simon, 1816: 49).

Un sector de los saintsimonianos serían los primeros en afirmar que la causa de la explotación económica se encuentra en la propiedad privada. Otros verían en la propiedad privada una función social, sin reconocer el derecho a la herencia.

Entre los discípulos de Saint-Simon, quienes sobresalieron en la tarea de sistematizar sus enseñanzas sociales fueron: Saint-Amand Bazard (1791-1832), Barthélemy Prosper Enfantin (1794-1864), Pierre Leroux (1797-1871) y P.J.B. Buchez (1776-1865).

A diferencia de algunos saintsimonianos, F.M.C. Fourier⁷ no se opuso a la propiedad privada ni a la herencia; más bien fue partidario de generalizar la propiedad de modo que pudiera ser alcanzada por los asalariados (Rama, 1976b). Sin embargo, consideró que todo individuo entra en conflicto con los intereses comunitarios cuando trata de buscar la riqueza personal y no la que surge por medios cooperativos. De ahí que propusiera, en sintonía con los planteamientos comunistas de Babeuf, una vida de no acumulación privada.

Por eso, a fin de resolver las contradicciones generadas por la civilización burguesa, donde el espíritu de competencia capitalista deshumanizaba y propiciaba injusticias, propuso la conformación de un nuevo orden al que denominó “sociantismo” o “estado societario”. Dicho orden era la

7 Francisco María Carlos Fourier (1772-1837). Socialista francés. Autor de: *Teoría de los cuatro movimientos* (1808); *Tratado de la organización doméstico-agrícola* (1822); *Nuevo mundo industrial* (1829); *La falsa industria* (1835).

antítesis del estado fraccionado o familiar y tenía como fin repartir a cada uno los beneficios según la interrelación de tres aspectos: capital, trabajo y talento (Fourier, 1822).

El socialismo debía materializarse mediante la conformación de comunas o “falansterios”: comunidades de vida y trabajo, organizados en falanges, en las cuales se abarcaba la producción, la educación, la vida cultural y familiar. Un aspecto polémico de esta propuesta tenía que ver con el núcleo familiar, pues Fourier era partidario de su desintegración a fin de favorecer el funcionamiento de las comunidades o sectas. Sobre el particular afirmó:

“(...) en el hogar los niños no hacen otra cosa que berrear, romper, disputar y huir de todo trabajo y que estos mismos niños cuando vivan en las sectas progresivas o series de grupos, sólo se ocuparán de ser activos, rivalizando entre sí sin necesidad de estímulo, instruyéndose por su propio gusto sobre los cultivos, las fábricas, las ciencias y las artes, produciendo y beneficiándose al tiempo que se divierten, cuando los padres vean este nuevo orden, encontrarán adorables a los niños dentro de las sectas y detestables en los hogares incoherentes” (Fourier, 1808: 81).

Otro planteamiento polémico de Fourier era que la organización social no debía reprimir las pasiones, ni la inevitable tendencia del hombre al placer, sino que más bien había que utilizar esta faceta de la vida con el propósito de maximizar el rendimiento del trabajo productivo.

La asociación en los falansterios debía ser asumida entre 1.500 a 1.600 societarios “gradualmente desiguales en fortuna, edad y carácter, así como en conocimientos teóricos y prácticos” (Fourier, 1822: 94). Todos ellos tenían la misión de producir al máximo, con lo cual extirparían la holgazanería y prevendrían la pobreza, causa primordial de las discordias.

El falansterio se fundamentaba, desde el punto de vista económico, en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la economía societaria, negación de la economía familiar; desde el punto de vista político, su orientación debía ser democrática, sin ingerencias de los Estados y con la participación de sus miembros en la toma de decisiones.

Fourier estuvo convencido de que las contradicciones sociales debían desembocar en un estado de equilibrio al que llamó “Armonía”, el cual

sólo podía alcanzarse mediante el falansterio o libre cooperación de los hombres desde la experiencia del trabajo societario.

Al igual que Saint-Simon, Fourier fue crítico en relación con el liberalismo y lo que él denominó la “civilización” de su época; en ésta identificó algunos problemas que afectaban a los trabajadores: el espíritu comercial (causa de destrucción de todo sentimiento elevado), especulación, maniobras bursátiles, distanciamiento del obrero y del patrono, explotación del trabajo por el capital. La “asociación”, experiencia del falansterio, debía suprimir estas consecuencias propias del capitalismo.

Su rechazo hacia el comercio lo expresa en los siguientes términos:

“El comercio tiene un fin que los economistas no han percibido: tiende a metamorfosear la civilización en feudalismo industrial; tiende a establecer un sistema de compañías federativas como la de las Indias inglesas, que reducían a servidumbre al pueblo y a los pequeños propietarios.

La libre competencia tiene, pues por último resultado el feudalismo mercantil (...) (Fourier, 1821: 85).

Tras la muerte de Fourier sus seguidores se hicieron presentes en Gran Bretaña, España, Estados Unidos, Rusia y Francia. Su principal discípulo, Víctor Consideránt (1808-1893) se identificó con algunos planteamientos cercanos al marxismo, como la multiplicación de los instrumentos de producción, la organización de ejércitos industriales, la educación pública y gratuita para todos los niños. Siguiendo la posición de Fourier, los fourieristas centraron su actividad política en el cooperativismo y subestimaron la importancia de las revoluciones de 1830 y 1848.

Por su parte, Lamennais⁸ destaca entre los intelectuales franceses de la primera mitad del siglo XIX que participaron en el debate político y filosófico en torno al devenir histórico de Europa en aquella época.

Su pensamiento en una etapa inicial estuvo orientado hacia el terreno apologético, al reivindicar el papel de la Iglesia y de los Papas en la conformación de la civilización occidental, mediante la propagación de los principios evangélicos

8 Felicidad Roberto Lamennais (1782-1854). Autor de: *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil* (1825); *Palabras de un creyente* (1834); *Libro del pueblo* (1837); *Sobre la religión* (1841).

junto con la instrucción, lo que abriría las puertas a la libertad y la fraternidad en Occidente. Ya en esta primera fase, que se extiende hasta la publicación de *Palabras de un creyente*, en 1834, se evidencia su acercamiento al liberalismo.

Producto de su giro ideológico liberal; de asumir la libertad como principio ilimitado en los ámbitos de la opinión, la prensa, la asociación; y a su idea global de introducir a la Iglesia en la modernidad mediante su separación del Estado, Lamennais se distanció de las posiciones ortodoxas y entró en conflicto con el magisterio de la Iglesia, que condujo a la intervención del Papa Gregorio XVI, quien condenó sus doctrinas en la Encíclica *Singularis Nos*.

Esta ruptura definitiva con la Iglesia, acentuaría la rebeldía de Lamennais –hasta ese momento sacerdote católico– y lo introduce en una segunda etapa en su pensamiento, caracterizada por el anticlericalismo, la reivindicación de la democracia, la libertad y la fraternidad universal, sin renunciar a sus creencias religiosas, las cuales siguieron siendo determinantes en esta etapa.

En *Palabras de un creyente* expresa su visión de un mundo que está conducido por la acción providencial de Dios, de quien a su vez procede la libertad así como la igualdad entre los hombres. “Dios, afirma Lamennais (1834), no ha criado ni pequeños, ni grandes, ni amos, ni esclavos, ni reyes, ni vasallos; sino que ha hecho a todos los hombres iguales”. La condición de iguales no implica negar el valor de la propiedad, pues esta es vista como fundamental para la plena realización del individuo, e incluso para la vivencia de la libertad. Al respecto se pregunta Lamennais (1834): “¿Qué cosa es un pobre? Es aquel que no tiene todavía propiedad. ¿Qué anhela? Dejar de ser pobre, es decir, adquirir una propiedad”.

De esta manera, el pensamiento mennaisiano estuvo compenetrado con el socialismo, sólo que desde su perspectiva liberal, la emancipación social pasaba por la plena vivencia de la libertad, razón por la cual percibía como condenable el dominio de una clase social sobre otra y la existencia de regímenes de fuerza. En *El libro del pueblo*, Lamennais (1837: 89) dirá al respecto que: “(...) las leyes no han sido, en su mayor parte, sino medidas de interés privado, medio de aumentar y perpetuar el dominio y los abusos de unos pocos sobre la gran mayoría del pueblo”.

En el plano social se es libre, según Lamennais, cuando la sociedad va progresando en el transcurso de la historia, al ritmo en que se consolida la inteligencia o la razón sobre la fuerza. Se trata de un proceso gradual, en el cual debe ponerse en práctica el amor cristiano para que finalmente surja un orden de fraternidad universal.

1.4. LA TRANSICIÓN HACIA EL SOCIALISMO CIENTÍFICO

Los acontecimientos revolucionarios de 1848 incidieron en el surgimiento de un replanteamiento en las posiciones asumidas por los socialistas hasta ese momento. De esta manera surge el socialismo de transición o socialismo doctrinario, en el cual los socialistas –a diferencia de lo ocurrido en el pasado- van a intervenir activamente en la política con el fin de alcanzar objetivos a favor de la clase trabajadora y, al mismo tiempo, se van a convencer de que esta clase social debe asumir el protagonismo en la tarea de concretar los cambios sociales.

Entre las figuras más destacadas del socialismo de transición se encuentran el inglés Thomas Hodgskin (1777-1869), los franceses Louis Blanc (1813-1882), Augusto Blanqui (1805-1885), Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) y el alemán Wilhelm Weitling (1808-1870).

De éstos, los socialistas franceses influyeron notablemente en los movimientos sociales de su época y aportaron, cada uno desde enfoques políticos y económicos específicos, propuestas orientadas a la implantación del socialismo.

1.4.1. Louis Blanc

Louis Blanc⁹ estuvo convencido de que la implantación del socialismo requería que la clase trabajadora conquistara el control del Estado y que al mismo tiempo se consolidara la experiencia del asociacionismo.

La presencia de Blanc en el gobierno provisional francés de 1848 reforzaría su creencia en la estrecha vinculación entre la cuestión social y la cuestión política. Al respecto, pensó que el nacimiento de la nueva sociedad proletaria requería un orden de transición en el cual los trabajadores debían dirigir la producción y el gobierno. El Estado, una vez controlado por la

9 Louis Blanc (1811-1882). Socialista francés. Autor de: *La organización del trabajo* (1840); *La reforma* (1848).

clase obrera, no se inhibiría ante los problemas sociales, puesto que al estar fuera del alcance de la burguesía velaría por los intereses de las masas.

Según Blanc, “el pueblo debe posesionarse del poder, que es la fuerza organizadora. Tal debe ser el estado popular” (citado por Pla, 1973: 28). Esta toma del poder por parte de las fuerzas populares es un planteamiento cercano a lo que Marx denominaría posteriormente la “dictadura del proletariado”, fase previa a la conformación del comunismo.

Sin embargo, lo que realmente propone Blanc es una especie de socialismo de Estado o estatismo social (Rama, 1976b), sin mayores pretensiones “revolucionarias”. De hecho, no se manifestó partidario de una toma violenta del poder; éste debía alcanzarse mediante el ejercicio del sufragio universal y no desatando la violencia, tal y como había ocurrido en el caso de la Comuna de París en 1871.

Uno de los propósitos de la conquista del Estado por parte de los trabajadores es, según Blanc, la consolidación de las asociaciones (talleres sociales, cooperativas obreras), en las cuales sería posible alcanzar altos niveles de eficiencia. La asociación tenía una razón de ser:

“El objetivo final de la asociación es llegar a la satisfacción de las necesidades intelectuales, morales y materiales de todos, mediante el empleo de sus aptitudes diversas y el concurso de sus fuerzas.

Los trabajadores han sido esclavos, han sido siervos, hoy son asalariados; es preciso tratar de hacerlos pasar al estado de asociados” (Blanc, 1848: 137).

Una vez que el Estado propague las asociaciones, las empresas capitalistas sucumbirán al competir con éstas. Por ende, la economía colectiva terminaría imponiéndose frente a la economía individualista, al demostrar en la competencia ser más eficiente que ésta, todo ello sin hacer uso del recurso de la violencia.

“Corresponde al Estado tomar las iniciativas de las reformas industriales adecuadas y lograr una organización del trabajo que eleve a los trabajadores desde la condición de asalariados a la de asociados” (Blanc, 1848: 138).

De esta manera, Blanc concibió el establecimiento de un tipo de asociacionismo patrocinado por el Estado donde, si bien es cierto se considera importante la eficiencia de la propiedad colectiva, la distribución de

la producción se haría en relación con la cantidad de trabajo efectuado por el obrero, sin tener en cuenta la cualidad o capacidad creadora de éste como pretendía Saint-Simon.

“Todos los años se realizaría el balance del beneficio neto, del que se harían tres partes: una a repartir en porciones iguales entre los miembros de la asociación; otra que sería destinada: 1) al mantenimiento de los ancianos, los enfermos y los impedidos; 2) al alivio de las crisis que puedan pesar sobre otras industrias(...); la tercera, finalmente, se destinará a proporcionar instrumentos de trabajos a quienes quisieran formar parte de la asociación” (Blanc, 1840: 141).

Blanc no subestimó la importancia del factor político en la reivindicación de las clases trabajadoras, pero su propuesta asociacionista estuvo centrada en el ámbito económico. Augusto Blanqui, al respecto, trazará una estrategia más vinculada a la toma del poder por parte del proletariado, donde se incluía la utilización de la fuerza.

1.4.2. Augusto Blanqui

Blanqui¹⁰ asumió una posición radical en lo que respecta a la dependencia de la cuestión social en relación con la cuestión política. Coincidió con Blanc en la necesidad de que las masas asumieran el control del Estado, pero fue más allá al proponerse la ejecución de métodos violentos o conflictivos en la consecución de este fin. En el *Manifiesto* de 1851, diría que: “Ni un solo fusil debe quedar en manos de los burgueses; de otro modo no habrá salvación”; y sentenciaría que la fuerza es “el único factor práctico del triunfo” (Blanqui, 1851: 168).

Su planteamiento principal consistió en la radicalización de la lucha de clases y la conformación de una dictadura del proletariado, que condujera al desarme de la clase burguesa y la aplicación de medidas a favor de las clases desposeídas, entre éstas: eliminación del latifundio, control estatal de las fábricas y creación de impuestos sobre los ingresos (Cruells, S.F.).

“No se quiere que los dos bandos adversos se llamen por sus verdaderos nombres: Proletariado, Burguesía (...).

10 L. Augusto Blanqui (1805-1881). Socialista francés. Autor de: *Defensa del ciudadano* L. A. Blanqui ante la Corte de Assises (1832); *Manifiesto* (1851); *Crítica social* (1867); *La patria en peligro*; editor de la revista *Ni Dios ni amo*.

La clase burguesa (...) Abarca la mayor parte de los individuos que poseen una cierta suma de fortuna y de instrucción: financieros, negociantes, propietarios, abogados, médicos, hombres de toga, funcionarios, rentistas, gentes todas que viven de sus rentas o de la explotación de los trabajadores (...) Quedan treinta y dos millones de proletarios, sin propiedad, o al menos sin propiedad de importancia, y que viven sólo del escaso producto de sus brazos. Es entre estas dos clases entre las que se libra la guerra encarnizada (...)" (Blanqui, 1852: 163).

La estrategia que concibió Blanqui para la consecución de los cambios sociales fue similar a la planteada por Graco Babeuf a finales del siglo XVIII, y a la que aportaría Marx a mediados del siglo XIX con la llamada dictadura del proletariado. Una notable diferencia con Babeuf, quien fuera uno de sus inspiradores, es que éste apostó por una dictadura jacobina, mientras que Blanqui aspiraba a la instauración de un gobierno popular. Y al igual que Marx no creyó posible una evolución de la sociedad sin la confrontación entre la clase social dominante y la clase social oprimida.

En relación con la propiedad, Blanqui rechazó que ésta se encontrara concentrada en pocas manos. Los capitales, entendidos como instrumentos o recursos que mediante el trabajo producen riqueza, no están al alcance del pueblo pues han sido apropiados por una minoría "ociosa" que explota a los trabajadores. Al igual que Saint-Simon atribuía a las clases trabajadoras el origen de la riqueza y a las clases privilegiadas la improductividad.

"Algunos individuos se apoderaron por astucia o por la violencia de la tierra común, y declarándose poseedores de ella, establecieron mediante leyes que por siempre sería su propiedad (...).

Este derecho de propiedad se ha extendido, por deducción lógica, desde el suelo a los demás instrumentos, productos acumulados del trabajo, designados con el nombre genérico de capitales. Ahora bien, como los capitales, estériles por sí mismos, sólo fructifican por la mano de obra, y como, por otro lado, constituyen necesariamente la materia prima labrada por las fuerzas sociales, la mayoría, excluida de su posesión, se encuentra condenada a los trabajos forzados, en beneficio de la minoría poseedora" (Blanqui, 1834: 155).

Rechazó las consecuencias que acarrea una distribución desigual de

los capitales, mas no fue partidario de la abolición de la propiedad. En carta enviada a Pierre J. Proudhon le indicaría a éste que:

“En un solo punto estoy conforme con Usted: en los frecuentes abusos que toda clase de propiedad origina. Pero yo no salto del abuso a la abolición, remedio heroico muy semejante a la muerte que cura todos los males. Iría más lejos: confesaría que, de todos los abusos, los más odiosos, a mi juicio, son los de la propiedad; mas insisto en que el mal tiene remedio sin violarla, y, sobre todo, sin destruirla. Si las leyes actuales regulan mal su uso, podemos reformarlas” (Blanqui, mayo 01, 1841: 22).

Notablemente influenciado por la Revolución francesa, heredó de ésta la tendencia insurreccionalista lo que le llevó a pasar más de treinta años de su vida privado de libertad, luego de participar en insurrecciones populares como las revueltas obreras de Lyon en 1831 y 1834, así como en la sublevación de 1839 y la revolución de 1848.

Siguiendo la experiencia revolucionaria de 1789, Blanqui organizó sociedades secretas, como la “Sociedad de las Estaciones”, con las cuales pretendió que un pequeño grupo de conspiradores diera un golpe sorpresivo a fin de tomar el poder, sin mayor participación de las masas trabajadoras.

En este sentido, lejos de propender a la organización de un movimiento de masas, Blanqui apostó a la movilización de una minoría consciente en forma de milicia armada, cuya misión era la conquista del poder y la conformación de la dictadura del proletariado (Rodríguez Casado, 1981). Por consiguiente, su norte no fue el movimiento de masas, sino la promoción de acciones insurreccionales que la clase obrera -aunque miró con simpatía- no apoyó de manera militante.

1.4.3. Pierre-Joseph Proudhon

Proudhon¹¹ le dedicó buena parte de sus reflexiones a tres aspectos: el Estado, la propiedad y el mutualismo.

11 Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Socialista de origen francés y uno de los principales representantes del anarquismo. Autor de: *¿Qué es la propiedad?* (1840); *La creación del orden en la humanidad* (1843); *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1846); *La revolución social* (1852); *Filosofía del progreso* (1853); *La justicia en la revolución y en la Iglesia* (1858); *La guerra y la paz* (1861).

En lo que respecta al Estado, Proudhon es considerado un antiestatista extremado. Condenó toda forma de Estado y estuvo convencido de que el gobierno del hombre para el hombre será siempre opresión. Sólo debe existir, a su juicio, la autoridad de la ley, mas no la de un grupo de hombres que seguramente terminarán por pervertirla.

Frente al Estado propuso la conformación de una federación de comunidades autogobernadas, en donde no exista centralización ni burocracia. El federalismo lo visualizó como la experiencia política compatible con su ideal anarquista, que proclamaba la desaparición del Estado.

Su repulsión hacia el Estado influyó en la posición de condena que asumiera hacia el comunismo, sistema al cual rechazaba por su pretensión de construir un Estado proletario.

Tal repulsión, le llevó al extremo de oponerse a cualquier tipo de asociación política que no fuese un simple agrupamiento de familias para ciertos fines comunes. Su condena asociacionista exceptuaba a la familia, a la cual consideraba la única asociación natural que existía con capacidad para generar prosperidad socio-económica. Esta valoración de la familia difería de los señalamientos hechos por diversos socialistas utópicos en su contra (particularmente Fourier), quienes la acusaban de ser un obstáculo para el progreso.

En cuanto a la propiedad, centró sus esfuerzos en demostrar que no existen argumentos que puedan legitimarla y propuso que fuera abolida mediante el reconocimiento del derecho de ocupación usufructuaria.

La propiedad, según Proudhon, no tiene ningún fundamento:

“Un autor enseña que la propiedad es un derecho civil, originado por la ocupación y sancionado por la ley; otro sostiene que es un derecho natural, cuya fuente es el trabajo; y estas doctrinas tan antitéticas son aceptadas y aplaudidas con entusiasmo. Yo creo que ni el trabajo, ni la ocupación, ni la ley, pueden engendrar la propiedad, que ésta es un efecto sin causa” (Proudhon, 2002: 29).

Desde este punto de vista, nadie tiene derecho a poseer en forma exclusiva; tan sólo existe la posibilidad de poseer u ocupar temporalmente para usufructuar:

“La ocupación no sólo conduce a la igualdad, sino que impide la propiedad. Porque, si todo hombre tiene derecho de ocupación en cuanto

existe y no puede vivir sin tener una materia de explotación y trabajo, y si, por otra parte el número de ocupantes varía continuamente por los nacimientos y las defunciones, se deduce que la porción, que a cada trabajador corresponde, es tan variable como el número de ocupantes, y, por consiguiente, que la ocupación está siempre subordinada a la población, y, finalmente, que no pudiendo, en derecho, ser fija la posesión, es imposible que llegue de hecho a convertirse en propiedad.

Todo ocupante es, pues, necesariamente, poseedor o usufructuario, calidad que excluye la de propietario (...).

(...) El derecho de ocupación es igual para todos (Proudhon, 2002: 82).

De esta manera, Proudhon introduce una distinción entre la propiedad como tal y la posesión o usufructo. Así, la posesión le reconoce un carácter jurídico, mientras que a la propiedad la considera antijurídica e injusta (Cruells, S.F.). Las razones que emplea para fundamentar esta posición tienen que ver con su interpretación del trabajo y el origen de la apropiación, muy en sintonía con el pensamiento de Rousseau. Nadie, según Proudhon, puede decir que un producto surja exclusivamente de un trabajo individual, pues a la sociedad en su conjunto le corresponde siempre alguna parte. Y ningún hombre puede tener la exclusividad en el uso de unos bienes que al proceder de la naturaleza son, en algún grado, común a todos.

Llegó a decir que la propiedad es un robo, en el sentido de que no puede existir la propiedad “privativa de unos pocos que, prevaleciéndose de la fuerza que les concede su posición, niegan a los demás la posibilidad de adquirirla” (citado por Rodríguez Casado, 1981: 418). Simultáneamente, la propiedad es un robo porque el patrón paga a cada obrero el valor de su trabajo individual, pero se guarda para sí mismo el producto de la fuerza colectiva de todos los trabajadores, y ese suplemento es un beneficio, es decir, el motivo del robo (Rama, 1976b). De aquí surge uno de los modos de plusvalía a los que se referirá posteriormente el marxismo.

El principio de autoridad, de la misma manera como se ha hecho presente en el Estado, ha sido asimilado por la propiedad (Ansart, 1970), originando relaciones de poder donde una clase acaudalada se beneficia de otra que es despojada de sus derechos.

Este mal del capitalismo debe atacarse, según Proudhon, mediante el mutualismo o “libre asociación de los productores individuales para intercambiar sus productos y organizar colectivamente la distribución del crédito” (Godio, 1980b: 112). El mutualismo es una reacción en contra de la concentración industrial y una defensa de los pequeños productores, quienes se encontraban amenazados por el gran capital.

La derrota del Estado pasaba por la organización mutualista de los trabajadores en un sistema económico de reciprocidad, donde se intercambian servicios por servicios, crédito por crédito, propiedad por propiedad, etc. En este sentido, la revolución auténticamente importante para Proudhon era de orden socio-económico.

1.5. DEL MANIFIESTO COMUNISTA A LA CONFORMACIÓN Y DIVISIÓN DE LA I INTERNACIONAL

En 1847 se funda en Londres la Liga de los comunistas, entre cuyos miembros destacan los nombres de Carlos Marx y Federico Engels. En el artículo primero de sus estatutos la Liga se planteaba “el derrocamiento de la burguesía, la instauración del régimen del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa basada en los antagonismos de clase, y la creación de una sociedad nueva, sin clases ni propiedad privada (citado por Cavilliotti, 1973). De esta manera, la Liga -a fin de orientar su lucha política- asumió los principios teórico-filosóficos del socialismo científico de Marx.

Aspectos esenciales de dichos principios quedarían plasmados en el *Manifiesto Comunista* que Marx y Engels redactaron poco antes de los hechos violentos de la revolución de 1848. Dicho Manifiesto surgió a solicitud de la Liga, la cual requería un programa teórico y práctico que sirviera de norte al partido de los trabajadores.

El Manifiesto recoge los lineamientos políticos de Marx, entre estos la confrontación o lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, la organización de los trabajadores en clase social consciente y decidida a la toma del poder, la transformación total de las condiciones económicas que causan la explotación del proletariado; todo ello mediante medidas

como las expropiaciones, abolición del derecho de herencia, educación pública y gratuita, entre otras.

Simultáneamente, el Manifiesto sirvió para que Marx ganara terreno en su lucha contra Proudhon y todos los socialistas reformadores, es decir, aquellos que no creían en la necesidad de un proceso revolucionario radical. A todos ellos los califica de “burgueses socialistas”, acusándoles de exigir al proletariado permanecer en la sociedad burguesa y conformarse con algunos cambios en sus condiciones materiales y relaciones económicas.

Cabe recordar que para la fecha en que Marx y Engels escriben el Manifiesto (año 1848), las principales corrientes ideológicas socialistas eran el utopismo y el anarquismo proudhoniano (Godio, 1980b). En el caso de Francia, el dominio ideológico lo compartían Proudhon y Blanqui (Rama, 1976b). De modo que Marx se abrió camino en su propósito de deslegitimar las tendencias socialistas que eran incompatibles con su propuesta radical del socialismo científico.

Un paso importante dado por Marx en esta dirección, aparte del apoyo conquistado en la Liga comunista, fue su notable influencia en la Primera Internacional. La Asociación Internacional de Trabajadores quedó conformada el 28 de septiembre de 1864; en ella se hicieron presentes diversas orientaciones ideológicas: marxistas, anarquistas proudhonianos, anarquistas bakuninistas, blanquistas y sindicalistas. Entre todas ellas conformaron una especie de federación de grupos y partidos (Caballero, 2006) que a la postre desembocaría en la definitiva expansión del marxismo y del anarquismo.

Marx logró el control del Consejo General de la Internacional y consiguió que en el congreso de trabajadores de La Haya, en 1872, se expulsara de dicha organización a los bakuninistas agrupados en la Alianza de la Democracia Socialista. La I Internacional se disolvería finalmente en 1876, mientras que los anarquistas mantuvieron su organización hasta 1881, conociéndose como la Asociación Internacional de Trabajadores Jurasiana.

A pesar de su fracaso, la I Internacional inició una estrategia política dirigida a conseguir el respaldo de las masas obreras a unos ideales socialistas, que no se tradujeron en un proyecto como consecuencia de las diferencias políticas y doctrinales de los líderes de esta organización. Sin

embargo, para el momento de su ruptura la Internacional había contribuido a la propagación del socialismo por distintas regiones de Europa.

Poco antes de desaparecer, la I Internacional se había pronunciado en contra de la guerra franco-prusiana, conflicto que conduciría a la derrota de Napoleón III y al nacimiento de la III República francesa.

Tras la derrota de los ejércitos franceses en Sedán, en septiembre de 1870 estallaron revueltas populares en París y Lyon, dando paso al régimen republicano del “Gobierno de Defensa Nacional”. Los nuevos gobernantes franceses aceptaron un armisticio con Alemania en enero de 1871 y convocaron a elecciones generales en las cuales obtuvieron mayoría parlamentaria los partidos realistas o conservadores.

La Asamblea de Versalles, dirigida por Adolfo Thiers, favoreció los intereses de la burguesía en detrimento de la clase trabajadora, dictando diversas medidas impopulares que propiciaron el surgimiento de un movimiento de resistencia popular en París.

El pueblo de París se armó y al mando de los generales blanquistas Brunel, Eudes y Duval se organizó la defensa de la ciudad, tras desconocerse la autoridad de Thiers y de la Asamblea. El 26 de marzo los sublevados organizaron un Concejo municipal que sería denominado “comuna” (Naudon, 1987).

A pesar de su origen popular, la comuna no impulsó un proceso de transformación claramente socialista; se tomaron algunas medidas como la nacionalización de talleres abandonados y bienes de la Iglesia, regulación de sueldos de funcionarios públicos, entre otras, sin plantearse un verdadero proyecto de cambios sustanciales. La heterogeneidad ideológica de quienes asumieron el liderazgo durante el levantamiento de París – liberales jacobinos, proudhonianos y blanquistas – no facilitó la aparición de una clara orientación ideológica ni de un liderazgo consistente.

En este sentido, la comuna no fue una acción promovida o planificada por la Internacional; se trató de una sublevación popular que careció de un auténtico liderazgo (Cruells, S.F.), tan necesario para la consecución de los objetivos de reivindicación social que la motivaron.

El 16 de mayo de 1871 las tropas versailleses entraron a París, produciéndose cerca de 20.000 bajas. A raíz de la derrota comunera, los movi-

mientos de resistencia obrera de Francia entraron en una etapa de declive que se mantendría hasta la amnistía de algunos comuneros en 1880.

1.6. LA CUESTIÓN SOCIAL Y LA CUESTIÓN POLÍTICA EN EL MARXISMO Y EL ANARQUISMO

A partir de 1870 pasan a ser centrales en el seno del socialismo dos corrientes ideológicas: marxismo y anarquismo bakuninista o anarcocolectivismo (Godio, 1980b).

La efervescencia del marxismo comenzó a hacerse sentir en Europa con la publicación del *Manifiesto Comunista* en 1848 y se afianzaría en 1867 con *El capital*. En ambas obras se desarrolla una propuesta política determinista según la cual el triunfo del socialismo vendría como consecuencia de las contradicciones generadas por el sistema capitalista y de la victoria definitiva de la clase trabajadora en su confrontación con la burguesía.

La propiedad es vista por Marx¹² como una de las causas primordiales de las contradicciones del capitalismo y de la lucha de clases. La propiedad crea la escisión de la sociedad en clases contrapuestas: unas explotadas y otras explotadoras. En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels afirmaron que la sociedad capitalista va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes clases sociales que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado. La superación de esta confrontación pasa por la abolición de la propiedad privada, por ser “la expresión más perfecta de la forma de producción y de la apropiación de los productos basados en los antagonismos de clase, en la explotación de unos por otros” (Chevalier, citado por Cruells, S.F.: 56).

“Lo que distingue al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa.

Pero la moderna propiedad privada burguesa es la última y la más acabada expresión de esa producción y apropiación de lo producido que se apoya en los antagonismos de clase, sobre la explotación de los unos por obra de los otros.

12 Karl Marx (1818 – 1883). Filósofo alemán. Principal exponente del materialismo en el siglo XIX. Autor de: *Diferencia de la filosofía de Demócrito y la de Epicuro* (1841); *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844); *La sagrada familia* (1845); *La ideología alemana* (1845); *Tesis sobre Feuerbach* (1845); *Miseria de la filosofía* (1847); *Manifiesto del Partido Comunista* (1848); *El capital* (1867).

En este sentido, los comunistas pueden resumir su teoría en esta única expresión: abolición de la propiedad privada” (Marx y Engels, 1848: 85).

Por consiguiente, el marxismo plantea la conveniencia de abolir la propiedad privada y todo mecanismo de explotación en manos de la burguesía. Entre estos mecanismos se encuentra la plusvalía creada por el trabajo y que es apropiada por el capitalista. El trabajo es la fuente del valor; ya David Ricardo (1772-1823) había planteado con anterioridad la tesis -retomada posteriormente por Marx- de que el valor, dentro de ciertos límites, está determinado por la cantidad de trabajo incorporado a la producción de los artículos.

“Adam Smith y David Ricardo sentaron en sus investigaciones del régimen económico los fundamentos de la teoría del trabajo, base de todo valor. Marx prosiguió su obra, fundamentando con toda precisión y desarrollando consecuentemente esa teoría, puso de manifiesto que el valor de toda mercancía lo determina la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario invertido en su producción.

Allí donde los economistas burgueses veían relaciones entre objetos (cambio de unas mercancías por otras), Marx descubrió relaciones entre personas (...)” (Lenin, marzo de 1913: 17).

A juicio de Marx, el trabajo constituye una mercancía que produce más de lo que vale. Por mucho que trabaje el obrero, éste sólo recibe del capitalista menos del valor de lo que ha producido. La diferencia, es decir, la plusvalía o suma del valor creada por los trabajadores, queda en manos del capitalista en forma de renta, interés o beneficio (Barnes, 1980). La clase obrera, manteniéndose al servicio de la burguesía, incrementa el capital y la fuerza del capital, mediante una expoliación (plusvalía) propiciada por la burguesía.

“La producción capitalista no es ya producción de mercancías, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso, ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital” (Marx, 1867: 510).

Marx y Engels (1848: 86-89) dirán que el trabajo del proletariado “crea capital, es decir, crea la propiedad que explota al trabajo asalariado”. Y plantearán la necesidad de lograr que “el trabajo no pueda ser más transformado en capital, dinero, renta básica”. Sin embargo, no se plantearon la abolición de lo que el obrero se apropia mediante el trabajo para poder subsistir. Al respecto, afirmaron:

“Nosotros no queremos abolir esta apropiación personal de los productos del trabajo, necesarios para la reproducción de la vida inmediata, apropiación que no deja ninguna ganancia neta que pueda dar un poder sobre el trabajo de otros.

Nosotros sólo queremos superar el miserable carácter de esta apropiación, por la cual el obrero sólo existe para aumentar el capital y sólo vive para el interés de la clase dominante” (Marx y Engels, 1848: 87).

La solución a esta relación de explotación es la toma de conciencia por parte de los trabajadores y la lucha de éstos a fin de imponer la dictadura del proletariado. En esta fase ineludible de la historia, según Marx, se eliminarán los antagonismos de clases y por ende se desembocará en el comunismo, donde ya no hará falta el Estado. Sin clases sociales desaparece el “poder político” o Estado, es decir, el poder organizado de una clase para la opresión de otra. Sin identificarse con la visión optimista que sobre el porvenir tenían los socialistas utópicos, Marx visualizó que en la sociedad futura desaparecerán las clases sociales y el Estado, para imponerse un sistema comunista de distribución.

Coincidiendo con el marxismo, Mijail Bakunin¹³ fue partidario de la abolición de las clases sociales y la propiedad privada. También visualizó la necesaria expansión o internacionalización de la “revolución social”, la cual “no puede ser una revolución aislada de una sola nación; es, en su esencia, una revolución internacional” (Bakunin, 2002: 84).

Su propuesta económica se basó en la defensa de la propiedad colectiva de los medios de producción y la conformación de cooperativas de producción industrial y agrícola, las cuales administrarían los capitales, las industrias, las materias primas y los instrumentos de trabajo.

13 Miguel Bakunin (1814-1876). Anarquista de origen ruso. Autor de: *Dios y el Estado* (1871); *El imperio knuto-germano* (1871); *Estatismo y anarquía* (1873).

Los bakuninistas habían aceptado el colectivismo como modelo de convivencia socio-económica y a nivel político se orientaron siguiendo los planteamientos anarquistas de Proudhon, lo que les distanciaba de los marxistas.

Algunas diferencias políticas entre bakuninistas y marxistas se enuncian en una especie de manifiesto anarquista que apareciera en 1871:

“Los comunistas creen un deber organizar las fuerzas obreras para apoderarse del poder político de los Estados. Los socialistas revolucionarios, en cambio, se organizan con vistas a la destrucción o, si se quiere decir con una palabra menos fuerte, la liquidación de los Estados. Los comunistas son partidarios del principio y de la práctica de la autoridad; los socialistas revolucionarios, en cambio, sólo confían en la libertad (...) Los socialistas revolucionarios piensan que la humanidad se ha dejado mandar demasiado tiempo, y que el origen de su infelicidad no está en una u otra forma de gobierno, sino en el mismo hecho del gobierno, sea éste cual fuese” (citado por Cruells, S.F.: 68).

La libertad política y la conquista del bienestar material son las máximas aspiraciones del anarcocolectivismo. El Estado es enemigo de la libertad y, en consecuencia, debe erradicarse al igual que todo tipo de institución u organización que ejerciendo algún poder limite la libertad individual.

El sistema social y económico del capitalismo se fundamenta en la sumisión del hombre a ideas metafísicas y autoritarias como el Estado. Una auténtica revolución social debe destruir al Estado y al capitalismo, dando paso a la construcción de una sociedad racional basada en el colectivismo anárquico.

“Así pues, existe actualmente para todos los países del mundo civilizado un solo problema mundial, un solo interés mundial, la emancipación completa y definitiva del proletariado de la explotación económica y del yugo estatista” (Bakunin, 2002: 84).

Aunque el anarcocolectivismo rechazó toda acción político-partidista, los anarquistas desarrollaron la “acción directa”, es decir, incidieron en la organización de sindicatos, entidades culturales, comunas, cooperativas y toda experiencia alternativa al dominio del Estado.

“La producción capitalista contemporánea y las especulaciones de los bancos exigen, para su desenvolvimiento y futuro más completo, una centralización estatista enorme, que sería la única capaz de someter los

millones de trabajadores a su explotación. La organización federal, de abajo a arriba, de las asociaciones obreras, de grupos, de comunas, de cantones y, en fin, de regiones y de pueblos, es la única condición para una libertad verdadera y no ficticia” (Bakunin, 2002: 51-52).

Los sindicatos, por ejemplo, serían vistos por los anarcocolectivistas como la única forma de lucha verdaderamente revolucionaria (Godio, 1980b). En este sentido, las condiciones de explotación que sufrían los trabajadores debían superarse mediante una lucha promovida desde los sindicatos.

Siguiendo la orientación política de Proudhon y Bakunin, Pedro Kropotkin (1842-1921)¹⁴ se mantendría fiel a la crítica anarquista sobre el Estado y el poder político. Sin embargo, este personaje sometió a revisión la noción de “colectivismo”, evolucionando hacia una posición favorable en relación con el comunismo. La razón de este reformismo anarquista se debía a que, según Kropotkin, el colectivismo mantenía intacta la explotación, pues el criterio de remunerar al obrero según la cantidad y calidad de su trabajo originaba nuevas desigualdades. En consecuencia, debía promoverse la distribución de los bienes sociales según las necesidades personales.

“Situándonos en este punto de vista general y sintético de la producción, no podemos admitir con los colectivistas que una remuneración proporcional a las horas de trabajo aportadas por cada uno en la producción de las riquezas, pueda ser un ideal, ni siquiera un paso adelante hacia ese ideal. Sin discutir aquí si realmente el valor de cambio de las mercancías se mide en la sociedad actual por la cantidad de trabajo necesario para producirlas (según lo han afirmado Smith y Ricardo, cuya tradición ha seguido Marx), bástenos decir que el ideal colectivista nos parecería irrealizable en una sociedad que considerase los instrumentos de producción como un patrimonio común. Basada en este principio, veríase obligada a abandonar en el acto cualquier forma de salario” (Kropotkin, 1888).

Kropotkin y sus discípulos (entre ellos Errico Malatesta) abogaban por la construcción a corto plazo de la sociedad comunista, mediante la propagación de los principios de solidaridad y apoyo mutuo. Un acuerdo

14 Pedro Kropotkin (1842-1921). Anarquista de origen ruso. Autor de: *La idea anarquista desde el punto de vista de su realización práctica* (1879); *Palabras de un rebelde* (1885); *La conquista del pan* (1888); *Origen y evolución de la moral* (1922).

libre de ayuda mutua entre los individuos daría paso al sistema comunista y evitaría la acción del Estado.

A pesar de la convergencia ideológica a nivel económico entre el marxismo y las corrientes anarquistas (anarquismo proudhoniano, anarco-colectivismo, anarcocomunismo) fue inevitable que en el marco de la II Internacional surgiese la división de las organizaciones socialistas en dos grandes bloques: marxistas y anarquistas.

Una causa importante de esta ruptura fue la posición de respaldo de la Internacional al planteamiento marxista de la supremacía o importancia de la lucha política, por parte de la clase obrera, a fin de alcanzar la concreción de la revolución. Al mismo tiempo, se incluyó dentro de la estrategia política de la Internacional la lucha parlamentaria. En consecuencia, los anarquistas optaron por romper con la Internacional dado que ésta había tomado un camino que contradecía los principios anarquistas de libertad plena y antiautoritarismo.

1.7. LA EXPERIENCIA SOCIALISTA EN RUSIA

En la segunda mitad del siglo XIX Europa entró en lo que se ha denominado una segunda revolución industrial (Barnes, 1980). Tal revolución fue propiciada por diversos avances tecnológicos que traerían consigo cambios importantes en la dinámica productiva de las industrias. Hallazgos como la electricidad, el petróleo e invenciones como el motor de explosión, la telefonía, entre otros, abrían las puertas del anhelado progreso.

Sin embargo, el deterioro del clima social lejos de desaparecer se incrementaba. La ausencia de un permanente ciclo de crecimiento económico y la intermitencia de múltiples etapas de recesión fueron aumentando las diferencias sociales y propiciando la aparición de grupos de resistencia en el movimiento obrero, lo que se tradujo en la conformación de organizaciones sindicales, entre éstas la Confederación General de Sindicatos en Alemania –fundada en 1890-, y la Confederación General del Trabajo, conformada por los franceses en 1895.

La Europa del Este no escapó de los conflictos sociales; tampoco fue ajena a las acciones de grupos y movimientos sociales identificados con las ideas

socialistas. Entre 1870 y 1879 se llevaron a cabo en Rusia más de 200 huelgas protagonizadas por los obreros metalúrgicos, de la construcción y del transporte (Mas, 1973), quienes se encontraban estrechamente relacionados con una intelectualidad radical, caracterizada por sus posiciones populistas, nihilistas y socialistas. Sería precisamente esta intelectualidad la que asumiría el liderazgo del movimiento obrero ruso hasta finales del siglo XIX.

El binomio intelectuales-obreros persiguió la caída de la monarquía zarista y la introducción de reformas populistas y anticapitalistas. La carencia de un auténtico respaldo popular -particularmente del campesinado- que condujera a una revolución, llevó a algunos grupos radicales a la implementación del magnicidio en la persona del zar Alejandro II, acción perpetrada el 01 de marzo de 1881. Entre los responsables de la conspiración se encontraba el grupo radical “Libertad del pueblo” y varias mujeres, entre éstas Viera Figner y Sofía Peróvskaia.

La trágica muerte de Alejandro II estuvo antecedida por un conjunto de medidas que éste adoptara, y con las cuales Rusia aceleró su inserción en el sistema capitalista, dejando atrás el tradicional modelo feudal que le caracterizó por siglos. Una de las referidas medidas fue la promulgación del estatuto que abolía la servidumbre campesina; a partir de entonces muchos labriegos abandonaron libremente el campo y pasaron a engrosar las filas del proletariado urbano.

En la última década del siglo XIX los conflictos sociales se intensificaron en Rusia. Con anterioridad ya circulaban por San Petersburgo y otras ciudades rusas las ideas marxistas. Círculos de intelectuales retomaron estas ideas con el propósito de buscar en el socialismo científico respuestas a los conflictos y dificultades que afectaban al proletariado.

Del seno de los círculos intelectuales surgió Pléjanov¹⁵, personaje que se encargaría de difundir en Rusia, de manera sistemática y ortodoxa, el pensamiento de Marx y Engels. En 1883 fundaría el grupo “Liberación del trabajo”, planteándose para ese momento la fundación de un partido socialista obrero (Mas, 1973). Esta propuesta –de origen marxista- maduraría con el tiempo y se convertiría en punto de referencia para el movimiento comunis-

15 Pléjanov, Georgi (1856-1918). Marxista ruso. Autor de: *Nuestras diferencias* (1884); *El socialismo y la lucha política* (1883); *Consideraciones sobre la historia del materialismo* (1896).

ta mundial pues, a diferencia de los anarquistas, los comunistas perseguirían la consolidación de los partidos políticos obreros por encima de cualquier otra estructura organizativa, incluyendo los sindicatos.

De esta manera, en 1898 diversas organizaciones obreras fundaron el Partido Social-Demócrata Ruso, del cual se desprendería en 1903 el grupo de los bolcheviques (mayoritario, en ruso), fracción marxista ortodoxa radical, opuesta al grupo socialista moderado de los mencheviques (minoritarios).

En el primer lustro del siglo XX Rusia atravesó por una profunda crisis de orden social, económico y político. En 1903 estallaron numerosas huelgas obreras, acompañadas de tensiones en el campesinado luego de varios años de malas cosechas. Cientos de levantamientos contra las propiedades de los terratenientes se hicieron presentes, mientras que la agitación social en las ciudades aumentaba al unísono con el desempleo desencadenado por la disminución de actividades en la industria pesada. La crisis, a su vez, sería fomentada por el autoritarismo zarista y las continuas derrotas de las tropas rusas en la guerra contra Japón, lo que contribuyó a incrementar la hostilidad del pueblo ruso hacia el zar.

Las tensiones sociales estallaron a principios de 1905 en San Petersburgo. Tras varios días de huelga general, el domingo 09 de enero una multitud de marchantes que se dirigía al Palacio de Invierno del zar fue tiroteada por el ejército, hecho que abrió una brecha entre el pueblo y Nicolás II.

El conflicto derivó en una pugna política que obligó al zar a decretar la convocatoria de una Asamblea Constituyente. Aún así, los movimientos de protesta de obreros y campesinos no cesaron; surgieron disturbios junto con saqueos a las propiedades de los nobles; un sector de la flota naval rusa se amotinó y en medio de un clima de desestabilización, diversos sectores políticos presionaban al régimen zarista a fin de lograr la creación de un régimen constitucional.

Los grupos políticos integrados por liberales y socialistas, ante el persistente autoritarismo de Nicolás II, llevaron a cabo una huelga general que paralizó a Rusia en octubre de 1905. El escenario de la huelga fue aprovechado por los líderes socialistas, entre ellos Trotsky¹⁶, a fin de organizar

16 Trotsky, Leon (1879-1940). Socialista ruso. Autor de: *1905. Resultados y perspectivas* (1906); *El socialismo en los Balcanes* (1910); *La guerra y la Internacional* (1914); *Historia de la revolución rusa* (1929); *Jean Jaurés* (1915); *La revolución permanente* (1930).

consejos de obreros (soviets) en San Petersburgo y Moscú. Aunque estos soviets tuvieron una efímera existencia, contribuyeron a afianzar la influencia de la extrema izquierda sobre el poder obrero y, con su creación, la revolución de 1905 fue, según Trotsky, un “ensayo general” de la de 1917.

La presión ejercida por los movimientos de protesta hizo que el zar firmara un manifiesto en el cual reconocía las libertades ciudadanas y convocaba a la conformación de la Duma (Asamblea Legislativa). Los logros de esta sublevación fueron “suficientes para demostrar al pueblo su fuerza potencial. Surgió un zarismo parlamentario que poco o nada hizo para limar las contradicciones, las que, por el contrario, se acentuaron y llegaron a su punto álgido durante la Guerra del 14” (Naudon, 1987: 117).

La I Guerra Mundial produjo una situación caótica en Rusia, caracterizada por el encarecimiento de los artículos comestibles, el saqueo de las propiedades, el desarrollo permanente de protestas campesinas y huelgas de obreros: todo un panorama crítico que, aunque se acentuó con la guerra, fue el resultado de una crisis estructural que no logró superarse tras los acontecimientos de 1905.

Entre febrero y julio de 1917 se suscita el derrocamiento de Nicolás II y la entrega del poder a un gobierno de tipo burgués presidido por el príncipe Lvov. A la par, en Petrogrado se organizó un soviet, autodefiniéndose como una “ciudadela proletaria” en una revolución “burguesa”, donde estaban incorporados tanto bolcheviques como mencheviques.

En abril de 1917, Lenin¹⁷ retorna del exilio y expone su “Tesis de abril”, programa extremista en el que rechazaba que los socialistas colaborasen con el gobierno provisional, a la par que reclamaba el ejercicio absoluto del poder por los soviets, así como el control de las fábricas por los obreros y de las tierras por el campesinado. Lenin creyó, siguiendo los lineamientos marxistas, que los soviets no monopolizarían el poder de manera pacífica, razón por la cual desde la conferencia Zimmerwald, en septiembre de 1915, venía llamando a “transformar la guerra imperialista en guerra civil”.

Los bolcheviques intentaron, en julio de 1917, provocar una insurrección mediante manifestaciones y disturbios; a raíz de la efervescencia de

17 Lenin, Valdimir Ilich Ulianov (1870-1924). Socialista ruso. Autor de: *Marxismo y reformismo* (1913); *En torno a la cuestión dialéctica* (1915); *Sobre el Estado* (1919); *El Estado y la revolución* (1917).

la crisis, Kerenski (1881-1970) se hizo cargo del gobierno provisional. Sus diferencias con el K.D. (Partido Demócrata Constitucional) y otros sectores conservadores hicieron que éstos se aliaran en torno al liderazgo del general Kornilov a fin de fraguar un golpe de Estado.

Kerenski logra derrotar las tentativas de golpe gracias al respaldo que recibió del comité ejecutivo de los soviets. Los bolcheviques tenían para ese momento el control de gruesos sectores obreros y militares, a los cuales habían incorporado en los soviets. La intervención de estas organizaciones fue decisiva al impedir que las tendencias pro-burguesas tomaran el poder gubernamental.

Los bolcheviques iban fortaleciéndose frente a un gobierno débil y pasivo que no lograba dar respuestas a los problemas económicos, sociales y políticos de Rusia. En esta nueva y corta etapa del gobierno provisional, se permitió el retorno de los exiliados, entre los cuales se encontraban: Pléjanov, Lenin y Trotsky.

Desde julio a octubre la tensión social y política fue incrementándose en Rusia, hasta desembocar en enfrentamientos armados y la toma del poder por parte de los bolcheviques. El “Octubre rojo” o “Revolución de octubre” de 1917 abrió paso a un gobierno controlado por Lenin y los soviets, cuyas primeras medidas consistieron en distribuir las tierras entre los campesinos, concentrar el poder en los soviets y acordar la paz con Alemania.

Esta experiencia gubernamental era única y constituyó un reto para los revolucionarios, quienes tenían en sus manos la oportunidad de llevar a la práctica todo cuanto se había planteado teóricamente en la historia del socialismo. Lenin, poco tiempo después del triunfo de octubre, sentenciaría lo siguiente:

“La Revolución del 25 de Octubre ha hecho pasar la cuestión planteada en este folleto¹⁸ del dominio de la teoría al de la práctica.

A esta cuestión hay que responder ahora con actos, y no con palabras (...).

La tarea consiste en estos momentos en demostrar con la práctica de la clase de vanguardia –el proletariado– la vitalidad del Gobierno

18 Se refiere al folleto de su autoría: *¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?*, publicado por primera vez en 1918.

Obrero y Campesino. Todos los obreros conscientes, todo lo que hay de vivo y honesto en el seno del campesinado, todos los trabajadores y explotados pondrán en tensión todas sus energías para resolver prácticamente esta cuestión histórica de la más alta trascendencia” (Lenin, 1918: 377).

A pesar de la victoria alcanzada, los bolcheviques debieron enfrentar una penosa guerra civil (1917-1921) que dividió a Rusia en dos grandes bandos: los rojos (bolcheviques) y los blancos (sectores conservadores pro-monárquicos). Este último bando contó con el respaldo extranjero de los aliados (franceses y británicos), quienes a partir de noviembre de 1918 intervinieron sistemáticamente en Rusia con el propósito de derrocar a los bolcheviques, hasta que finalmente en 1924 estos países reconocieron al gobierno soviético.

Un capítulo de la referida intervención en Rusia, lo protagonizó Polonia –aliado de las potencias occidentales- a finales de abril de 1920, cuando tropas de este país penetraron en territorio ruso y ocuparon Kiev, con la intención de reunirse con el ejército blanco del general Wrangel (Procacci, 2001). En julio el ejército rojo recuperó sus posesiones y penetró en territorio enemigo, vislumbrándose para el momento la caída de Varsovia. Finalmente, las partes acordaron un armisticio en octubre; en marzo de 1921 firmaron un tratado de paz, donde fijaron la frontera entre ambos países en las líneas ocupadas por los dos ejércitos en el momento del cese de las hostilidades.

A la par con la desestabilización interna y externa, los nuevos gobernantes rusos debieron hacer frente a la profunda pobreza en que se encontraba Rusia. Una muestra de dicha pobreza fue la terrible hambruna de 1921, la cual afectó principalmente a las regiones del bajo Volga, Ucrania y el norte del Cáucaso. Como consecuencia de la carestía de alimentos murieron cerca de dos millones de personas y unos cinco millones de niños fueron abandonados (Procacci, 2001).

La crisis hizo posible que de manera momentánea, Francia y Estados Unidos cesaran sus hostilidades contra los revolucionarios y enviaran –en coordinación con las autoridades rusas- alimentos y medicamentos a las zonas más azotadas por la hambruna.

Los intentos de las potencias occidentales de aislar a Rusia, unido a la necesidad que se le presentó a los bolcheviques de concentrar el poder, despertó en éstos el interés de organizar una estructura partidista que monopolizara la función de gobierno y propagara en Europa y Asia los procesos revolucionarios. Sobre la base del Partido Bolchevique se fundó en marzo de 1919 el Comintern (Internacional Comunista) o Tercera Internacional.

En el marco del XI Congreso del Partido Comunista, celebrado en marzo de 1922, se sancionó de manera definitiva el sistema de partido único. Sin embargo, ya desde 1918 se había establecido un monopolio del poder por parte de los bolcheviques.

A diferencia de las anteriores Internacionales, el Comintern no fue una federación de partidos sino una estructura partidista centralizada, cuyo norte sería el desarrollo de una revolución mundial, que habiéndose iniciado en Rusia, debía propagarse por Europa (Caballero, 2006).

1.8. LA EXPANSIÓN DE LAS IDEAS SOCIALISTAS EN AMÉRICA LATINA

El socialismo no tuvo en América Latina el mismo origen que presentó en Europa. En los países europeos la industrialización creó una clase obrera o proletaria, cuya experiencia de explotación llevó a un sector de la intelectualidad burguesa a proponer las ideologías socialistas del primer tercio del siglo XIX. América Latina entró en contacto con los planteamientos socialistas mediante una “implantación” llevada a cabo por inmigrantes europeos y precursores autóctonos que conocieron de cerca la agitada dinámica política y social de Europa.

El surgimiento en Latinoamérica de una clase obrera moderna, fabril, se concreta como núcleo incipiente entre 1880 y 1914, particularmente en aquellos países donde la penetración del capitalismo fue más acelerada (Godio, 1980b), entre ellos Argentina, Uruguay y Chile. En consecuencia, la circulación de las ideas socialistas en la América Latina antes de la conformación de una clase obrera, respondió -en parte- a circunstancias asociadas con el fenómeno migratorio.

Se estima que entre 1830 y 1930 llegaron a América Latina cerca de 17 millones de inmigrantes, mayoritariamente europeos, de los cuales apro-

ximadamente siete millones se radicaron en Argentina, cuatro en Brasil, dos en Chile, uno en Uruguay y tres en el resto de países (Rama, 1976a). A la par, se calcula que entre 1891 y 1920, una media anual de 246 mil personas abandonaron Italia, y 139 mil España y Portugal (Godio, 1980b).

En las oleadas migratorias europeas venían a América obreros e intelectuales que traían consigo las nuevas ideologías en sus vertientes utópicas, anarquistas y marxista. También esta masiva migración suministraría la fuerza de trabajo que contribuiría al desarrollo del capitalismo en América Latina.

De Europa llegaron intelectuales vinculados con círculos fourieristas, como Jean B. Eugene Tandonnet, quien en 1844 publicó en Montevideo una revista de orientación utópica, con cierta resonancia en el Río de la Plata; también se hizo presente Amadée Florent Jacques (1813-1867), difusor del proudhonismo en Argentina; y a nivel práctico destaca el anarquista italiano Giovanni Rossi (1856-1943), fundador de la Colonia Cecilia o comuna libertaria de Paraná-Brasil, en 1890.

Algunos intelectuales autóctonos –como Esteban Echeverría (1805-1851) y Francisco Bilbao (1823-1860), oriundos del Cono Sur– residieron en Europa y tuvieron la oportunidad de entrar en contacto con el ambiente social y cultural de donde surgían los planteamientos socialistas, para luego diseminar y poner en práctica dichos planteamientos en sus países de origen.

La imprenta fue otro factor de importancia en la propagación de las ideologías socialistas en América Latina. En México, por ejemplo, se tradujo en 1840 *Palabras de un creyente* de Lamennais; y en 1861 el inmigrante griego Plotino Rhodakanaty editó la *Cartilla socialista o catecismo elemental de la escuela socialista de Carlos Fourier*, folleto que ha sido considerado el primer trabajo sobre el socialismo que se publicara en México. En Argentina, los socialistas: Juan B. Justo, José Ingenieros, Alfredo Palacios y Leopoldo Lugones, desde la Editorial Vanguardia propagaron el programa del Partido Socialista Argentino. En Colombia y Venezuela, para citar un último ejemplo, circuló a mediados del siglo XIX una obra de 308 páginas cuyo título completo es: *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica é imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos*

y con especialidad en los de San [sic] Simon, Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon según los mejores autores que han tratado esta materia tales como Reybaud, Guepin, Villegardelle, etc. (Carrera Damas, 1960).

Sin embargo, también circularon por América Latina obras que impugnaban las doctrinas sociales de izquierda, con el firme propósito de contrarrestar el expansionismo de éstas. Autores peninsulares como Jaime Balmes (1810-1848) y Juan Donoso Cortés (1809-1853), desarrollaron amplias reflexiones en torno al socialismo que fueron conocidas en la América Hispana, entre éstas el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, escrito por Donoso Cortés en 1850.

A su vez, la intelectualidad latinoamericana conservadora seguía de cerca los sucesos europeos y procuraba “inmunizar” a la población contra las “tendencias disociadoras” o “plantas exóticas” procedentes de Europa.

En el marco de este debate de ideas, no pocos escritores latinoamericanos se mostraron partidarios de alguna corriente socialista. Dos personajes sobresalen en esta fracción: el brasileño José Ignacio Abreu de Lima (1794- 1869) y la peruana Flora Tristán (1803-1844).

Abreu de Lima es considerado el más importante socialista utópico brasileño del siglo XIX. Publicó en 1852 *El socialismo*, la obra más grande del utopismo latinoamericano. En ella su autor mezcla los principios del cristianismo con las ideas provenientes del socialismo utópico de Lamennais. Más que un socialista utópico coherente, Abreu de Lima fue un reformador social, proclive a un socialismo cristiano, cuyo mayor interés al escribir su célebre obra fue aportarles a los intelectuales brasileños un manual sobre las doctrinas socialistas de Saint-Simon, Owen y Fourier.

Flora Tristán, por su parte, sobresalió como una creadora en el campo del socialismo utópico, a la par con Owen, Fourier, Saint-Simon, Lamennais y Leroux (Rama, 1977). Su principal obra *La unión obrera* fue publicada en 1843 y en ella reivindica el derecho al trabajo y llama a la conformación de una Unión Mundial de Trabajadores. Sus reflexiones estaban cargadas de cierto nivel de conciencia clasista proletaria, lo que le acercaba al socialismo de transición y al marxismo, que pocos años después convocaría a la unidad de los trabajadores. No obstante, su antecedente

ideológico directo se encontraba en el pensamiento de William Godwin (1756-1836) y los socialistas utópicos franceses.

El socialismo utópico continental, representado en autores franceses como Saint-Simon, Fourier y Leroux, se establece en la América Latina durante el lapso que transcurre entre el final de las guerras independentistas y el decenio de los sesenta en el siglo XIX (Rama, 1976a).

El socialismo en sus diversas vertientes se propagó con mayor intensidad en los países del Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile), región en la que fue más significativa la afluencia de inmigrantes europeos. El socialismo utópico, en lo particular, fue desarrollado o abordado en estos países por intelectuales provenientes de la juventud ilustrada burguesa, grupo que mezcló las ideas propias del socialismo con el liberalismo y el romanticismo literario (Rama, 1977). En este sentido, sectores intelectuales identificados con el liberalismo burgués progresista incursionaron en las ideas del socialismo utópico, situación que también se presentó en otros países latinoamericanos, incluyendo a Venezuela (Godio, 1980b).

En el caso de Chile, los socialistas utópicos o “igualitarios chilenos” del decenio de 1840 participaron en conspiraciones con el propósito de desarrollar una “revolución popular” contra el gobierno conservador. Se trató de un movimiento que buscó conjugar el utopismo con el radicalismo revolucionario, a la par que consiguió que se le sumasen representantes de las clases trabajadoras.

Argentina fue el país de Latinoamérica donde surgió un consistente movimiento socialista. Allí tuvo su origen la Generación de 1837 o Asociación de mayo, dirigida por Esteban Echeverría, quien redactó el documento *Dogma socialista*, publicado en el periódico *El Iniciador* de Montevideo, en 1837, y editado como libro en 1846 (Miliani, 1962).

En su escrito, Echeverría se detiene a analizar - entre otros muchos tópicos- el tema muy recurrente en su época del equilibrio que debe existir entre el interés individual y el interés social.

“La sociedad debe poner a cubierto la independencia individual de todos sus miembros, como todas las individualidades están obligadas a concurrir con sus fuerzas al bien de la patria. La sociedad no debe absorber al ciuda-

dano, o exigirle el sacrificio absoluto de su individualidad. El interés social tampoco permite el predominio exclusivo de los intereses individuales, porque entonces la sociedad se disolvería, no estando sus miembros ligados entre sí por vínculo alguno común” (Echeverría, 1846).

Otros temas tratados por Echeverría tenían que ver con la tradición revolucionaria francesa, específicamente la defensa de los principios de libertad, igualdad y fraternidad. La concreción de estos principios pasaba por el desarrollo de la revolución social y política, aunque no llegó a plantear medidas radicales como la supresión de la propiedad privada; antes bien, la defendió al igual que abogó por la construcción de un régimen democrático.

En 1870 un grupo de franceses fundaron en Buenos Aires una sección de la Asociación Internacional de Trabajadores; en dicha sección predominó la corriente marxista, a diferencia de Uruguay y México donde se impuso el anarquismo. Los internacionalistas argentinos contaron con un órgano de difusión ideológica, *El Trabajador*, periódico que comenzó a circular en 1872. Posteriormente, en 1896, surgió el Partido Socialista Obrero Internacional Argentino, organización que en 1904 logró por la vía electoral un curul en el parlamento.

A partir de la Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional, el anarcosindicalismo propició el surgimiento de federaciones obreras combativas en el Cono Sur, México y Cuba. Hasta ese momento el movimiento obrero se había expresado en la acción mutua, la formación de cooperativas y movimientos de protesta. En este último caso cabe destacar la primera huelga obrera en Latinoamérica, llevada a cabo en 1858 por los tipógrafos de Río de Janeiro.

Entre las décadas de 1870 y 1880 la América Latina experimentó, de manera simultánea, la formación y organización de la clase obrera junto con una rápida inserción de las corrientes marxista y anarquistas, promovida por núcleos de activistas europeos (Godio, 1980b) presentes en las seccionales de la Internacional.

La Internacional se hizo sentir en algunos países latinoamericanos luego del Congreso de La Haya en 1872. Su radio de acción llegó a México, Argentina, Uruguay, Chile, Brasil y Cuba. Este paso permitió que las ideas

socialistas enunciadas por Proudhon, Bakunin y Marx circularan en dichos países, lo que también fue respaldado por la llegada a América de refugiados y perseguidos políticos luego de las luchas del Risorgimiento italiano, la Comuna de París y de la fracasada Primera República Española.

Bajo la tutela de la II Internacional surgirían algunos partidos vinculados a la Social-democracia, específicamente el Partido Socialista Argentino (1896) y el uruguayo (1910). También aparecerían el Partido Socialista Chileno (1912), el Partido Socialista Brasileño (1912) y el Partido Socialista Mexicano en 1914 (Rama, 1976a).

La conformación de partidos socialistas en América Latina entró en una nueva etapa a raíz de la Revolución rusa de 1917 y la aparición del Comintern o Tercera Internacional. Desde entonces se procedió a la fundación de partidos comunistas, inicialmente en Argentina, Perú y Bolivia; mientras que por decisión mayoritaria de sus congresos se adhirieron a la Internacional los partidos socialistas de Brasil, Chile y Uruguay.

Este proceso de expansión del Comintern hizo que los factores políticos adversos al comunismo en los distintos países de Latinoamérica, se convencieran de la existencia de un financiamiento por parte de Moscú a los partidos y células comunistas que fueron surgiendo en la región entre 1920 y 1940. El llamado “oro de Moscú” causó temores en los círculos conservadores, aunque aún en la actualidad no se conoce exactamente cuál fue la magnitud del polémico financiamiento (Caballero, 2006).

Entre tanto, los anarquistas partidarios del anarco-colectivismo de Bakunin se concentraron en expandir por Latinoamérica el asociacionismo, valiéndose para ello de la organización de los productores o trabajadores en sindicatos revolucionarios. Simultáneamente, otra tendencia anarquista -el comunismo anárquico de Kropotkin- fue partidaria de trascender el asociacionismo, a fin de garantizar la igualdad de los obreros en la distribución de los recursos. Para 1910 estas vertientes del anarcosindicalismo estaban presentes en Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, Cuba, México, Perú, Colombia, Costa Rica, Ecuador y Bolivia.

De esta manera, a principios del siglo XX el movimiento ideológico organizado se expresa en Latinoamérica mediante el sindicalismo anarquis-

ta y los partidos socialistas; poco tiempo después, en dicho movimiento actuará la Internacional persiguiendo la expansión de la experiencia comunista de Rusia. Si bien Latinoamérica no fue un objetivo prioritario para el Comintern, éste no abandonó a los partidos y células comunistas que surgirían en la región.

1.9. VERTIENTES FILOSÓFICAS ASOCIADAS A LA INTERPRETACIÓN DEL SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

1.9.1. Liberalismo e ilustración

El liberalismo y la ilustración abarcan el núcleo del pensamiento moderno. Estas corrientes ideológicas no son homogéneas en sus planteamientos, y aunque ambas están estrechamente ligadas por vínculos históricos y filosóficos, cada una posee interpretaciones propias acerca de aspectos como la naturaleza del hombre, la religión y la historia.

De acuerdo con Molina (1986), el liberalismo es la doctrina encargada de justificar filosófica y políticamente las prácticas y expectativas creadas por el sistema capitalista. En relación con su origen y devenir histórico, Rachadell (2008) señala que la formulación del pensamiento liberal fue iniciada por autores ingleses y luego sería abordada por los teóricos franceses de la ilustración. Al respecto, Hayek (1973) sostiene que existen dos tradiciones dentro del liberalismo: por un lado el liberalismo que surgió en Inglaterra a partir de la doctrina política de los whigs, el cual se mostró partidario del Estado de Derecho, la libertad individual, a la par que rechazó el absolutismo; de otro lado, el liberalismo continental, de corte racionalista, promotor de la libertad, la democracia y el librepensamiento, muy influenciado por Descartes y los representantes de la ilustración, entre éstos, Voltaire y Rousseau.

En el siglo XVII, John Locke estableció que el hombre posee derechos que le son naturales, absolutos e irrevocables: el derecho a asociarse para dar forma a la sociedad civil y el derecho a participar en un contrato amplio a fin de constituir la sociedad política o el Estado (Arriola y Bonilla Saus, 2011). Estos derechos se ejercen mediante la voluntad libre del individuo, quien convive políticamente en un régimen representativo con división y equilibrio de poderes. En efecto, por ser la libertad del individuo

un derecho esencial en la tradición inglesa, se fomentó la protección legal de éste en relación con el sistema de gobierno, lo que supuso la restricción de los poderes del Estado.

Entre tanto, la tradición liberal continental adoptó del liberalismo inglés la reivindicación de la libertad, pero la asumió como experiencia que consiste en vivir conforme a la razón y lejos de prejuicios o dogmas religiosos. Ciertamente, esta vertiente del liberalismo se nutrió de la ilustración, de donde asimiló su espíritu secularizador, anticlerical y librepensador, así como la certeza de encontrar –por medio de la razón– las leyes que guían a la sociedad y a la naturaleza.

El liberalismo continental desarrolló la noción moderna de democracia. En sintonía con Rousseau defendió el derecho legítimo del pueblo para ejercer su soberanía y gobernarse a sí mismo en el marco de un sistema democrático. Puede decirse que esta vertiente liberal se interesó por la autodeterminación de la mayoría, y su libertad en un medio social conforme a la razón.

En ambas tradiciones se reivindican las diversas manifestaciones del ejercicio de la libertad: de pensamiento, de expresión, de prensa y de asociación. En menor proporción se valora la igualdad de todos los hombres; el Estado tiene la responsabilidad de definir normas que sean equitativas para todos sus ciudadanos y puede proponerse incidir en el logro de la igualdad mediante la promoción de la educación, pero no le corresponde corregir las consecuencias del orden social que surja de la conducta humana, pues la justicia distributiva (justicia social) escapa de sus competencias. Adam Smith planteó, al respecto, que el individuo debe poseer plena libertad económica (derecho de propiedad y garantías legales) para lograr su propio bienestar y el de la sociedad en general, pues a mayor libertad (liberalismo económico) mayor riqueza alcanzará el conjunto de la sociedad.

Desde el punto de vista de la organización política, los representantes de las corrientes liberales tenían visiones particulares. Así por ejemplo tenemos que Locke y Benjamín Constant apoyaban el sistema monárquico-parlamentario; Thomas Paine se identificó con la democracia en el marco de un orden republicano; F. Guizot era partidario de un sufragio restringido que condujera a la conformación de un gobierno de los hombres más capaces.

1.9.2. Utilitarismo: Jeremy Bentham y Stuart Mill

Como consecuencia de las diversas perspectivas en las que a lo largo de los siglos XVIII y XIX se fue interpretando el liberalismo, surgieron voces disidentes entre los propios liberales, que dieron paso a visiones heterodoxas como la encarnada por el utilitarismo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Ambos personajes se insertan en la tradición liberal o empirista inglesa, donde asimilan parte del pensamiento de Locke y Hume.

Bentham echó las bases del utilitarismo al plantear que los hombres orientan su existencia mediante la búsqueda de dos pasiones: la felicidad y el rechazo del sufrimiento. Estas experiencias humanas le llevaron a plantear que la función política –incluyendo la legislación– debe procurar la reducción de los males sociales, entre estos las desigualdades, sin afectar con ello la libertad del individuo. Así, pues, la plenitud en el goce de los placeres por parte del mayor número de individuos, redundará en el equilibrio y prosperidad de la sociedad.

Stuart Mill comparte estos planteamientos de Bentham, pero sin identificarse con su orientación materialista-hedonista (Fazio y Fernández, 2004). A su juicio, el fin del hombre es la felicidad y para lograrla se requiere el concurso del Estado, el cual debe intervenir en la sociedad para suprimir los obstáculos materiales y espirituales que impidan la concreción de dicho fin, lo que también incluye incidir en una mayor y mejor distribución de la riqueza. Por este tipo de planteamientos y su posición a favor de las organizaciones obreras, se le considera un liberal con objetivos sociales. Ciertamente, Stuart Mill formó parte del conjunto de liberales del siglo XIX que se interesaron no sólo por la vigencia del principio de libertad, sino también por la igualdad y la justicia distributiva, razón por la cual se identificaron con algunos postulados del socialismo.

1.9.3. El asociacionismo

El asociacionismo precede al socialismo puesto que su origen se remonta a la Edad Media, mientras que las distintas vertientes socialistas (pre-marxistas y marxistas) surgirían en el siglo XIX. Sin embargo, la idea o el principio de asociación fue ampliamente valorada y sistematizada por connotados representantes del socialismo y del anarquismo, quienes le aportaron

sustento ideológico y concreción en la historia del movimiento obrero, al impulsar –junto con los trabajadores– iniciativas de carácter asociativo.

Antes del siglo XIX, la asociación de los trabajadores se manifestó en múltiples experiencias que irían emergiendo progresivamente en la historia de Occidente. En todas ellas puede observarse la organización de los asociados a favor de un interés colectivo.

La Edad Media fue prolífera en cuanto al ideal asociativo. En el Medioevo se consolidan las corporaciones, donde se daba la asociación de artesanos de un mismo oficio con el propósito de monopolizar la fabricación y venta de lo que producían. En esta época también surgieron las cofradías, en las cuales convergían los trabajadores de una misma profesión para practicar la ayuda mutua guiados por principios religiosos. Otra modalidad asociativa de la época fue la representada por los gremios, cuyo funcionamiento se tradujo en la unión de los trabajadores en torno a un santo patrono, desarrollando actividades que perseguían el monopolio de la producción y la conformación de un orden jerárquico entre los agremiados.

En el siglo XIV aparecerían en Francia las “Uniones de Compañeros”, donde el artesanado practicó el mutualismo de carácter religioso. Una experiencia similar se dio en Inglaterra con las “Uniones de Trabajadores”, que funcionaron como sociedades fraternales en el siglo XVII, y poseían una orientación mutualista, por lo que su norte era la protección de los asociados frente a situaciones como: limitaciones físicas o de salud para continuar trabajando, vejez y viudas desamparadas.

El surgimiento de la Revolución Industrial hizo que en Occidente se introdujeran nuevas condiciones económicas como consecuencia del maquinismo, lo cual afectaría progresivamente a los trabajadores. No obstante, hasta mediados del siglo XIX muchos de éstos se mantuvieron laborando en talleres manufactureros o artesanales. Así, pues, coexistieron dos modelos productivos y de organización del trabajo: el del capital, controlado por una minoría (el empresariado capitalista); y el pre-capitalista, propio del taller artesanal, donde el trabajador era dueño de sus instrumentos de producción.

En ambos casos van a darse experiencias importantes en materia de asociación, las cuales aflorarían en la primera mitad del siglo XIX (período de

transición entre estos dos modelos), principalmente por iniciativa de los socialistas utópicos y los seguidores de Proudhon: unos y otros procuraron organizar a los trabajadores con el propósito de reducir o mitigar los efectos de la explotación, sin plantearse la confrontación o lucha de clases, apostando por la asociación libre y fraternal, la cooperación y la participación de los trabajadores en la consecución de sus reivindicaciones sociales.

Puede decirse que hasta mediados del siglo XIX se desarrollaron en Europa dos vertientes dentro del asociacionismo: el mutualismo y el cooperativismo.

El mutualismo fraguó fundamentalmente en el artesanado durante la fase pre-capitalista y se mantuvo hasta la etapa inicial de primacía del capital (es decir, desde el siglo XIV hasta las primeras décadas del siglo XIX). La propuesta mutualista se centró en la solidaridad de los trabajadores, quienes en forma organizada debían hacer frente a los mecanismos de explotación del sistema de producción vigente, sin ir en contra del propio sistema, manteniendo una actitud defensiva que se tradujo en el desarrollo de iniciativas como los talleres sociales de Louis Blanc, y la reciprocidad de los trabajadores en el intercambio de servicios y créditos, tal y como lo propuso Proudhon.

El cooperativismo, entre tanto, se introduce en las clases trabajadoras europeas en las primeras décadas del siglo XIX. En cuanto experiencia asociativa tuvo dos propósitos centrales: a) el desplazamiento o la salida del capitalista en tanto organizador de la producción; y b) la eliminación de la intermediación y del comercio (Constantini, 1973). Como consecuencia de esto surgirían dos modalidades de cooperativas: las de producción (donde los trabajadores, de manera colectiva, dirigen la fábrica y comparten en forma proporcional los beneficios de su trabajo); y la de consumo (para poner en práctica el intercambio de aquello que produce el obrero, estimándose el valor de los productos de acuerdo con el trabajo invertido en su elaboración).

Al igual que el mutualismo, el cooperativismo fue impulsado por representantes del socialismo utópico, inicialmente por Fourier y Owen, y poco después por Buchez¹⁹.

19 Philippe Buchez (1796-1865). Socialista francés. Autor de: *Introducción a la ciencia de la historia* (1833). En una primera etapa de su pensamiento se adhirió a la doctrina de Saint-Si-

1.9.4. Positivismo

En concordancia con lo expresado por Parra, Ortega y Lárez (2005), la concepción positivista surgió a mediados del siglo XIX. Su fundador y principal representante fue el francés Augusto Comte. Al emerger en el campo de la filosofía, el positivismo entró en contradicciones con el idealismo hegeliano, pues rechazó toda explicación metafísica y todo conocimiento que no se fundamentara en la observación de los fenómenos o hechos reales.

Por cuanto Comte consideraba la sociedad similar a un organismo natural, que se mueve obedeciendo a relaciones necesarias de causas y efectos, a leyes, para poder estudiarla debería aplicarse el mismo método de investigación de las ciencias naturales. El positivismo es, en otras palabras, un naturalismo; de ahí que habló del positivismo como una nueva ciencia que llamó “física social”.

Dos consignas o principios son centrales en esta corriente filosófica: orden y progreso. Este último va de la mano con el desarrollo de la ciencia, de la verdad positiva (científica, demostrable): a mayor grado de desarrollo científico, mayor bienestar y riqueza para las sociedades.

Por tal razón, el estudio de los hechos se consideró importante porque a través de ellos se pretendía identificar leyes que permitieran descubrir las causas del progreso social. El positivismo aparece, entonces, como continuación del pensamiento ilustrado (Lombardi, 1996) y, en consecuencia, de la modernidad. Al abrazar la visión del mundo propuesta en la filosofía de la ilustración, los positivistas dogmatizaron su teleología al creer en el inevitable progreso de las sociedades. El desarrollo continuo del conocimiento científico garantizaría este proceso ascendente que conduciría a la construcción de la sociedad perfecta.

mon, para luego convertirse en ideólogo del social-cristianismo. Impulsó la organización de cooperativas obreras de producción, entre las que destaca la de Joyeros de París, en 1834. En éstas procuró que los asociados se constituyeran en empresarios, quienes percibirían un ingreso según la habilidad y el trabajo realizado. Los beneficios obtenidos en la relación cooperativa debían distribuirse en forma planificada: 20% se reservaría para el capital social (patrimonio colectivo destinado a la inversión) y el resto entre los asociados.

CAPÍTULO II: LA INTRODUCCIÓN DEL IDEARIO SOCIALISTA EN VENEZUELA

2.1. ORIGEN Y EXPANSIÓN DE LAS IDEAS SOCIALISTAS EN VENEZUELA

La historiografía ha abordado el desarrollo de las ideas políticas en la Venezuela del siglo XIX prestando atención casi de manera exclusiva al estudio de dos vertientes ideológicas: liberal y conservadora. Sin embargo, existe un tercer horizonte que no ha sido suficientemente estudiado: se trata del socialismo, cuya difusión en Venezuela se inició aproximadamente en el decenio 1840-1850 (Carrera Damas, 1960).

Las causas de la penetración de las ideas socialistas en Venezuela no difieren de lo ocurrido en el resto de Latinoamérica. Fundamentalmente, se conjugaron tres factores que hicieron posible la introducción y expansión del socialismo en el país: a) la puesta en circulación de libros, folletos y periódicos –muchos de ellos procedentes del exterior– en las principales ciudades venezolanas, cuyo contenido era doctrinario o propagandístico en relación con el socialismo; b) la inmigración o entrada a Venezuela de europeos que traían consigo conocimientos y experiencias en materia “revolucionaria”; c) los conocimientos y vivencias de los intelectuales criollos, quienes por medio del estudio, y en no pocos casos, del contacto directo con la realidad europea, estaban al tanto de las agitaciones doctrinales y sociales del momento.

En 1852 circuló en Caracas una obra intitulada: *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica e imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad en los de San-Simon [sic], Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon según los mejores autores que han tratado esta materia tales como Reybaud, Guepin y Villegardelle, etc.* Esta compilación procedía de Bogotá, aunque originalmente había sido publicada en París y según *El*

Correo de Caracas, de fecha 18 de septiembre de 1852, formaba parte de “un surtido mui variado de libros españoles, franceses, italianos y alemanes” que había adquirido la casa comercial Rosa Bouret y compañía, en Caracas (Carrera Damas, 1960).

Los trabajos de Saint-Simon eran conocidos por representantes de la intelectualidad venezolana. Guillermo Iribarren, por ejemplo, publicó en 1847 *Pensamientos sobre caminos*, donde desarrolla algunos planteamientos propios del saintsimonismo, entre éstos, la superación del sistema de corporaciones para dar paso a convenios que permitan fijar los salarios de los trabajadores. También se mostró partidario de la creación de instituciones de crédito y socorro mutuo. Su interés por este tipo de propuestas, le llevó a lograr la traducción del folleto *Organización del trabajo* de Wolowski, en el cual se defendía la instauración de un sistema utópico de trabajo asociativo (Godio, 1980a).

En 1855 Ramón Ramírez publicaba en Caracas *El cristianismo y la libertad. Ensayo sobre la civilización americana*. El capítulo V de esta obra fue titulado *Examen del socialismo* y en éste su autor intentó rebatir las doctrinas socialistas, así como defender una teoría o visión de la sociedad basada en los preceptos del cristianismo. Sin embargo, Ramírez reconocía que el socialismo era en esencia humanitario y consideró “digno de respeto y alabanza” su “aspiración generosa hacia una justicia social” (citado por Carrera Damas, 1969: 160).

Entre tanto, algunos periódicos ofrecían a sus lectores reportajes relacionados con las ideologías socialistas de la época. El 03 de febrero de 1890 se publicó en *La Libertad* el artículo *La Economía política y el socialismo* (Sanoja Hernández, mayo 02, 1978); en ese mismo año *El Pueblo* publicó un informe de Eduardo O'Brien sobre el Congreso de Liverpool de los socialistas británicos. Posteriormente, en 1896, *El Avisador Comercial* puso a circular la serie *Figuras socialistas*, donde se incluía la vida de F. Engels (Godio, 1980a).

Durante la autocracia de Guzmán Blanco, periódicos de gremios artesanales repetían la consigna final del *Manifiesto Comunista*: “Proletarios de todos los países, ¡Uníos!”. De igual manera, publicaban los documentos más importantes de la Primera Internacional. Con anterioridad, entre 1852 y 1858, circuló en La Victoria el periódico *Credo Igualitario*, órgano propagandístico

del socialismo utópico, cuyo lema “Libertad o muerte” había sido tomado del *Manifiesto de los Iguales* de Gracus Babeuf (Brito Figueroa, 1977).

No faltaron, entre los venezolanos deseosos de estar al día con las ideas novedosas que surgían en Europa, obras fundamentales del pensamiento socialista, entre éstas *El capital* de Carlos Marx. Un ejemplar de este libro fue hallado, a finales del siglo XIX, en la biblioteca del abogado y político caraqueño Fernando Arvelo (Zambrano, 1987).

Ramón Díaz Sánchez (citado por Zambrano, 1987) cree que el abundante comercio de libros y periódicos que había con Europa, debió hacer posible que luego de la publicación del *Manifiesto Comunista* en 1848, se comenzara a conocer en Venezuela el socialismo científico de Carlos Marx y Federico Engels. Sin embargo, como se indicará más adelante, la presencia de Marx en el escenario ideológico nacional del siglo XIX fue poco significativa.

Un segundo factor -no menos importante- en la difusión de las ideas socialistas en Venezuela, tiene que ver con la llegada al país de inmigrantes europeos empapados de la vanguardia ideológica del momento.

Luego de los hechos violentos suscitados a raíz de la revolución de París en 1848, comenzaron a llegar a Venezuela algunos de los revolucionarios sobrevivientes: obreros, artesanos, publicistas, maestros y librereros, identificados con la república social de Augusto Blanqui. En las décadas siguientes, la afluencia de refugiados o perseguidos políticos europeos se mantendrá como consecuencia de los sucesos de la Comuna de París en 1871 y sus secuelas de violencia. De estos refugiados surgió la iniciativa de fundar la Sección Venezolana de la Internacional Socialista (Brito Figueroa, 1977).

Se estima que entre 1874 y 1888 el promedio anual de inmigrantes recibidos en Venezuela fue de 1733 (Uslar Pietro, 2008). Aunque no se trató de una migración masiva –a diferencia de los países del Cono Sur donde ésta impactó drásticamente las condiciones demográficas de dichos países- hubo en la dirigencia gubernamental venezolana de finales del siglo XIX, cierto interés por fomentar la llegada al país de trabajadores europeos.

En julio de 1890 varios agricultores de la zona capital consiguieron que el gobierno de Raimundo Andueza Palacio aprobara el traslado al país de 1075 inmigrantes. A su vez, el 29 de enero de 1895, el gobierno de

Joaquín Crespo suscribió un contrato con Esteban Marvé para conformar la “Sociedad de Inmigración Agrícola de Venezuela”, con la cual se pretendía favorecer la captación de trabajadores rurales (Troconis, 1986).

Pero el país no sólo recibió agricultores; también llegaron a éste obreros europeos cuya mano de obra era calificada y entre los cuales se encontraban partidarios del socialismo. En 1893 un grupo de alemanes (aproximadamente 14), empleados en la construcción del Gran Ferrocarril de Venezuela, formaron una organización socialista que intentaron vincular con el Partido Socialista Alemán. Se interesaron en participar en el IV Congreso Internacional Obrero de Zurich, razón por la cual escogieron a Franz Shlee-se con el propósito de que fungiera como representante de la organización en el referido congreso (Godio, 1980a; Troconis, 1986; Zambrano, 1987).

2.2. PRIMEROS ACERCAMIENTOS AL SOCIALISMO POR PARTE DE INTELLECTUALES VENEZOLANOS

En el segundo tercio del siglo XIX fueron apareciendo diversos trabajos en los que destacadas figuras del ámbito académico y político nacional manifestaron cierto grado de afinidad con el socialismo utópico.

Simón Rodríguez (1769-1854), tras su prolongada estadía en Europa (1801-1823) tuvo conocimiento del socialismo y según su propio testimonio asistió a juntas secretas de carácter socialista, donde pudo ver de cerca a Enfantin, Pedro Leroux y otros ideólogos del momento. Su obra *Sociedades americanas* contiene en germen algunas máximas relacionadas con el pensamiento de Saint-Simon (Zambrano, 1987). Sin embargo, no desarrolló un cuerpo armónico de planteamientos en relación con el socialismo.

Algunos casos representativos de intelectuales venezolanos vinculados con el ideario socialista en el siglo XIX, lo encontramos en tres personajes que pertenecieron a una misma generación: Fermín Toro, Rafael María Baralt²⁰ y Cecilio Acosta.

Fermín Toro (1806-1865) residió en Londres entre 1839 y 1841, desempeñándose para entonces como secretario de Alejo Fortique, en una misión diplomática que el gobierno venezolano les confió ante la corte in-

20 Lo concerniente a Rafael María Baralt será tratado en el capítulo III.

glesa de Saint James. Esta experiencia le permitió conocer de cerca la difícil situación de los trabajadores industriales (lo que reflejaría en su novela *Los mártires*, en 1842); a su vez, pudo entrar en contacto con el contexto cultural en el que se desenvolvían los expositores de las ideas socialistas, entre quienes se encontraba Robert Owen.

Desde el punto de vista ideológico, Toro estuvo fuertemente influenciado por el inglés Jeremías Bentham, particularmente en lo relativo a sus ideas sobre la justicia social, la distribución de la riqueza y el papel que debe desempeñar la propiedad privada en la sociedad (Ciliberto, 1987); también se identificó con el pensamiento de los socialistas utópicos franceses, específicamente Sain-Simon y P. Leroux.

Esta base ideológica llevó a Fermín Toro a asumir posiciones críticas frente al liberalismo económico. Contra la dependencia y sometimiento de la sociedad al mercado, reivindicó la responsabilidad del Estado y la importancia de su intervención en la conducción económica y en la búsqueda de la justicia social (Consuegra, septiembre 25, 1996). Su ideal, al igual que los socialistas utópicos, era el logro de la armonía social, es decir, la auténtica libertad. Una de sus principales obras, *Reflexiones sobre la ley de 10 de abril de 1834*, publicada en 1845, recoge estos principios o su posición en relación con la cuestión social.

La referida ley de 10 de abril de 1834 daba paso a la usura y al remate de los bienes en subasta de los deudores morosos, lo que beneficiaba a los grandes prestamistas de la época, quienes –además– tenían libertad para fijar los intereses de los préstamos, amparándose en “el derecho a la libertad en los contratos”. Paradójicamente esta ley fue suscrita por el mismo Fermín Toro en su condición de presidente de la Cámara de Representantes. Sin embargo, este hecho se presentó antes de su experiencia en Londres, por lo que aún no se encontraba imbuido de las críticas anti- leseferianas que promovían en Europa los socialistas y otros críticos del liberalismo.

Al referirse a la libertad y su relación con la convivencia armoniosa y justa entre “las clases de la sociedad”, afirmará:

“Nadie es libre legítimamente en un país mientras haya una clase que carezca de lo necesario para mantener su existencia física y su dignidad moral (...).

(...) Un gobierno debe ser un poder regulador que impida que ninguna fuerza social sea oprimida por la preponderancia de las otras” (Toro, 1845: 129-130).

La libertad, según Toro, debe estar subordinada a la igualdad, la cual hace posible que todos los individuos posean los medios para conservar su dignidad moral y su sustento diario. Estos planteamientos coinciden ideológicamente con lo expuesto por el argentino Esteban Echeverría en su *Dogma socialista* (Miliani, 1962). En ambos, incluso, el factor económico es la causa de los fenómenos sociales, lo que coincidiría con los planteamientos de Marx.

Al igual que los principales utopistas europeos, Toro creyó que la solución a los problemas sociales debía provenir de reformas hechas de arriba hacia abajo, es decir, concibió importante el protagonismo del Estado, mas no la participación de las masas. Pensó que la ley podía corregir los desequilibrios sociales y no se planteó la implementación de métodos violentos o revolucionarios.

Resulta difícil etiquetar a Toro de socialista; la pureza ideológica y las posiciones consecuentes no fueron lo usual en los intelectuales y políticos venezolanos del siglo XIX. En muchos de ellos se evidencia un cruce o convergencia de doctrinas contrapuestas: liberal, conservadora y socialista. Por eso, no debe sorprender que un personaje como Fermín Toro se manifieste, según Mijares (1947: 16), “conservador y revolucionario a la vez”, de una manera “profunda y angustiosa”.

En 1846, Cecilio Acosta (1818-1881) comienza a proyectarse en la palestra pública con su pensamiento humanista y liberal. En sus escritos se muestra sensible ante las injusticias de orden social y aboga por una distribución justa del ingreso, lo que le hacía próximo a los planteamientos socialistas. En uno de sus trabajos, *Mercado público. Consideraciones generales*, afirmará lo siguiente:

“(...) El pan del hombre es santo, porque son santas las lágrimas de que se amasa, y es horrible el propósito de contarlas avaramente, para someterlas a derramar, y luego trocarlas por oro, para llenar el arca del poderoso” (Acosta, febrero 24, 1853: 841-842).

Acosta fija posición a favor de los intereses de los pobres, a quienes considera los más vulnerables dentro de la sociedad. Los pobres viven

amenazados por la abundancia de bienes en manos de los ricos, pues los privilegios de éstos traen como consecuencia que la “clase menesterosa” se vea impedida de alcanzar su sustento con las mismas posibilidades que presentan aquellos.

“La clase menesterosa especialmente es la más amenazada. Las contribuciones se derraman iguales, y van a repartirse a los consumos, es verdad; pero esa igualdad es numérica no más. Hay un valor de afección que le hace al pobre su propiedad más cara, como que le es más necesaria que al rico; en cuyo sentido, la contribución que cae sobre su pobre centavo, es más pesada que la que va a dar la onza de oro del hombre acaudalado. La razón de esto está en el modo de satisfacer las necesidades ambos, y en la diferencia de los medios de ganar: el rico gasta, y deja en sobra; el pobre gasta y deja empeñado el afán del otro día; el uno le llenan las arcas las rentas o el trabajo; el otro no adquiere jamás sin zozobras, humillación y lágrimas” (Acosta, febrero 24, 1853: 859).

Acosta vivió en carne propia el significado de la pobreza, pues nunca subordinó su conciencia ante la acostumbrada lisonja de que eran objeto los gobiernos de turno por parte de numerosos intelectuales. De ahí que durante la autocracia de Guzmán Blanco atravesara por una precaria situación económica; esta circunstancia junto con su sólida formación de creyente católico, debió incidir en el desarrollo de su sensibilidad social.

A semejanza de Fermín Toro y los socialistas utópicos, Acosta no fue partidario de salidas revolucionarias a los conflictos sociales. Las reformas, pensaba, debían impulsarse desde el Estado, institución a la que le atribuyó la tarea intervenir en la solución de los problemas ocasionados por la economía de mercado y la relación desigual entre las clases sociales.

2.3. EL ASOCIACIONISMO EN VENEZUELA

Como consecuencia del proceso de implantación del régimen colonial en Venezuela, varias de sus poblaciones fueron asiento de organizaciones de trabajadores, donde se puso en práctica un grado inicial de trabajo asociativo. Así, por iniciativa de los peninsulares y luego con la participación protagónica de los pardos, se irían estructurando los gremios y las cofradías en: Caracas, El Tocuyo, Barquisimeto, Maracaibo, entre otras ciudades.

Luego del período independentista, y una vez que Venezuela se fue incorporando de manera progresiva al sistema capitalista mundial, las cofradías dejaron en un segundo plano su orientación religiosa y comenzaron a dar nuevos pasos en materia asociativa. De esta manera, se presentaron como Sociedades de Mutuo Auxilio (Quintero, 1980)²¹ y jugarían un papel importante en la conformación de las Cajas de Ahorro, en particular la de Caracas, que fue fundada en 1841 como espacio para la cooperación entre sus miembros, los cuales procedían de todas las clases sociales del momento (Sanoja, 1978)²².

A este tipo de asociaciones se incorporarían principalmente, los profesionales independientes y los trabajadores asalariados; éstos últimos se encontraban laborando en los sectores: transporte, comercio, artesanal y fabril (semi-artesanal), y constituían una minoría, puesto que en la Venezuela de la segunda mitad del siglo XIX predominaban los oficios vinculados a la agricultura y el pequeño comercio.

Algunos personajes de este sector minoritario de los trabajadores mantuvieron contacto y estuvieron ligados - desde el punto de vista ideológico- con intelectuales criollos, cuyo pensamiento y praxis se orientaba hacia la atención de la cuestión social, y quienes a su vez tenían conocimiento del ideario socialista.

21 Organización mutualista integrada por trabajadores que persiguen beneficios directos para sus asociados, como asistencia médica, montepío, educación, mejoras en cuanto a salarios y condiciones de trabajo.

22 Este carácter inclusivo de la Caja de Ahorro de Caracas tiene mucho que ver con el funcionamiento de las cofradías, que por su naturaleza religiosa, acogían en su estructura organizativa a representantes de todos los grupos sociales, experiencia cuyo origen se remonta a la época colonial.

CAPÍTULO III: VOCES CRÍTICAS Y PARCIALMENTE PARTIDARIAS DEL SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

3.1. PREÁMBULO

Luego de iniciarse en Europa el debate en torno al socialismo, no transcurrió mucho tiempo para que dicho debate tuviese sus repercusiones en Venezuela. Uno de los textos que circularon en el país con el fin de abordar parte de los planteamientos socialistas, apareció en el periódico *La Unión del Zulia*²³ del año 1863. Su editor, Amenodoro Urdaneta, publicó parcialmente el capítulo III de la obra *Programas políticos –primera parte–*, de Rafael María Baralt. Lo hizo mediante un artículo intitulado “La democracia”, en el cual mezcló el texto original de Baralt con algunas de sus opiniones acerca del significado de este sistema político.

El pensamiento de Baralt constituye un hito en la discusión ideológica de los intelectuales venezolanos acerca de los principios doctrinales del socialismo. La permanencia de este personaje en España le permitió conocer de manera directa los hechos que marcaron el curso de las ideas socialistas en Europa, así como las propuestas sociales y económicas de esta doctrina.

A continuación se analiza su visión del socialismo, al igual que la interpretación que del mismo hicieran otros intelectuales radicados en Caracas (Salvador González, Juan Coronel y Jesús María Alas) y Maracaibo (Jesús María Portillo). De esta manera será posible avanzar en la comprensión de un debate de ideas que tuvo sus manifestaciones en Venezuela y América Latina en general.

23 *La Unión del Zulia*. N° 32, Serie 3. Maracaibo, 31 de octubre de 1863.

3.2. RAFAEL MARÍA BARALT

3.2.1. Algunos aspectos biográficos y contextuales

Entre 1841 y el momento de su muerte en 1860, la vida de Rafael María Baralt (1810-1860)²⁴ transcurrió en Europa. Sus primeros contactos con el continente europeo se dieron en París, Londres, Sevilla y Madrid. París le recibe con motivo de la publicación de tres volúmenes correspondientes a su obra *Resumen de la historia de Venezuela*; en noviembre de 1841 llegó a Londres a fin de trabajar, junto con Alejo Fortique y Fermín Toro, en asuntos diplomáticos; finalmente, en 1845, luego de una pasantía por los archivos de Sevilla, viaja a Madrid donde se radica de manera definitiva.

En Sevilla y Madrid, Baralt se acercó al grupo de los liberales progresistas donde figuraba Alberto Lista, uno de los mentores ideológicos del periodista y líder político venezolano Antonio Leocadio Guzmán. En este grupo, Baralt encontró el apoyo necesario para publicar diversos trabajos en periódicos de las referidas ciudades españolas y, al mismo tiempo, resolver la difícil situación económica por la que atravesaba en 1845 (Díaz Sánchez, 1968).

Su larga estadía en Europa va a permitirle entrar en contacto con los problemas sociales que para entonces azotaban a los principales centros urbanos del continente, particularmente Londres y París. Al igual que Fermín Toro -su coterráneo- Baralt visualiza las difíciles condiciones en las que se encontraban las “clases menesterosas”, conoce los planteamientos emanados de las corrientes socialistas y desarrolla un alto grado de sensibilidad social.

Este aprendizaje vino a enriquecer y complementar el espíritu combativo que caracterizó a Baralt, mediante el cual supo defender sus convicciones frente a los ataques de quienes se sentían aludidos en sus escritos. Ya desde la publicación del *Resumen de la historia de Venezuela* debió

24 Rafael María Baralt (1810- 1860). Escritor y político venezolano nacido en Maracaibo y autor de: *Documentos militares y políticos relativos a la campaña de vanguardia dirigida por el Excmo. Sr. Santiago Mariño, publicados por un oficial del Estado Mayor del Ejército* (1830); *Resumen de la historia de Venezuela* (1841); *Programas políticos* (1849); *Libertad de imprenta* (1849); *Historia de las Cortes* (1849); *Lo pasado y lo presente* (1849); *Diccionario matriz de la lengua española* (1850); *Diccionario de galicismos* (1855).

resistir las presiones de los sectores godos vinculados con José Antonio Páez, los cuales no le perdonaron el haber reivindicado en dicha obra la memoria del Libertador Simón Bolívar. A pesar de las presiones, mantuvo su posición y no modificó en el escrito su apreciación sobre los inicios de la historia republicana de Venezuela.

Posteriormente, al involucrarse de lleno en el debate político español, Baralt no repara en su condición de ciudadano procedente de las colonias rebeldes de Hispanoamérica; de manera franca expone sus ideas políticas, muchas de éstas favorables al establecimiento de reformas profundas en el régimen monárquico: “La prerrogativa real es hoy tan omnipotente por el abuso y por la corrupción, como lo fue en los tiempos feudales por la flaqueza y la ignorancia de los pueblos, por el derecho divino, por la fuerza sin correctivo y por el fraude” (Baralt, 1849 c: 45).

Esta actitud de escritor combatiente, se desarrolla en la década moderada (1844-1854) de la política en España y refleja la personalidad de un intelectual abierto al debate e inquieto frente a las circunstancias de su mundo. Por eso no es extraño que un liberal progresista como Baralt tuviera conocimiento de las doctrinas socialistas y de los hechos conflictivos que Europa presentó entre 1830 y 1848.

Los sucesos que sacudieron a Francia en 1848 no fueron desapercibidos por Baralt; su condición de historiador y analista político le permitiría evaluar la trascendencia de esta revolución y reconocer la capacidad que tenían las clases desposeídas para incidir en la conducción de la sociedad. Según Díaz Sánchez (1968: 30):

“[Baralt] De treinta y ocho años de edad, formado en un clima revolucionario desde los días de su infancia (...); adscrito, por tradición y temperamento, a las ideas democráticas, ávido de reformas, captador insaciable de nuevos conocimientos, curioso analítico de todo lo que significase novedad en ideas y doctrinas, provisto de un hipertrofiado sentido de la justicia, libre de complicidades políticas, romántico y desheredado de la fortuna, es de imaginarse cómo se reflejarían en su espíritu aquellos sucesos”.

Esta coyuntura coincidió desde el punto de vista temporal con la etapa en que Baralt presentó mayor profusión de publicaciones de índole polí-

tica e ideológica, es decir, los años 1848 y 1849. En este último año publicó, acompañado de Nemesio Fernández, *Programas políticos*, primera y segunda parte, respectivamente.

Los volúmenes aparecen en momentos en que la monarquía de la joven Isabel II había iniciado una especie de acercamiento con los sectores moderados y progresistas del liberalismo español. Eran los tiempos en que el debate político en España giraba en torno a las propuestas de reforma constitucional; atrás quedaban las guerras carlistas, aunque seguía pendiente la diatriba de si se debía optar por un régimen monárquico absolutista o se procedía a limitar el poder de la Corona.

El mismo Baralt describe en los siguientes términos en qué consistía el debate político español del decenio de 1840:

“Los partidos liberales (progresista y moderado) se propusieron a los principios, ora renovando nuestras antiguas leyes y costumbres el primero, ora introduciendo algo más tarde en nuestro suelo el segundo las ideas galobritánicas del sistema representativo: lo uno, cercenar la autoridad real en provecho de la autoridad popular o parlamentaria; lo otro, someterlas ambas a dos reglas fijas de conducta por medio de una Constitución política votada libremente en Cortes generales: lo tercero, fundar la preponderancia definitiva del poder civil sobre el llamado poder militar; lo cuarto, asentar el triunfo del gobierno representativo (...) y, por último, extender las conquistas del principio liberal (...)” (Baralt, 1849 c: 45).

3.2.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente.

El capítulo II de *Programas políticos. Segunda parte* (texto 1), fue presentado por Baralt con el siguiente encabezado:

“Puntos de semejanza y analogía que guardan entre sí estos documentos. Todos ellos están dentro del círculo constitucional. Son democráticos. Reconocen más o menos explícitamente el gran principio socialista de la igualdad. Porque no hay en España proletariado. Método que debe seguirse en las reformas” (Baralt, 1849 b: 482).

Por su parte, el capítulo III de la primera parte (texto 2) se intituló:

“Democracia no es, como quieren los moderados, demagogia. ¿Qué es? – Pruébese con la autoridad de insignes publicistas monárqui-

co-conservadores de la necesidad de admitir sus principios en las leyes, supuesto que ya pertenecen al dominio de las costumbres” (Baralt, 1849 a: 290).

Estos dos capítulos en los que Baralt se detiene a emitir consideraciones importantes en torno al socialismo y a los problemas sociales de Europa, son los que se analizan a continuación, junto con otras de sus publicaciones, específicamente la traducción y refutación de la *Democracia en Francia* de Guizot y *Lo pasado y lo presente*, ambas de 1849.

El capítulo II de *Programas políticos. Segunda parte* presenta seis grandes temas o tópicos, los cuales permiten reconocer el Esquema Básico Incluyente o idea primordial de este texto, a saber: “Los programas políticos españoles se lanzan a la vía de las reformas sofrenados por el saludable temor de las revueltas que hoy conturban a casi toda Europa”.

Los temas tratados por Baralt reflejan su interés por diagnosticar la conflictiva situación social en la que se encontraba buena parte de Europa, a raíz de las consecuencias generadas por el industrialismo: desempleo, explotación y miseria de las clases trabajadoras. Sin embargo, de manera acertada dirá que España no tenía las condiciones objetivas que propiciaron las revueltas de 1848 en Francia, es decir, los españoles dependían económicamente de la agricultura y no de una economía industrial. Sentenciará que España, a diferencia de Francia e Inglaterra, no poseía proletariado como tal.

En otro tema continúa manifestando su inquietud en torno a la revolución de 1848 y la difícil situación por la que atravesaba la “clase proletaria”. Sostendrá que el problema social por excelencia se encuentra en: la emancipación del proletariado, la organización del trabajo, la concordia de derechos entre el capital y los salarios, y la coexistencia pacífica de todas las clases. Acá exterioriza su preocupación por las condiciones difíciles que presentaban las clases desposeídas; dichas condiciones no fueron las mismas que vivenció el “estado llano” (burgueses, comerciantes, clase media), el cual –dirá en otro tema o tópico- a partir de la Revolución de 1789 conquistó importantes derechos y beneficios.

Baralt comprenderá que los problemas del proletariado requerían

respuestas oportunas, pero marcará distancia de cualquier pretensión de construir un sistema de gobierno perfecto. De ahí que en otro tema sostenga que a los hombres no les corresponde formar sistemas de gobierno perfectos, sino buscar soluciones parciales a los problemas sociales. En este planteamiento se introduce en su visión del socialismo, donde rechazará el fanatismo doctrinario y dirá que los sistemas socialistas exigen un estudio serio, sin proselitismo y sin desdén.

Su moderación le llevará a valorar como muy positivo el hecho de que los grupos políticos españoles –incluyendo los liberales– se plantearan un conjunto de reformas en la Constitución apartándose de las posiciones extremas que habían sacudido a Francia. El extremismo revolucionario fue el punto de partida de la reflexión que hiciera Baralt en 1849 en torno al concepto de socialismo.

En el caso del capítulo III de *Programas políticos. Primera parte*, son tratados cinco temas que convergen en el siguiente Esquema Básico Incluyente: “La democracia es una idea natural, humana, providencial y divina, que se desenvuelve en la historia procurando la igualdad de condiciones y el bienestar de las clases sociales”.

El capítulo fue concebido por Baralt para salirle al paso a la obra de Guizot *De la democracia en Francia*, trabajo que tenía el propósito de presentar una visión negativa de la democracia, propia de quien, aparte de haber sido ministro de Luís Felipe, representaba a los sectores conservadores o “moderados” de la época.

A diferencia del capítulo II de *Programas políticos. Segunda parte* la temática en este otro segmento no giró en torno a las reformas y las propuestas que al respecto presentaban los grupos partidistas. Baralt se concentró en emplear reflexiones provenientes de Guizot y Tocqueville para argumentar que estos personajes, y los sectores moderados en general, incurrieran en contradicciones al tratar de cuestionar la validez de la democracia, hasta el punto de manifestar opiniones favorables sobre este sistema. De igual manera, coincidió con Guizot en su apreciación de que la democracia en algunos casos ha sido objeto de “idolatría”, especialmente por tendencias progresistas como las del socialismo.

La “idolatría de la democracia” tiene en el texto un significado asociado a “excesos” políticos, endosados fundamentalmente a algunas corrientes socialistas que no se enuncian de manera explícita. Sin embargo, como se demostrará a continuación, este tercer capítulo de la primera parte de *Programas políticos* ofrece pistas interesantes sobre la visión del socialismo que poseía Rafael María Baralt.

3.2.3. Visión del socialismo

En los textos que sirven de muestra discursiva en el presente análisis se observa que su autor construye dos interpretaciones del concepto “socialismo”. En una de estas (texto 1) existe una visión favorable del socialismo, el cual es comparado con la democracia; también se indica la existencia de “revoluciones” que bien encauzadas pueden ser de gran provecho, sin que se tenga que recurrir a “trastornos” o turbaciones. Baralt (1849 c: 75) sostendrá que: “una verdadera revolución política significa para las sociedades cierto modo de ser y de estar distinto, cuando no contrario, del que tenían antes de su aparecimiento”.

En el ámbito social hay una referencia indirecta al socialismo y en éste Baralt se pronuncia a favor de dos planteamientos socialistas: intervención gubernamental a fin de corregir las desigualdades y, consecuentemente, la igualdad entre las clases sociales mediante la “emancipación del proletariado”.

A su vez, el socialismo con el que Baralt se identificó fue el de los cambios graduales o un socialismo reformista. Acá son notorias sus diferencias en cuanto al “método revolucionario” propuesto por Blanqui y Marx, pues no fue partidario de la implementación de procesos violentos para la consecución de los cambios sociales. Más bien, Baralt se mantuvo cercano –al menos en este punto- a los socialistas utópicos o reformistas, quienes al igual que él apostaban por la construcción de una sociedad más justa sin la mediación de la fuerza o el estallido social. De igual manera, las ideas políticas que expresó fueron consonas con el fundamento ideológico de su pensamiento, a saber, el liberalismo continental o ilustrado Hayek (1973).

Siguiendo a Proudhon²⁵, anarquista de quien se basa para analizar la situación del socialismo europeo en 1849, Baralt (1849 a: 311) dirá que el socialismo ya no es “aquel mismo sistema que, aspirando al dominio de la sociedad por medios ejecutivos y violentos, buscaba en las masas su auditorio”.

El vínculo del socialismo con las masas guarda estrecha relación con la otra visión, de carácter negativo o desfavorable, que Baralt tenía sobre la referida doctrina. Y esta visión surgió, seguramente, del panorama que pudo observar en Europa, donde –desde los inicios de la revolución industrial y hasta la época en que se publicó *Programas políticos*– fueron constantes las revueltas y alzamientos en nombre de la reivindicación de los derechos de las clases trabajadoras.

En esta otra construcción del concepto (texto 2), Baralt califica de “saludable” el temor que reflejaban los programas españoles en relación con las revueltas que sacudían a Europa; mientras que en el plano ideológico saludó el hecho, no menos importante, de que dichos programas no se mostraban partidarios de la “escuela revolucionaria del siglo pasado”, haciendo alusión –muy probablemente- a la escuela comunista de Babeuf y al radicalismo revolucionario francés del siglo XVIII.

Otro aspecto importante en el campo ideológico es la posición favorable de Baralt en relación con el sistema democrático, lo que le moverá - en forma consecuente con su formación liberal ilustrada- a defender la idoneidad de dicho sistema. Para ello va a diferenciar la democracia del socialismo y del comunismo. Dirá que “No negamos nosotros que el comunismo y el socialismo tengan pretensiones exageradas, ni que sean absurdos en sus nociones prácticas de gobierno; pero: en primer lugar, ellos no son la democracia” (Baralt, 1849 d: 266).

Una de las razones de esta diferenciación puede hallarse en el uso indiscriminado que hacían del concepto “democracia” las tendencias polí-

25 La puesta en escena de Proudhon puede considerarse un indicativo del interés de Baralt por este representante de la corriente anarquista. De hecho, buena parte de sus reflexiones acerca del socialismo, específicamente en *Programas políticos*, se fundamentan -como él mismo lo indica- en trabajos de Proudhon, en particular su *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (Baralt, 1849 a).

ticas de la época, tanto las conservadoras como las progresistas. Guizot (citado por Baralt, 1849 a: 295) decía que “esta es la palabra soberana, universal: todos los partidos la invocan y quieren apropiársela cual si fuera un talismán”.

A su vez, la defensa de la democracia pasaba por distanciarla o diferenciarla claramente de aquello que Guizot había calificado de “idolatría de la democracia”, cuya caracterización coincidía con los señalamientos que en la época se hacían en contra de las corrientes socialistas. De ahí que Baralt despejara dudas diciendo que “nuestro objeto no es defender el socialismo; sino justificar la democracia: cosas entre sí muy diversas, y que Mr. Guizot no ha debido confundir en una sola” (Baralt, 1849 d: 268).

Puede observarse que la caracterización de dicha “idolatría de la democracia” se construye a partir de la visión negativa que se tenía del socialismo, producto de los hechos violentos acaecidos en Europa entre 1830 y 1848, los cuales se habían asociado con dicha doctrina.

De esta manera, Baralt, siguiendo a Guizot, califica esta “idolatría de la democracia” de (texto 2): a) “culto bárbaro de las masas, sin más derecho que la fuerza”; b) “privilegio y monopolio de ciertas clases con agravio y perjuicio de otras”; c) “tiranía de la sociedad sobre el individuo”; d) “delirio, extravagancia y crimen”. Esta sobrelexicalización y resemantización coincide con la caracterización negativa que hacía Baralt del socialismo (texto 1): a) “obra, por excelencia, de demolición y negaciones”; b) “exagerados sistemas socialistas”; c) “el carácter revolucionario que embriaga con él a las naciones”; d) “abstrusas recónditas teorías”; e) “amenazas revolucionarias”; f) “turbación”; g) “trastornos”.

En consecuencia, la “idolatría de la democracia” no era más que la conceptualización de las protestas, hechos violentos, revueltas que afectaron fundamentalmente a Francia, como consecuencia de la conciencia de explotación que desarrolló la “clase proletaria u obrera”, la cual se lanzó a la rebeldía aupada –en algunos casos- por la ideología socialista y sus connotados representantes. En este sentido, fueron los socialistas quienes encajaban en la descripción hecha por Baralt de los partidarios de la “idolatría de la democracia”, es decir, los defensores del “privilegio y monopolio de

ciertas clases [proletarias] con agravio y perjuicio de otras” (texto 2).

En este sentido, Baralt rechazó la organización de “corporaciones o comunidades imposibles”, disintiendo de esta manera de los planteamientos de Fourier en cuanto a los falansterios. A la par, consideró innecesaria la “omnipotencia de la sociedad”; este concepto aparecerá como “tiranía de la sociedad”, refiriéndose con ello a la “idolatría de la democracia” y, por ende, al socialismo.

Hay en los escritos de Baralt una intensa valoración negativa de un tipo de socialismo. Se observa que dicha valoración está asociada a destrucción y exagerados sistemas, para lo cual recurre a metáforas presentes en el ámbito natural para reforzar su rechazo al socialismo que “destruye” y que constituye un “exagerado sistema”.

Así, su discurso posee una representación del *socialismo* mediante la imagen árbol exótico; en el caso de algunas corrientes socialistas empleará la imagen *plantas exóticas* (texto 1). Con dichas imágenes o representaciones, Baralt pretendió comunicar que en Europa existían diversas vertientes del socialismo (“exagerados sistemas”, partidarios de la revolución violenta) a los que consideraba ajenos o extraños a España, pues éstos no se adaptaban a su índole de país agrícola donde no existía, a su juicio, un proletariado plenamente constituido²⁶.

Por otra parte, el concepto de democracia²⁷ es importante tomarlo en cuenta para comprender la visión del socialismo que tenía Baralt. Así como la “idolatría de la democracia” se encontraba en relación directa con algunas experiencias negativas de tipo socialista, la democracia también estaba íntimamente asociada al socialismo.

Baralt concibe la democracia recurriendo a términos que reflejan la

26 Las metáforas empleadas por Baralt para referirse al socialismo, sirvieron de estrategia de deslegitimación dirigidas a rechazar las corrientes socialistas que fomentaban la violencia en el proletariado. Al no existir en España –según el autor– desarrollo industrial ni proletariado, entonces esas vertientes del socialismo eran *plantas exóticas o un árbol exótico*, es decir, no encajaban dentro de las condiciones sociales y económicas de España.

27 Para su análisis, Baralt emplea textos de otros emisores: Royer-Collard, Tocqueville y Guizot, reconocidos críticos de la democracia. A ellos recurre con la intención de refutar las opiniones adversas de estos personajes en relación con la democracia, mediante ideas y citas de estos mismos autores donde mostraban cualidades positivas del sistema democrático.

importancia de lo social en el funcionamiento de ésta. Así, por ejemplo, se refiere a la democracia como (texto 2): a) “movimiento social”; b) “desenvolvimiento gradual y paulatino de la igualdad de condiciones”; c) “bandera de todas las esperanzas y de todas las ambiciones sociales de la humanidad”; d) “amiga de todas las clases”.

Aludiendo al socialismo llega a equipararlo con la democracia, cuando identifica la existencia de un “espíritu democrático y socialista”. Esta correlación también está presente en su interpretación de los programas políticos españoles, a los que califica de “democráticos y socialistas” y elogia que éstos contengan “el gran principio socialista de la igualdad” (texto 1).

En este sentido, resulta importante resaltar la construcción que hace Baralt del concepto socialismo a partir de nociones propias de la Ilustración. Este acercamiento a la fuente revolucionaria del siglo XVIII fue característico de los socialistas utópicos y de muchos otros intelectuales de la primera mitad del siglo XIX. Así, uno de los valores favorables que le atribuyó al socialismo fue la proximidad entre esta doctrina y la “igualdad”. Este principio, propio de la Revolución francesa -en cuyo contexto fue entendido y planteado como “igualdad entre los hombres”-, Baralt lo presentó como “igualdad entre clases sociales” o “igualdad social” (Baralt, 1849 a: 307), es decir, lo entendió desde la perspectiva del socialismo utópico.

Junto con la “igualdad” otro aspecto que considera característico del socialismo es el “progreso”. La presencia de la noción de *progreso* en la concepción del socialismo de Baralt puede apreciarse en su descripción y caracterización de los socialistas. De esta manera, un socialista es “el que busca constantemente el verdadero progreso” y, en consecuencia -según Baralt- Napoleón y Roberto Peel eran socialistas. En suma, dice Baralt, “cuantos tenemos fe en la mejora y perfección del hombre, del estado social, de la especie humana y de los gobiernos, somos socialistas” (Baralt, 1849 a: 308). En contraposición, los “economistas” o los conocedores de la Economía política, a diferencia de los socialistas, “se niegan a todo progreso ulterior” (Baralt, 1849 a: 304).

También la democracia, al igual que el socialismo, es un “progreso

creciente”; en ambos sistemas está presente la “libertad”, que es “enemiga de privilegios y monopolios”. Libertad e igualdad son conceptos que Baralt emplea para asomar una definición de socialismo: “el socialismo es la protesta que hace la libertad política y la igualdad social contra las instituciones y las leyes que ponen obstáculos al ejercicio de la una y el establecimiento de la otra” (Baralt 1849 a: 307).

En cuanto a las clases empobrecidas, Baralt identifica en la “falsa civilización de nuestra era” el origen de éstas. La sociedad industrializada ha sumido en la pobreza a la “clase más numerosa de la sociedad”; ha hecho que los más débiles sufran la explotación del sistema fabril, convirtiéndolos en “piaras de animales inmundos”, a quienes “abandona, los olvida, y con frecuencia, vivos o muertos, los calumnia una sociedad desapiadada”. Estas “clases inferiores” de la sociedad son:

“(…) las que trabajan, las que sustentan con su sangre y sudor la república, y viven, no obstante, desheredadas de sus más apetecibles beneficios; las que padecen, en fin, bajo el poder de la Bolsa, de la industria privilegiada, del Banco, de los Ministros, de las Cortes, del ejército (...) esas clases, decimos, sumidas en la ignorancia y sin tener la conciencia de su fuerza, se rinden ya al peso de las contradicciones y gabelas innumerables que con diversos nombres y formas nos oprimen y ahogan; pugnan en vano por abrirse en la sociedad caminos más acomodados a su ventura, y viven desconsoladas sin esperanza de mejores días” (Baralt, 1849 c: 42).

Y se pregunta Baralt: ¿Qué sucede en esta sociedad con los más débiles? ¿Qué pasa con los niños y las mujeres que han sido absorbidos a manera de esclavos por las industrias? A lo que responde:

“Que su constitución física se enflaquece; que nacen enclenques y contrahechos; que de cada vez más se pervierte su razón y se adultera su raza; que el exceso de la fatiga, o los de la disolución a que se entregan para hacerla llevadera y menos amarga, imprimen sobre sus facciones el sello del vicio y de la miseria, apagando en ellas la luz de la juventud y de la hermosura; que mueren en flor, solos, sin consuelo como para ser aprovechamiento de los anfiteatros anatómicos: esclavos de la sociedad en vida; ludibrios de la curiosidad científica en su muerte” (Baralt, 1849 c: 117).

Baralt dirá que mientras el estado llano (sectores burgueses, la clase media) logró a partir de 1789 concentrar derechos políticos y económicos, el proletariado vino a reemplazarle, y al igual que aquél en el pasado, le ha correspondido ocupar un lugar en el sistema de “oposiciones” o “antinomias”, en el cual se juega su emancipación.

Mijares (1972) sostiene que Baralt tenía conocimiento de los procesos dialécticos definidos por Hegel (aunque con anterioridad ya habían sido identificados por Fichte) y reinterpretados más tarde por Marx. De ahí que concibiera un proceso de emancipación de las clases inferiores en medio de contradicciones y oposiciones; “por consiguiente –sostiene Baralt– todo principio social supone una idea antisocial que lo niega, y toda institución correspondiente a tal o cual principio lleva consigo una tendencia opuesta que, realizada, lo destruiría sin remedio” (citado por Mijares, 1972: 15).

Ahora bien, no es posible, según Baralt, lograr que se puedan resolver los problemas sociales que afectan a las clases menesterosas, fundamentalmente por una razón: la existencia de una clase social a la que, en sintonía con Saint-Simon, cataloga de “parásita” y dueña de grandes riquezas. Se trata de los grandes capitalistas (industriales y banqueros) de quienes se expresa de la siguiente manera:

“Porque entre el estado llano y el pueblo, así como entre la nobleza de linaje y el estado llano existe a modo de cuña de dislocación y quebrantamiento una clase parásita e incorregible, que a todas las demás absorbe, domina y vicia fomentando sus discordias con el oro y con el fraude. Poseedora de inmensos capitales, formados día por día y hora por hora con diabólico afán del sudor y la sangre de los pueblos, sírvese ahora de ellos para trocar en derecho el abuso de sus infames granjerías (...) A ella se deben todas las miserias de nuestra afligida sociedad, y es ella la única responsable de sus crímenes. Ella es la que excita y acalora esa reacción fría y cruel que inunda en sangre la Europa (...) ella la que a trueco de impedir la emancipación del proletariado quiere llegar (...) a la extinción de todas las humanas libertades (...)” (Baralt, 1849 c: 48).

A esta clase social de grandes capitalistas les critica haber sometido a

los trabajadores a lo que Marx y Engels llamaron la “alienación”, y que Baralt entiende de la siguiente manera: quienes forman “la masa de la población europea (...) trabajan o mueren; y para trabajar no venden las fuerzas, sino la misma vida, que la industria paga como quiere, o como puede, imponiendo sus inexorables condiciones” (Baralt, 1849 c. p. 116).

3.2.4. Consideraciones finales

La posición de Baralt frente al socialismo puede esbozarse de la siguiente manera:

En primer lugar, Baralt establece una relación cercana entre esta doctrina y la democracia; al mismo tiempo construye un concepto de socialismo en el cual no tiene cabida la “idolatría de la democracia” o la falsa democracia donde prevalecen los excesos, la violencia y la destrucción, es decir, el conjunto de males que venía sacudiendo a Europa como consecuencia de la conflictividad social desatada por la sociedad industrial.

Consecuente con este rechazo a la confrontación que incendiaba a Europa, no se mostró partidario de la lucha de clases, aunque abogó por la igualdad de derechos entre éstas. Así, pues, Baralt marca distancia de los planteamientos expuestos por Blanqui y Marx en lo que respecta a la toma violenta del poder por parte del proletariado. Sin embargo, coincide con ambos en repudiar las injusticias desatadas por el sistema fabril, identificándose con la reivindicación de la clase proletaria. De esta manera, aunque implementa una estrategia discursiva de condena y deslegitimación de un tipo de socialismo que promueve la violencia y la destrucción, busca al mismo tiempo deslegitimar al capitalismo y a los grandes capitalistas.

El socialismo que Baralt concibió respondía a las nociones modernas con las que él se había identificado: igualdad, libertad, progreso y democracia. Esta forma de entender el socialismo era característica de algunos liberales-ilustrados y en general de los socialistas utópicos. Pero su afinidad con los utópicos no llegó al grado de aceptar las experiencias comunitarias propuestas por Fourier y Owen; por el contrario, consideró inviables e innecesarias dichas experiencias.

Es evidente que Baralt poseía, para 1849, una visión amplia de las distintas corrientes socialistas. Conocía cabalmente los planteamientos de

los utópicos, así como las experiencias de Blanqui y las doctrinas desarrolladas por Proudhon y Marx. No obstante, su pensamiento no podría encapsularse en una corriente socialista en particular o en algún otro sistema político, pues como él mismo sentenciará:

“(...) nada se opone tanto al verdadero espíritu de Progreso como el espíritu exclusivo, inflexible y pedantesco dogmático de sistema (...) tenemos por absurdo el prurito de ajustar por fuerza los hechos todos y todas las ideas sin distinción a un molde dispuesto de antemano (...) (Baralt, 1849b: 488-489).

Ciertamente, su pensamiento es afín a un tipo de socialismo que debía ajustarse a los ideales modernos con los cuales él también se identificaba y que constituían el núcleo del liberalismo continental. En este sentido, conviene tener presente que lo que realmente se ajustaba a la personalidad y amplitud de criterio de Baralt no fue la visión limitada de una ideología, sino más bien la visión amplia que le ofrecía el entrar en contacto con los planteamientos de socialistas, liberales y conservadores, en un intento por buscar respuestas a problemas que realmente le preocupan, en particular, los problemas sociales.

Finalmente, y siguiendo el planteamiento de Alberto Zum Felde sobre el prepositivismo (citado por Tinoco, 2007), podemos decir que Baralt manifiesta algunos elementos que permiten relacionar su pensamiento con los orígenes del positivismo (Tinoco, 2007). De esta manera, al referirse a la democracia y su relación con el socialismo, Baralt apuesta por un orden de equilibrio, donde en el caso de España cree que no tiene cabida el “árbol exótico” del socialismo que propiciaba la confrontación de clases sociales en Francia, por considerar que era ajeno a la “índole”²⁸ del pueblo español. Su idea de democracia es similar al tipo de socialismo con el que se identifica: aquel que promueve el progreso²⁹, o lo que es igual, “la perfección del hombre, del estado social, de la especie humana y de los gobiernos” (Baralt, 1849 a: 308).

28 Los determinismos geográficos y étnicos fueron ampliamente valorados y desarrollados en el siglo XIX por los positivistas.

29 La creencia en el progreso se remonta a la Ilustración, pero luego sería ampliamente defendida por A. Comte y sus discípulos.

3.3. SALVADOR GONZÁLEZ

3.3.1. Aspectos biográficos y contextuales

Salvador González y García fue un inmigrante español, de origen canario, que se radicó en Caracas en la segunda mitad del siglo XIX. Formó parte de la Sociedad Protección Mutua de Canarios, fundada en Caracas a comienzos de 1879, e integrada tanto por canarios como por venezolanos, quienes perseguían el socorro inmediato de sus miembros en caso de enfermedad o minusvalía. Colaboró con *El Obrero* de 1879³⁰ y *El Obrero* de 1890; escribió en forma prolífera en estos dos periódicos caraqueños, captando su atención los temas relativos a la cuestión social y la organización de los trabajadores en sociedades mutuales y cooperativas.

En la versión de *El Obrero* de 1879, acompañó a Jesús María Alas en el proyecto de edición y consolidación de este periódico, cuya línea editorial fue proclive a la permanencia de Antonio Guzmán Blanco en el gobierno nacional. De igual manera, Alas y sus colaboradores asumieron una posición amplia y tolerante desde el punto de vista ideológico, pues aunque el referido periódico fue un órgano gremial cristiano (Aguirre Elorriaga, 1967), sus páginas contenían opiniones diversas sobre temas controversiales para el momento, como el socialismo y la organización de las clases trabajadoras.

Posteriormente, en 1890, Salvador González se integró al equipo editorial de otro órgano homónimo en Caracas, *El Obrero*³¹, al frente del cual

30 *El Obrero* fue una publicación periódica (semanario) editada en Caracas, cuyo primer número apareció el 05 de abril de 1879, y el último que se conoce (el número 35) circuló el 06 de diciembre del mismo año. Se cree que fungió como vocero de una organización denominada Gremio de Artesanos de Venezuela, fundada en la ciudad capital en 1864. Aunque tuvo una efímera continuidad temporal, *El Obrero* fue el primero de una serie de impresos venezolanos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que acogieron esta sugestiva denominación (en Caracas se editaron varios periódicos con la denominación *El Obrero*, específicamente en los años: 1885, 1890, 1894, 1896, 1900 y 1919).

La proliferación de estos espacios editoriales, lejos de ser una coincidencia, puede interpretarse como un signo del interés de algunos sectores intelectuales y de los mismos trabajadores por incursionar en el análisis de la cuestión social, es decir, de todos aquellos aspectos de carácter socioeconómico que se fueron gestando en Occidente a partir de la expansión y consolidación del sistema capitalista, y que indudablemente afectaban a la población en general, pero de manera directa a los asalariados o trabajadores dependientes.

31 Circuló como semanario en Caracas; su primer número es del 10 de abril de 1890, y el último

se encontraba Juan Coronel. La orientación ideológica del redactor³² fue abiertamente socialista, con críticas incisivas hacia la Iglesia y las “clases pudientes” del momento. También se distanció del gobierno de Raimundo Andueza Palacio, lo que le acarreó inconvenientes para mantener el periódico en circulación (Barreto, 1986).

3.3.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

En dos experiencias editoriales de *El Obrero* (1879 y 1890), Salvador González se abocó a exhortar a los trabajadores venezolanos a organizarse mediante cooperativas y mutuales, con las que creía podían alcanzar su emancipación del capital. También estuvo interesado en aleccionar sobre el “verdadero socialismo”, al que consideró la causa de la regeneración de la clase obrera. Con el propósito de incursionar en el análisis de estos dos aspectos nodales en el pensamiento de Salvador González, se seleccionaron 4 textos de este personaje, los cuales identificamos a continuación junto con sus respectivas ideas esenciales o Esquema Básico Incluyente:

- Texto 1. *Un principio capital*³³: La asociación es el principio capital de los obreros, está presente en la historia y debemos practicarla en Venezuela, siguiendo el ejemplo de los canarios residentes en Caracas.
- Texto 2. *La verdad social*³⁴: Los obreros deben asociarse a fin de lograr su emancipación social.
- Texto 3. *Unificación necesaria*³⁵: Proponemos a las clases proletarias de Venezuela que adopten el principio de asociación, pues a ellos les conviene ensayar experiencias asociativas exitosas, como es el caso del movimiento cooperativo en Inglaterra, Alemania y Francia.

que conocemos (el 14) es del 23 de julio del mismo año. Se editaba en la tipografía “El Correo” de Caracas.

32 Aparte de Salvador González, acompañaron a Juan Coronel en la edición del periódico: Felipe Salcedo, Rafael Tamayo, José Garnier y Luís F. Ponce.

33 *El Obrero*, ediciones de los días: 17 de mayo y 14 de junio de 1879.

34 *El Obrero*, ediciones de los días: 16 de agosto, 30 de agosto, 13 de septiembre, 04 de octubre y 11 de octubre de 1879.

35 *El Obrero*, ediciones de los días: 10 de abril, 17 de abril, 24 de abril, 30 de abril, 07 de mayo, 14 de mayo, 21 de mayo y 29 de mayo de 1890.

- Texto 4. *Realidad del socialismo*³⁶: Fourier, Owen y Saint-Simon plantearon sistemas perniciosos, pero el socialismo en su legítima forma hará posible la regeneración de la sociedad, la cual debe constituirse sobre la base de las leyes que Dios estableció en la naturaleza, donde se ubican los derechos y condiciones inherentes al individuo: libertad, propiedad e igualdad.

3.3.3. Visión del socialismo

La noción de socialismo en los escritos de Salvador González se encuentra signada por la visión que éste tenía acerca de la sociedad y el curso de la historia. Al respecto, su pensamiento recoge importantes aportes de Locke y Rousseau en relación con la creencia en torno a un orden natural en la sociedad, regido por leyes permanentes; también posee la presencia de un deísmo que se entrelaza con el providencialismo.

En efecto, Salvador González asimila del liberalismo y la ilustración – en particular de las reflexiones de Locke y Rousseau– la idea de un mundo que marcha por la historia conservando su orden primario y esencial, el cual le viene de la naturaleza. La sociedad es, por tanto, un ente natural, donde los individuos que la conforman existen con cualidades propias y universales, entre éstas la libertad y la igualdad. Este orden de naturaleza posee leyes fijas (González, junio 04, 1890) que pueden ser estudiadas a la “luz de la razón”. Dichas leyes son inmutables, y por eso el progreso permanece y la libertad siempre será una aspiración inherente del individuo; contradecir o negar estas leyes sería para González (junio 19, 1890) impedir el progreso y echar por tierra la constitución de una sociedad modelo.

El origen de este orden natural se ubica en el designio de Dios, el creador (González, junio 04, 1890): un poder superior que introdujo leyes en la naturaleza y dotó al hombre, desde el momento de la creación, de derechos esenciales como la familia, la justicia y la libertad. La convicción de Salvador González acerca de la idea de Dios como origen de un orden perfecto que se expresa en la naturaleza, no significa que su pensamiento estuviera conforme con la autoridad de la Iglesia. Por el contrario, siguiendo la tradición ilustrada se muestra abiertamente anticlerical; tal es el caso

36 *El Obrero*, ediciones de los días: 04 de junio, 19 de junio, 28 de junio y 12 de julio de 1890.

del cuestionamiento que formulase hacia la aspiración de Saint-Simon de dotar a la sociedad de una clase sacerdotal que rigiese su destino; a lo cual también puede sumarse el señalamiento que dirigiera en contra de la Compañía de Jesús, a la que responsabilizó de perseguir a los revolucionarios franceses de 1848, impidiendo con ello el éxito de las asociaciones de trabajadores que en aquel momento intentaban consolidarse, pero que sucumbieron “al golpe de la reacción teocrática” (González, mayo 29, 1890: 2).

La intervención divina en la historia de la humanidad acaeció desde el principio de ésta, con el propósito de establecer la “armonía universal”, asignándole a todos los hombres el derecho a ser libres e iguales por naturaleza. En consecuencia, González (junio 04, 1890: 2) sostiene que la desigualdad no se ajusta a las leyes naturales con las que el creador dotó a la humanidad; no es conforme con la voluntad divina que exista el pauperismo, el proletariado y una “una sociedad fundada sobre la injusticia y la desigualdad para que unos sufrieran y otros gozaran”. Sin embargo, todo esto es lo que ha prevalecido en la historia, pero su detonante ha sido la suplantación del Derecho por la fuerza, con lo cual se dio paso al despotismo y a la conformación de sociedades opresivas y tiránicas.

Sin un régimen de libertades, en el marco del sistema republicano, que garantice el reconocimiento de los derechos naturales de todo hombre, no sería posible lograr la “armonía universal”. De ahí que cualquier doctrina política que atente contra este ideal es objeto de reprobación por parte de Salvador González. Esto permite entender su rechazo a “algunos sistemas socialistas” (González, junio 28, 1890: 2), por considerar que socavan la libertad del individuo y desconocen el derecho de propiedad. Los sistemas en cuestión son los elaborados por Owen, Saint-Simon y Fourier; todos ellos plantean “medios contraproducentes para la redención de la sociedad” (González, julio 12, 1890: 2), entre éstos –el más nefasto en su opinión– la intervención por la fuerza del “principio sagrado de la propiedad”.

Al respecto, González (junio 19, 1890) es enfático al señalar que la propiedad es individual y sin ella no podría existir la libertad. Siendo naturales o

inherentes a todo ser humano, ambos principios –libertad y propiedad- son imprescindibles para la plena realización del individuo. No hay, de acuerdo con González (junio 28, 1890) ninguna razón que justifique la intervención, limitación o distribución de la propiedad, ni siquiera en nombre de la igualdad, pues este principio no existe en términos absolutos: la nivelación en una misma categoría social es sólo un sueño de Owen y Fourier.

La igualdad tal y como la entiende Salvador González (octubre 04, 1879: 3) es necesaria en cuanto implica cubrir las necesidades básicas de todo ser humano, por lo que su concreción se logra “haciendo que el ignorante se instruya, que el desgraciado cambie sus penas, que el hambriento tenga pan, y que la humanidad sea feliz”. No se trata, entonces, de una igualdad de clases, sino más bien de un equilibrio entre ellas –ricos y pobres- que no de lugar a ningún tipo de opresión. Fiel a sus convicciones liberales creyó que el camino para alcanzar este ideal lo abarca el binomio representado por: la ley, asiento de la igualdad y garantía de todas las clases sociales; la instrucción y moralización, para difundir la luz del conocimiento y las “sanas costumbres”; adicionalmente, añade un tercer elemento: el ejercicio del mutuo auxilio entre ricos y pobres, la complementariedad de ambos y la práctica de la caridad del más fuerte hacia el más débil.

Este último planteamiento en torno a la práctica de la caridad, nos introduce en la valoración que Salvador González (julio 12, 1890: 2) hiciera del socialismo en su “legítima forma”. A este respecto, se observa una distinción que el autor formula en su discurso para mostrar dos maneras antagónicas de entender el socialismo: de un lado, la versión que proviene de las “escuelas socialistas bien fundadas”, las cuales le asignan al socialismo “bases sólidas, unificativas y armónicamente redentoras” (González, junio 28, 1890: 2); de otro lado, lo que se ha malinterpretado por parte de “algunos incautos” y “personas frustradísimas”, quienes “lastimosamente han desvirtuado el socialismo” (González, abril 30, 1890: 3), deformación esta que se desprende de dos fuentes: la representada por Owen, Fourier, Saint-Simon y demás pensadores que difundieron un socialismo distante de los principios y derechos básicos del individuo; y todos aquellos “ignorantes o enemigos gratuitos del socialismo” (González, junio 28, 1890) que no aprecian sus tendencias civilizadoras.

De esta manera, Salvador González (julio 12, 1890) afirma pertenecer a las “escuelas progresistas del socialismo”, en cuyas doctrinas encuentra lo opuesto a todo cuanto le ha sido recriminado a este sistema por parte de quienes le interpretan erróneamente. Así, pues, el socialismo no emplea el petróleo (metáfora que alude a la violencia y la destrucción) para introducir el cambio en la sociedad, pues sus armas son la justicia y la difusión de ideas mediante la prensa; tampoco pretende imponer la igualdad plena, ni se plantea repartir los bienes pasando por encima del derecho de propiedad.

En su idealización del socialismo, Salvador González no especifica en cuál doctrina o vertiente socialista encuentra los atributos antes mencionados. No obstante, su posición a favor de la propiedad y la libertad, la sustenta recurriendo al pensamiento de H.F. Robert Lamennais, con quien comparte a su vez la adhesión al cristianismo -en particular la doctrina cristiana de la práctica de la caridad por parte de quien tiene hacia quien necesita- aparejada con una actitud anticlerical. Este acercamiento a Lamennais de alguna manera se relaciona con la aspiración utópica de González (julio 12, 1890) de procurar la “regeneración de la sociedad”, mediante una revolución positiva y reformista tanto en el plano político como en el social (González, agosto 16, 1879), que si bien en algunas circunstancias exige la confrontación violenta -también presente en la naturaleza- le resulta de mayor provecho evitar los “espinosos senderos” (González, abril 24, 1890), pues éstos finalmente perjudican tanto al proletariado como a quienes les oprimen.

A partir de su interés por el logro de la armonía social y universal -que le viene de las ideas que asimilara del pensamiento de Lamennais- González (abril 30, 1890) establece un vínculo estrecho entre los socialistas y el principio de asociación, al que define como “el gran movimiento intelectual, material, moral y económico de las diversas clases sociales”. Desde su punto de vista, fueron los socialistas franceses, ingleses y alemanes quienes se dedicaron a organizar a los trabajadores con el fin asignarles un nivel de integración que les permitiera alcanzar su emancipación del capital.

La asociación representa para Salvador González (junio 14, 1879), “la gran revolución del género humano”: una revolución que conduce a la “regeneración social”, sin motines ni “revoluciones desatentadas” (Gon-

zález, abril 24, 1890). Su existencia es acorde a las leyes de la naturaleza, y sin ella no sería posible la vivencia de la libertad y el logro de la verdadera igualdad social. Al ponerse en práctica, no sólo es posible que el proletariado se una para protegerse mutuamente; también produce beneficios para los capitalistas, pues a éstos les permitiría incrementar sus capitales.

En forma armónica, la asociación y el socialismo se integran para generar una respuesta a la trágica imposición del capital sobre los trabajadores. Los hechos, según Salvador González, demuestran que la adopción de los principios de la asociación por parte de los socialistas europeos permitió que éstos le ofreciesen a los oprimidos una alternativa para mejorar su condición social y económica, a tal punto que incluso muchos trabajadores se convirtieron en capitalistas (González, mayo 14, 1890), situación que para este personaje no es reprochable, a menos que se llegue al extremo de reproducir la explotación. De tal manera que, lo realmente válido y pertinente del conjunto de planteamientos de Owen y Fourier, fue la apuesta de ambos por difundir la práctica de la asociación entre los desposeídos de la sociedad.

Con un mensaje claro y directo, González (abril 30, 1890) exhortaba a los trabajadores venezolanos a emular la experiencia del movimiento obrero en Europa, donde observó que “las naciones más civilizadas” han practicado exitosamente la asociación. Su planteamiento apuntaba a la organización en Venezuela de las expresiones asociativas más relevantes que para entonces se venían implementando en Inglaterra, Francia y Alemania, a saber: cooperativas de producción y de consumo, como la de Rochdale (fundada por Owen en 1844); sociedades mutuales, unión de los oficios y cooperativas en Francia, “la cuna de las ideas socialista, y por lo tanto, la más que ha ensayado todos los sistemas de asociación” (González, mayo 29, 1890: 2); y bancos de crédito popular o asociaciones de crédito en Alemania, de gran impacto entre los trabajadores pues les permitía convertirse en banqueros y capitalistas.

Sólo dos condiciones eran necesarias, según González (abril 10, 1890), para adaptar el “principio capital” de la asociación al contexto venezolano del siglo XIX: en primer lugar el deseo y la voluntad de los trabajadores de ensayar una o varias modalidades asociativas, dejando atrás la apatía y

la inercia que les ha caracterizado por mucho tiempo; a su vez, y no menos importante, el establecimiento de un sistema de instrucción pública que obre “la extinción de los malos principios” (González, abril 24, 1890: 2). Probablemente esta forma de concebir el hecho educativo guarde relación con el respaldo de Salvador González al régimen autocrático de Antonio Guzmán Blanco y a su ensayo de Estado docente, que se desprendía de la orientación liberal del Ilustre Americano.

3.3.4. Consideraciones generales

Salvador González se autodefinía como socialista, lo cual llama la atención si se toma en cuenta que no compartía muchos de los ideales y planteamientos de las diversas tendencias del socialismo decimonónico. Es claro que sus aspiraciones de índole social no eran plenamente compatibles con el cambio que perseguían los socialistas utópicos y marxistas, y menos aún con los métodos propuestos por unos y otros para su concreción. Su idea del cambio era de otro tipo, más afín al pensamiento de Lamennais, con quien coincide en la búsqueda de un estado de armonía en la sociedad que permita la superación de la explotación del proletariado; pero para llegar a esta meta, no creía conveniente que se afectase la libertad del individuo y se impusiera una igualdad generalizada.

Lo que le define realmente desde el punto de vista ideológico es su adhesión a la tradición liberal-ilustrada o continental, independientemente de su preocupación por la suerte de los trabajadores o la vehemente denuncia que hiciera en contra del pauperismo. En efecto, González formó parte del grueso de liberales del siglo XIX que tanto en Europa como en América abrazaron el planteamiento socialista de la justicia distributiva, pero no renunciaron a la convicción del carácter imprescindible de derechos naturales, y por ende esenciales al individuo, entre estos la libertad y la propiedad.

De su pensamiento resulta oportuno destacar el interés con el que intentó adaptar a la realidad de Venezuela una propuesta práctica y organizativa a nivel de los trabajadores, con la que creía se podía dar una respuesta satisfactoria desde el punto de vista económico y social a las condiciones de pobreza que afligían a las clases trabajadoras, como consecuencia de un orden de explotación atribuido a la primacía del capital sobre el interés co-

lectivo. Dicha propuesta se traducía en la adopción de la asociación en sus diversas expresiones (cooperativas, sociedades mutuales, bancos populares, entre otras), siguiendo la experiencia del movimiento obrero europeo.

De esta manera, el camino a transitar para alcanzar la “regeneración de la sociedad”, no debía ser aquel que fomentaban socialistas como Blanqui o Marx, pues con ello se abriría paso a la confrontación de clases y las revueltas. La asociación, en cambio, se ajusta a la razón, a las leyes de la naturaleza, e incluso al designio divino, y en su ejecución no hay cabida para revoluciones violentas. Se trata, pues, de una especie de panacea que Salvador González ubica en el concierto de las “modernas escuelas socialistas”, con lo cual daba a entender su noción del socialismo: un sistema reformista, que no persigue la superación del capitalismo, sino que más bien se ocupa de organizar a los trabajadores para que estos se conviertan en capitalistas.

Evidentemente que esto supone un contraste ideológica, pero al mismo tiempo da cuenta de un liberal que no está conforme con las acentuadas diferencias sociales generadas por el capitalismo, y en consecuencia busca alternativas en el asociacionismo que fomentaron los socialistas utópicos. Al menos por esta vía –creía– podía resolverse el pauperismo de muchos trabajadores y se avanzaría en la consecución de la “armonía universal”, uno de sus más caros ideales.

La aspiración de Salvador González por un estado de armonía que pudiese instaurarse en Venezuela, mediante la adopción de la experiencia asociativa de Europa, guarda relación con el ideario positivista que para finales del siglo XIX tenía una presencia significativa entre los intelectuales del país. Esto explica en parte su interés por un sistema de instrucción que formase a la población para la adopción de la asociación al estilo de Europa, pues pensaba que de esa manera el progreso se haría tangible en la sociedad venezolana, es decir, se concretaría la “regeneración social” o el equilibrio entre las clases sociales.

3.4. JUAN CORONEL

3.4.1. Aspectos biográficos y contextuales

Juan Osvaldo Coronel fue un inmigrante de origen colombiano (Barreto, 1986), que para 1890 se encontraba establecido en Caracas, donde di-

rigió *El Obrero*, al cual le imprimió una línea editorial distinta al periódico homónimo de 1879³⁷. Posteriormente, en 1893 residía en Valencia; allí colaboró en la edición de *El Trabajo*, órgano de la Sociedad Amantes del Trabajo, compuesta de artesanos. Según la relación “Directorio Industrial de Valencia”, publicada por este periódico en su edición del 26 de septiembre de 1893, Juan Coronel era pintor de oficio, con un taller que se ubicaba en la calle Carabobo, a media cuadra al Sur de la plaza de Candelaria en Valencia.

Su labor como editor se orientó hacia la reivindicación de los derechos de los trabajadores, a quienes exhortaba en sus publicaciones a asociarse, con el fin de liberarse de la opresión de los capitalistas. En cuanto a su identidad ideológica, como constataremos más adelante, fue –a decir de sí mismo– un socialista, aunque esta adhesión estuvo signada por su pensamiento liberal e ilustrado.

La fase de la labor intelectual de Juan Coronel que consideramos en este estudio, transcurre durante el declive del guzmanato, en momentos en que los propios aliados de Antonio Guzmán Blanco se distanciaban de éste para transitar por una senda política propia, con el respaldo de los adversarios del pasado, como fue el caso de la Iglesia y su proximidad con el gobierno de Juan Pablo Rojas Paúl. Sin embargo, la impronta de la modernización política e institucional de Venezuela, auspiciada durante las etapas gubernamentales del septenio y el quinquenio, seguían vigentes en este contexto finisecular del país.

Un elemento característico de la modernización en cuestión fue la separación entre Estado e Iglesia o el interés por constituir un Estado laico. No obstante, la acción política del momento terminó distorsionando este propósito al dar paso a un anticlericalismo exacerbado, fomentado por el propio Guzmán Blanco.

Al respecto, es importante señalar que el rechazo de lo que la Iglesia representaba, y en particular de su jerarquía, fue propio de quienes se identificaban con el legado de la ilustración, la cual promovió –desde los días de

37 En ambos casos hubo cercanía ideológica en relación con el socialismo utópico y las tesis económicas de Proudhon, lo que fue mucho más notorio en *El Obrero* del año 1890. No obstante, a diferencia de *El Obrero* de 1879, la publicación de 1890 fue abiertamente anticlerical y partidaria de la implantación en Venezuela de un “movimiento revolucionario”.

la Revolución francesa- un proceso de imprecación contra lo que se llamó el oscurantismo.

3.4.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

A fin de analizar los rasgos definitorios de la visión del socialismo en el pensamiento de Juan Coronel, se han seleccionado cuatro artículos de su autoría que fueron publicados en *El Obrero*, entre los meses de abril y junio de 1890. En estos textos encontramos los siguientes planteamientos o ideas ejes que concentran el contenido de lo expresado por su autor:

- Texto 1 (abril 10, 1890): *El Obrero* viene a respaldar la causa de la justicia en favor de los trabajadores, y a proponer la asociación de éstos para frenar la ambición de sus explotadores.
- Texto 2 (mayo 7, 1890): Los obreros deben unirse mediante la asociación, a fin de vencer la anarquía y la tiranía del capital.
- Texto 3 (abril 30, 1890): Aunque algunos no lo aprueben, decimos que somos socialistas, combatimos la injusticia del capital sobre los trabajadores y defendemos el socialismo, el cual es libertad y justicia.
- Texto 4 (junio 04, 1890): Aunque ricos y explotadores –al igual que los moderados- se escandalicen, no retrocederemos en nuestra posición de esperar y apoyar un movimiento revolucionario o manifestación del pueblo por la igualdad y la justicia.

3.4.3. Visión del socialismo

Tal y como ocurrió con Guzmán Blanco, el liberalismo y la ilustración estuvieron muy presentes no sólo en el pensamiento de Juan Coronel, sino en el de muchos intelectuales venezolanos del siglo XIX. En Coronel encontramos que su orientación ideológica se cimentaba sobre la base de creencias y nociones que tienen su origen en el curso que tomó la modernidad en el siglo XVIII francés.

De esta manera, para Juan Coronel los trabajadores debían desterrar de sus mentes “las ideas retrógradas, productoras de tinieblas, para que una suicida resignación no sea el remedio (...) a vuestros males” (mayo 07, 1890: 1). Con esto hacía referencia al ámbito religioso, a la relación de lo dogmático

con un pasado en el cual, creía, se había opacado a la razón. Como consecuencia del oscurantismo, plantea Coronel, en la sociedad se han fomentado “absurdas preocupaciones”, que serán eliminadas por la “idea liberal” (junio 04, 1890: 1), en un proceso vinculado con la creencia en el progreso, al que consideraba “la antorcha que guía a la humanidad” (abril 30, 1890: 1).

En sus reflexiones, Coronel (junio 04, 1890: 1) se considera perteneciente a la “escuela más avanzada del liberalismo”. La escuela a la que alude puede vincularse con lo que Hayek (1973) llamó liberalismo continental. A partir de esta ideología liberal e ilustrada, Coronel esboza su visión del socialismo, al que interpreta valiéndose de los elementos doctrinarios que le sirven de referencia y que derivan del pensamiento moderno.

Así, pues, su definición de socialismo es muy elocuente sobre el particular, al afirmar que este sistema es “la amplia fórmula del Derecho, la manifestación más acabada de la democracia, el lógico resultado del ejercicio de la libertad”. En este mismo orden de ideas, identifica la obra o el fin del “moderno socialismo”, donde enuncia que por medio de éste se logra: a) convertir al obrero, al paria, en un ciudadano; b) fomentar la enseñanza de los derechos del hombre; c) despertar la razón adormecida por el despotismo; d) decir al obrero que no es esclavo sino hombre libre; e) derrocar las tiranías (Coronel, abril 30, 1890: 1). Con base en estas coordenadas ideológicas, presenta al socialismo como ente consustancial a la libertad y la justicia, siendo los socialistas quienes deben ser considerados “amigos” de estos ideales.

Con la intención de legitimar a los socialistas –de quienes creía formar parte- ubica a Jesucristo como el primer socialista, en una estrategia de inclusión discursiva que va acompañada de otra distinta, donde coloca a los adversarios del socialismo en un plano de descomposición moral. Así, mientras los socialistas son ubicados entre “los hombres que tienen sed de justicia y luchan por la igualdad social” (abril 30, 1890: 1), sus detractores –entiéndase, “los que viven explotando a sus semejantes” (abril, 10, 1890: 1), “la aristocracia del dinero” (mayo 07, 1890: 1), y la Iglesia- forman parte de “los miembros podridos que se desprenden del cuerpo social” (junio 04, 1890: 1).

En efecto, las opiniones de Juan Coronel en *El Obrero* están signadas por un discurso clasista, que presenta a la sociedad compuesta por dos grupos: por un lado, “la numerosa y desgraciada clase proletaria” (abril 10:1890:1); y por otro, “los que poseen el capital” (abril 30, 1890: 1). A estos últimos los señala como responsables de explotar a sus semejantes, ejerciendo sobre ellos la tiranía del capital. Tal interpretación de la sociedad coincide con el pensamiento de Augusto Blanqui, particularmente en el radicalismo con el cual se plantea la división clasista:

“No se quiere que los dos bandos adversos se llamen por sus verdaderos nombres: Proletariado, Burguesía. Sin embargo, no tienen otros.

[La burguesía] Abarca la mayor parte de los individuos que poseen una cierta suma de fortuna y de instrucción: financieros, negociantes, propietarios, abogados, médicos, hombres de toga, funcionarios, rentistas, gentes todas que viven de sus rentas o de la explotación de los trabajadores (...) Quedan treinta y dos millones de proletarios, sin propiedad, o al menos sin propiedades de importancia, y que viven sólo del escaso producto de sus brazos. Es entre estas dos clases entre las que se libra la guerra encarnizada” (Blanqui, 1852: 163).

Coronel cree en la posibilidad de dar paso al cambio social mediante experiencias perturbadoras del orden establecido, de carácter transitorio, capaces de generar una situación favorable para las clases trabajadoras. En este particular, su posición es de apoyo hacia movimientos de gran impacto (por ejemplo las Revoluciones de 1789, 1848 y 1871 en Francia), que hayan significado un paso favorable para los intereses de las “ovejas negras del aprisco social” (junio 04, 1890: 1).

Una forma de mostrar lo positivo de este tipo de movimientos se manifiesta en el manejo que Coronel hiciese de la metáfora “fuego” o “llamarada”; a ésta recurre para indicar que hay necesidad de depurar la sociedad de la desigualdad y la explotación de la que son víctimas las “clases humildes”, objetivo que incluía afectar los intereses de los responsables de las injusticias: “los adversarios”, “los bandidos de levita”, especie de “miembros podridos del cuerpo social” que debían ser “calcinados” por la “santa llamarada de la justicia” (junio 04, 1890: 1).

Este proceso depurativo y de carácter sagrado a decir de Coronel, es lo que da sentido a una “revolución”, cuyo norte ha de ser la búsqueda de la justicia y la igualdad social. En el caso específico de Venezuela, cree que está en curso un “movimiento revolucionario”, en una fase inicial, especie de “semilla” (junio 04, 1890: 1) que crecerá y dará fruto según el nivel de organización y cohesión de las clases trabajadoras. Por medio de una “revolución justa” es posible alcanzar la igualdad social (abril 30, 1890: 1), esto es, un orden sin injusticia (inequidad), ni opresión de los ricos hacia los pobres, y estado de equilibrio entre los hombres, donde las únicas diferencias aceptables son las de orden moral, o como lo expresaba el Manifiesto de los Iguales y Gracchus Babeuf “que no exista otra diferencia entre los hombres que la de la edad y del sexo”.

La “llamarada de la revolución”, entiéndase el socialismo, no guarda relación -según Coronel- con los atributos que le achacan sus detractores. Para éstos, del socialismo procede la licencia, la arbitrariedad y el incendio. En contraposición, Coronel (abril 30, 1890: 1) afirma que el socialismo “crea” y “se impone como una necesidad, donde quiera que haya explotados y explotadores”. En efecto, el carácter imprescindible del socialismo radica, según este personaje, en sus nobles aspiraciones de justicia, libertad e igualdad, las cuales conducen al progreso, a un nivel superior de organización, al que la humanidad transita gracias al “empuje de las ideas modernas” (abril 10, 1890: 1), por las cuales luchan los socialistas.

Sin embargo, el complejo cuadro social de inequidad y explotación que Coronel observa en el caso concreto de Europa, y en menor proporción en América Latina, “donde la lepra del pauperismo no ha podido causar tantos estragos en países que apenas comienzan a poblarse” (abril 30, 1890: 1), le lleva a plantear que sin una solución al desequilibrio o explotación del capital hacia el trabajo, inevitablemente acontecerá una especie de implosión social que él representa con la metáfora del “torrente”, para indicar que un curso de agua luego de ser obstaculizado (las clases adineradas impiden el cambio social), finalmente se desborda (las clases oprimidas reaccionan mediante la violencia) arrastrando todo aquello que le retenía (junio 04, 1890).

La metáfora del torrente, en este caso, alude a un estado de anarquía, distinto a lo que pudiera derivar de un movimiento revolucionario. Mientras éste aporta un cambio positivo para los intereses de las clases trabajadoras, mediante un estado de conflictividad dosificado y transitorio; aquél desata una violencia descontrolada y permanente que destruye a la sociedad en su conjunto. En consecuencia, la injusticia o inequidad social -producto de la tiranía del capital-, sin una solución definitiva como la aportada por el socialismo, conduce a una situación de ingobernabilidad y destrucción.

Frente a este escenario trágico, Coronel apuesta por una opción que abriría paso a la “fraternidad universal” (abril 10: 1890: 1): la unión de los trabajadores, la conjunción organizada de sus esfuerzos, la convergencia de éstos en un mismo fin, en una palabra, la asociación, pues “mientras las clases obreras estén diseminadas, serán incapaces para exigir el reconocimiento de sus derechos, porque sólo de la unión nace la fuerza” (mayo 07, 1890: 1).

¿Qué noción de la asociación está presente en el pensamiento socialista de Coronel? Si bien asume la asociación valorando positivamente la experiencia nodal de los “centros de unión” (mutuo auxilio) y el movimiento cooperativo, su atención no se centra en reivindicar dicha experiencia; donde realmente enfoca el análisis es en la posibilidad de concretar la cohesión de los trabajadores, paso previo e imprescindible para lograr su emancipación del capital. La asociación, entonces, es el vínculo que une a la clase proletaria y la hace capaz de resistir y vencer la ambición de sus explotadores (mayo 07, 1890).

La asociación, al facilitar que los trabajadores “luchen y actúen como un solo hombre” (mayo 07, 1890: 1), además de introducir un cambio social favorable a la clase proletaria, suscitaría una nueva realidad política en el marco de la democracia, sacando a ésta del control de los ambiciosos (los enemigos, los explotadores del trabajador), quienes “falsean sus dogmas sacratísimos” (junio 04, 1890: 1).

La apropiación del campo religioso por parte de un anticlerical refleja la intención por parte de Coronel de resaltar su identidad democrática, a la par de situar la democracia más allá del ámbito político para asignarle

un carácter sagrado. Sin embargo, hay en sus escritos otro interés de mayor peso, y es el atribuirle a la democracia un contenido de orden social (junio 04, 1890), alineado a los intereses de las clases humildes y distante del “mantuanismo”. Sobre el particular, Coronel afirma que la democracia “es la verdadera madre que acoge con sinceridad a los que somos conocidos con ese modesto nombre de hijos del pueblo; y es ella también la que siempre ha prestado amparo al ignorante que carece de esos conocimientos, que son los que dan realce a los que jamás lo han tenido ante aquello que se llama mantuanismo” (septiembre 26, 1893: 2).

Desafortunadamente, en los escritos que Coronel publicara en *El Obrero* y *El Trabajo* no existen detalles de su percepción de la democracia y la relación de ésta con el socialismo y la asociación. Aun así, podemos señalar que su planteamiento de una democracia centrada en la “esfera social” (junio 04, 1890: 1) tiene la misma connotación que aquella que le atribuyera tanto al “movimiento revolucionario” como a la asociación: dar paso a la igualdad social, mediante la conformación de un orden donde no tenga cabida la “opresión del capital” sobre las clases trabajadoras.

3.4.4. Consideraciones generales

Juan Coronel esboza en *El Obrero* su visión del socialismo a partir de nociones que toma del desarrollo de la modernidad, en particular de las tradiciones liberal e ilustrada.

Del liberalismo focaliza una idea de democracia que procura conciliar con el socialismo, presentándola como propuesta política de contenido social que puede conducir a la igualdad, es decir, al equilibrio entre clases sociales y cese de la explotación a la que es sometida la clase proletaria.

De la ilustración asume la rebeldía anticlerical que caracterizara a Voltaire, para cuestionar abiertamente el papel de la Iglesia, a la que presenta como promotora de ideas retrógradas y escollo en el desarrollo de los pueblos. Curiosamente, del ámbito religioso toma algunas imágenes y tópicos para intentar legitimar el socialismo, lo cual da cuenta del peso cultural de la Iglesia en la mentalidad de Coronel y en la sociedad venezolana en general, además de ser indicativo de la intención de este personaje de emplear un referente simbólico consistente, a fin de llegar eficazmente a la

receptores de su discurso: a los trabajadores y demás lectores de *El Obrero*. Simultáneamente, del legado de la ilustración adopta la creencia en el progreso y la fraternidad, ideales a los cuales visualiza en el marco del “socialismo moderno” y la asociación de los trabajadores.

El socialismo predicado por Coronel guarda relación con el pensamiento de Augusto Blanqui, sobre todo a nivel de lo que éste veía en la sociedad: un espacio de resistencia y combate por parte de las clases humildes para lograr su emancipación del capital, mediante un movimiento revolucionario cuyo fin último debía ser la igualdad social: “¿Qué debe ser la Revolución? La destrucción del orden actual, fundado sobre la desigualdad y la explotación, la ruina de los opresores, la liberación del pueblo del yugo de los ricos” (Blanqui, 1852: 166).

De igual manera, el vínculo que Coronel establecía entre el socialismo y la asociación estuvo muy presente en el ideario del socialismo utópico y también en el orden socioeconómico propuesto por Proudhon. A ambos sistemas los ubica en el campo de las ideas modernas, aquellas que a su juicio conducen a la justicia, la igualdad social y la fraternidad, aspiraciones propias de los utópicos.

Si bien Coronel creía pertenecer al grupo de los hombres (socialistas) que “tienen sed de justicia y luchan por la igualdad social” (abril 30, 1890: 1), no hay en sus reflexiones una propuesta o estrategia definida que representara para los trabajadores caraqueños una opción o alternativa para lograr el cambio social al que eran convocados en las páginas de *El Obrero*. En realidad, los escritos de este editor obrerista son una especie de rebeldía e irreverencia hacia aquellos que consideraba responsables de la suerte de un sector reducido de la población venezolana del momento, específicamente artesanos y trabajadores fabriles, a quienes presenta como víctimas de sus opresores: las clases pudientes, los capitalistas y sus aliados (la Iglesia y los políticos moderados).

Con todo y su discurso encendido, cargado de ideales y centrado en la reivindicación de los trabajadores, resultaba cuesta arriba que éstos acogiesen de manera diligente este tipo de planteamientos relativos a la unión y la lucha contra la desigualdad social, sobre todo porque Venezuela aún

para el momento se encontraba sumergida en un proceso de desestabilización política, que afectaba sensiblemente las vidas de los venezolanos tanto en las zonas urbanas como en el campo. Es por ello por lo que Coronel en sus escritos convocaba a los trabajadores a vencer la anarquía y a que se atrevieran a ensayar algo novedoso, en este caso el “moderno socialismo”.

En relación con su interpretación del estado de anarquía que afectaba los intereses de los trabajadores y del país en general, se capta en el discurso de Coronel la presencia del positivismo, el cual emerge cuando éste expresa su conformidad por un tipo de revolución que conduzca a la sociedad venezolana a un nuevo orden, caracterizado por la igualdad social y el ejercicio de la democracia. De manera que, de una situación de anarquía, el país debía transitar un camino (revolución y asociación) que le llevaría al progreso, es decir, a la fraternidad.

3.5. JESÚS MARÍA ALAS

3.5.1. Aspectos biográficos y contextuales

Este personaje casi desconocido jugó un papel muy importante en la conducción del precoz movimiento obrero de Caracas en la segunda mitad del siglo XIX. La redacción de *El Obrero* del año 1890 lo consideró “el glorioso iniciador en Venezuela del movimiento progresista de las clases obreras”³⁸. Su labor en torno a los trabajadores se enfocó en el campo editorial, dirigiendo en Caracas al órgano del Gremio de Artesanos de Venezuela para 1879, llamado también *El Obrero*, al cual le dio una orientación cristiana (Aguirre, 1967), pero con suficiente amplitud para que en sus páginas se abordasen temas relacionados con la cuestión social, el socialismo y la defensa de los intereses de las “clases laboriosas” por medio de la asociación.

Poco antes, en 1876, estuvo al frente de *El Pueblo*, un periódico en el que se promovía el liderazgo de Antonio Guzmán Blanco. Posteriormente, *El Obrero* mantendría esta orientación ideológica pro guzmancista, lo que en cierto modo da cuenta de la afinidad de ideas y creencias entre J. M. Alas y el “Ilustre Americano”.

38 Véase la edición de *El Obrero*, del 28 de mayo de 1890 (Número 8), p. 2. El mismo J.M. Alas (abril 05, 1879) menciona a algunos de sus antecesores en la tarea de promover los intereses de las clases trabajadoras en Venezuela: Epifanio Manrique, Federico Núñez, Simón Planas, Francisco Conde y Fermín Plaza.

Desconocemos los datos biográficos básicos de J.M. Alas, pero de acuerdo con una vaga referencia de los redactores de *El Obrero* de 1890, su vida no se extendió más allá del referido año, por lo que no debió participar en la fundación de este periódico.

3.5.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

Los textos para el análisis de la idea de socialismo en J.M. Alas fueron tomados de *El Obrero* del año 1879, y en ellos encontramos los siguientes títulos con sus respectivos Esquemas Básicos Incluyentes:

- Texto 1. *La situación*³⁹: Venezuela presenta una alarmante situación económica política y social, ocasionada principalmente por las revoluciones de partido.
- Texto 2. *A los artesanos de Venezuela*⁴⁰: Debemos seguir en Venezuela el ejemplo de Europa y USA, implementando la asociación mediante la conformación de instituciones de previsión, instrucción, crédito, socorro mutuo, cajas de ahorro, y la transformación de las sociedades benéficas en asociaciones modernas.
- Texto 3. *La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela*⁴¹: La asociación es un principio social aceptado en Europa y sus modalidades pueden ser adoptadas en Venezuela.

3.5.3. Visión del socialismo

Jesús María Alas tuvo la particularidad de abordar el concepto de socialismo a partir del análisis de los factores políticos, económicos y sociales que Venezuela presentaba al momento en que él publicara sus reflexiones en *El Obrero*. De acuerdo con esto, la validez o pertinencia del socialismo en el contexto venezolano del siglo XIX estaba en principio distante de su implantación, pues dicho contexto difería profundamente de las circunstancias históricas de Europa.

39 *El Obrero*, ediciones de los días: 14 de junio, 21 de junio, 28 de junio, 05 de julio, 12 de julio, 19 de julio, 26 de julio, 09 de agosto y 16 de agosto de 1879.

40 *El Obrero*, ediciones de los días: 05 de abril, 12 de abril, 19 de abril, 03 de mayo, 10 de mayo, 17 de mayo y 24 de mayo de 1879.

41 *El Obrero*, ediciones de los días: 25 de octubre, 01 de noviembre, 08 de noviembre, 22 de noviembre, 29 de noviembre y 06 de diciembre de 1879.

Mediante un conjunto de artículos denominados “La situación”, Alas ubica al lector en la crisis generalizada que Venezuela presentó en el transcurso del siglo XIX, indicando las causas de ésta y sus posibles soluciones. Como causa primaria o fundamental de la “alarmante situación” se señalan las revoluciones de partido o la perenne guerra que se instaló en el país tras la disolución de Colombia, y que aún tenía vigencia para el momento en que circulaba el periódico. Junto con la ya mencionada causa primaria de la crisis, existían otras de orden económico y social, expresadas esencialmente en la improductividad del país, la falta de crédito y de inversiones, así como la pasividad y la poca iniciativa por parte de la población para buscar soluciones:

“Estamos sufriendo las consecuencias de la anarquía constante en que hemos vivido por espacio de cincuenta años, matándonos sin conmiseración alguna, destruyendo nuestras únicas fuentes de riqueza, como son hasta ahora la agricultura y la cría” (Alas, junio 14, 1879: 2).

Entre las causas de la crisis incluyó la inequidad en la distribución de la riqueza y el maltrato que percibía a nivel de las clases trabajadoras:⁴²

“Lo repetimos. La desproporción que se nota entre la riqueza del suelo, los pocos acaudalados del país y la miseria general en que viven las clases laboriosas, es otro de los motivos de la crisis presente” (Alas, julio 26, 1879: 2).

La solución propuesta por Alas para superar esta injusticia, consistía en dar paso a una “distribución más equitativa de la riqueza, unión entre los hombres que viven del sudor de su frente, protección mutua, en fin, entre el obrero, el empresario y el sabio” (Alas, julio 26, 1879: 2). A su vez, consideró que como sociedad “hemos pensado muy poco en una organización social cónsona con los principios políticos reinantes” (Alas, agosto 09, 1879: 2).

Entre los principios en cuestión destaca la democracia, como ideal que conjuga la iniciativa del ciudadano y los intereses de la sociedad. El socialismo, según Alas (mayo 17, 1879), guarda relación con la democracia, en cuanto a su posición en favor del derecho de la igualdad, pero se distancia de ella al no encauzarse “por el campo fértil de la fraternidad”, abriéndose paso en la historia mediante la alteración del orden y de la paz. Esta ha

42 En ellas incluye a los obreros, los empresarios y los hombres de ciencia, es decir, a las fuerzas productivas de la sociedad, tal y como lo planteaba Saint-Simon.

sido la experiencia de Europa, donde se ha ensayado el socialismo a raíz de la existencia de clases opresoras que provocan dolor e indignación en los trabajadores. Sin embargo, para Alas (mayo 24, 1879), en Venezuela no hay condiciones objetivas que hagan pensar en la adopción del socialismo, pues entre los venezolanos no observa la presencia de “clases opresoras, propiamente tales”, sino una sociedad compuesta sólo de pobres.

A juicio de Alas, Venezuela padecía en el siglo XIX un estado de postración económica, de empobrecimiento generalizado de la población, cuyo detonante ubica en los errores cometidos por los gobiernos anteriores al guzmanato, y también como consecuencia de un orden de ruina económica, cuya mayor expresión era la existencia de un pueblo consumidor pero improductivo⁴³:

“Hemos sido un pueblo excesivamente consumidor, sin que hasta ahora hayamos dado prueba de que queramos compensar esta cualidad, con la contracción al trabajo y al fomento de nuestras producciones” (Alas, julio 19, 1879: 2).

En consecuencia, Alas creía que el país, lejos de la agitación política que el socialismo desataba en Europa, requería la paz, la estabilidad gubernamental y el fomento de inversiones para expandir la generación de empleo. Al respecto, propone una alternativa para lograr estas condiciones ideales, para lo cual parte de la experiencia de la misma Europa, donde identifica la práctica del principio de asociación, al que considera idóneo para ser implantado en la realidad venezolana.

La asociación a la que se refiere posee características precisas y consustanciadas con los principios modernos de libertad, justicia y fraternidad. Si bien de ella surgió el socialismo, Alas (mayo 17, 1879) interpreta que éste ha sido un error o extravío de la asociación. La auténtica asociación, entonces, es aquella que se encamina “a realizar el bien entre los hombres por medio de la unión y la concordia (...) he ahí nuestro lema y el único que puede crearse prosélitos en Venezuela” (Alas, mayo 24, 1879: 2).

Aunque Jesús María Alas (mayo 17, 1879: 2) condena “el socialismo político” que generaba confrontación y guerra en Europa, también se

43 Con la aparición del petróleo en el siglo XX, esta situación descrita por Alas en el contexto del siglo XIX venezolano, se mantendrá y adquirirá la fisonomía del rentismo petrolero.

acerca a éste al solidarizarse con la lucha que desde sus filas se libraba en Europa para reivindicar la igualdad y la justicia social. Es por ello por lo que plantea que el socialismo -entendido como error de la asociación-, surgía por “el sentimiento de justicia” que abrigaban sus promotores; también respondía a “la intolerancia social y política ejercida contra el derecho santo de la igualdad”, y representaba “una corriente democrática que no se ha sabido encausar por el campo fértil de la fraternidad”.

El socialismo, entonces, se guía por una sana intención: procurar la justicia y la igualdad; pero ha procedido de manera violenta, con lo cual ha ocasionado serios inconvenientes al pueblo europeo. No obstante, J. M. Alas (noviembre 8, 1879: 2) menciona como caso excepcional la experiencia de Bélgica, “donde el socialismo no ha traspasado los límites de una sabia aplicación a todas las necesidades y flaquezas de la clase obrera”.

La faceta negativa del socialismo no encuentra asidero en la realidad venezolana; mientras que su dimensión positiva sí tiene cabida. En este caso, el planteamiento de Alas consiste en convocar a los trabajadores venezolanos, para que éstos pongan en práctica un tipo de socialismo de carácter reformista, donde sea posible desarrollar la asociación libre y no impuesta, y se consolide la unión del proletariado en torno a la defensa de sus intereses mediante vínculos asociativos.

La experiencia asociacionista no era novedosa ni ajena al contexto venezolano. Alas identifica “el germen” de la asociación en las sociedades benéficas y cofradías, que para entonces funcionaban en muchas ciudades del país. El problema, a su juicio, era que estas organizaciones no abarcaban la gama de opciones que en materia de asociación se había desarrollado en Europa y Norteamérica. Por tanto, su propuesta apuntaba a que dichas organizaciones asumieran las “nuevas ideas”, y se constituyeran en: instituciones de socorro mutuo, de previsión, de instrucción, de crédito; cooperativas, cajas de ahorro y unión de los oficios.

De concretarse este ensayo, J.M. Alas creía que Venezuela lograría, al igual que Europa, avanzar en su “camino redentor”, por medio de experiencias asociacionistas concretas como las antes mencionadas. Sin embargo, este adelanto a su parecer, no encontraba las mejores condiciones para su

adopción en Venezuela, principalmente por la existencia de dos obstáculos: la anarquía gubernamental y la indiferencia de los trabajadores.

El primero demandaba para su solución el logro de una paz duradera. De ahí que J.M. Alas (agosto 16, 1879: 2), desde la redacción de *El Obrero* manifestaba abiertamente su respaldo al liderazgo de Antonio Guzmán Blanco, quien le dio al país una “revolución pacífica” y “mantuvo en jaque a los revolucionarios de oficio”. De esta manera, la administración del Septenio, se presenta no sólo como necesaria para superar la alarmante situación económica, política y social de Venezuela, sino que también es valorada como propicia para la expansión de la asociación en el país, esencialmente por su ideología liberal (proclive al cambio, a la innovación) y por lograr un nivel mínimo de gobernabilidad en aquel contexto conflictivo de la segunda mitad del siglo XIX venezolano.

La apatía o indiferencia de los trabajadores en relación con propuestas como la asociación, era atribuida por J.M. Alas a una especie de *tara cultural* en el elemento criollo, que incapacitaba a éste para evolucionar o progresar. Cuando Alas llama a imitar el ejemplo de Europa en materia de asociación, llega al extremo de plantear la asimilación en su conjunto de la cultura europea, valorada como superior en relación con la criolla. Esta percepción estuvo extendida en círculos intelectuales venezolanos, los cuales respaldaban la implantación de la cultura europea en Venezuela, mediante una inmigración selectiva, ampliamente fomentada en el gobierno de Antonio Guzmán Blanco.

J.M. Alas intentó persuadir a los trabajadores para que implementasen la asociación, lo que en plano discursivo fue desarrollado mediante un mensaje que se centraba en la siguiente idea: “La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos”, que procedía de los estatutos de la Asociación Internacional de Trabajadores (Primera Internacional), y fue permanentemente presentada en la portada de *El Obrero*, constituyendo una especie de consigna del periódico. Este tipo de discurso clasista sólo perseguía agrupar a los trabajadores, para lo cual reforzaba en éstos la imagen de un colectivo afectado por la explotación y la acumulación de las riquezas de un grupo minoritario de la

sociedad. La meta de esta distinción de grupos (“nosotros” y “los otros”) era encausar a los trabajadores hacia la experiencia de la asociación; pero no existía el propósito de incitar a la lucha de clases, pues Alas no creía en la idea de un cambio social mediante revoluciones que destruyesen el orden capitalista.

En sus escritos, Alas (abril 26, 1879) pone de relieve el impacto social de dos “revoluciones”: por un lado, la Revolución francesa, cuyo balance es positivo a pesar de la violencia que la acompañó, pues trajo consigo el establecimiento del principio de libertad, así como la conformación del ciudadano moderno; por otro lado y no menos importante, el cristianismo y su “revolución eminentemente social”, que exhorta al rico a practicar la caridad, al pobre a abrazar la resignación, y a ambos a vivir el amor fraternal.

De modo, pues, que la intención de J.M. Alas con su propuesta en torno a la asociación no se salía de los lineamientos propios de la ortodoxia ideológica del momento, ya que en el fondo la organización de los trabajadores en cooperativas y otras experiencias asociativas, no perseguía la quiebra económica de los capitalistas, sino más bien una mejora en la distribución de la riqueza. En este sentido, la carga simbólica del elemento religioso en el discurso de Alas refleja sus convicciones cristianas y al mismo tiempo transmite un mensaje a los trabajadores en el que la asociación es vinculada con el designio divino, esto es: salvar o redimir a los trabajadores, salvar incluso a “la sociedad actual”.

3.5.4. Consideraciones generales

J.M. Alas orientó su pensamiento mediante las bases doctrinales de la tradición liberal-ilustrada, razón por la cual se identificó plenamente con la instauración de un régimen democrático en Venezuela, que desde su punto de vista se había logrado plenamente con el gobierno de Antonio Guzmán Blanco. La democracia era la manifestación de la “ley providencial del progreso”, y en torno a ella se desarrollaban los principios modernos de libertad, igualdad y fraternidad. A este respecto, Alas asume la creencia en un orden regido por leyes, el cual va progresando a niveles superiores de organización política y social, cuyo culmen es la democracia y, junto con ella, la implantación de la justicia social.

Dado que Venezuela aun no alcanzaba plenamente este orden ideal, pues a su juicio en ella sólo recién se había instaurado la democracia, sin concretarse la equidad en la distribución de la riqueza, plantea la adaptación de la asociación al contexto venezolano; no así del socialismo que, aunque deriva de la asociación, rechaza por ser una “utopía irrealizable” (Alas, abril 05, 1879) que procuró obrar un cambio social en Europa sin acatar los principios de libertad y fraternidad. No obstante, su opción por el bienestar de los trabajadores y la importancia que le da a la justicia social, le llevan a identificarse con los fines perseguidos por el socialismo, pero no con los medios que empleó en Europa para intentar lograrlos.

J.M. Alas conocía muy bien la realidad de Venezuela en el siglo XIX y con base en ello descarta que el país pudiera sacar provecho del “socialismo político” (sinónimo de violencia y destrucción), pues lo que se requería en aquel momento era estabilidad política y gobernabilidad, junto con desarrollo económico y generación de empleo. Estas necesidades, según Alas, podían atenderse mediante la asociación, siguiendo el ejemplo de los pueblos europeos, donde los trabajadores pusieron en práctica múltiples experiencias asociativas, entre éstas, cooperativas e instituciones de crédito.

Cabe resaltar que la apuesta de este personaje es en favor de un cambio social moderado por medio de la asociación, sólo que en su discurso le asigna el valor de una respuesta definitiva a los problemas de inequidad de la sociedad venezolana del momento. Simultáneamente, confía en el carácter viable de su propuesta asociativa, sobre todo porque veía en las sociedades benéficas y cofradías de la Iglesia, un nivel de organización colectiva que serviría de base para poner en práctica las “nuevas ideas” en favor de los trabajadores.

Aunque en sus escritos fustigó las posiciones conservadoras que se oponían a este tipo de iniciativas, no estuvo entre los propósitos de Alas atacar a la Iglesia o presentar un discurso anticlerical. Por el contrario, su condición de liberal y guzmancista, no le impidió asumir una posición conciliadora entre su ideología y las creencias religiosas de índole católica que le caracterizaran.

Finalmente, Alas tuvo el mérito de proponer una alternativa razonable para que los trabajadores buscasen -al menos- paliar su situación de pobreza, en medio de las difíciles condiciones sociales de Venezuela en

el siglo XIX. Sin embargo, al referirse al perfil socio-cultural del país, su análisis raya en el racismo (es poco hablar de etnocentrismo), puesto que niega el valor de las “costumbres, inclinaciones e ideas” del pueblo venezolano (Alas, abril 26, 1879: 2) y presenta a la “civilización” europea como el ideal a imitar para salir de la barbarie nacional. Esto da cuenta de su visión eurocéntrica del elemento criollo y, al mismo tiempo, explica su respaldo a la política migratoria de Guzmán Blanco, con la cual creía se importaría de Europa todo lo necesario en el plano de las costumbres para curar las taras culturales del venezolano.

En realidad, tal posición refleja la presencia del positivismo en el pensamiento de J.M. Alas. Ciertamente, la filosofía positivista se expresa en su preocupación por la instauración de un orden de paz para Venezuela, que conduciría a un nivel de organización superior (la vivencia plena del sistema democrático como parte del progreso), para lo cual percibía un grado de minusvalía étnica en el plano socio-cultural venezolano del momento, que a su juicio debía resolverse mediante la asimilación cultural eurocéntrica por parte del elemento criollo. Cabe señalar que esta posición ideológica estuvo al servicio del régimen guzmancista, del cual Alas era partidario.

3.6. JESÚS MARÍA PORTILLO

3.6.1. Aspectos biográficos y contextuales

Nace en Maracaibo el 01 de diciembre de 1844. En el Colegio Federal de esta ciudad cursó estudios de Filosofía, egresando como bachiller en junio de 1863. Posteriormente, en mayo de 1873 obtiene en la Universidad de Caracas el grado de doctor en Derecho civil. Poco tiempo después, en 1875, se encargaría de la cátedra de Derecho natural e internacional en el referido Colegio Federal de Maracaibo.

Se desempeñó como diputado en la Asamblea Legislativa de Falcón-Zulia (1875-1876) y senador por este estado ante el Congreso Nacional (1880). Fue fundador y redactor de los periódicos *La Voz de Occidente* (1875), *La Voz de la Mayoría* (1879) y *El Derecho* (1882), además de publicar en *La Estrella Zuliana*, *Los Ecos del Zulia* y *El Siglo XIX*.

En su obra escrita destacan: *Comentarios de la Constitución federal reformada* (1874), *Nociones prácticas de gramática castellana* (1880), *Estudio sobre el sabio venezolano Andrés Bello* (1881) y *La ciudad de Maracaibo* (obra póstuma, 1890).

Un antecedente familiar le marcaría y le sensibilizaría en relación con los problemas sociales: la pobreza extrema que padeció en el hogar materno durante su niñez y edad moza. Para Portillo la cuestión social no era un concepto en abstracto, sino una realidad que debía ser atendida desde el principio de la justicia.

De su orientación ideológica puede decirse, siguiendo a Francisco Ochoa (1890: 34-35) uno de sus más cercanos amigos, que fue un liberal “empapado en las ideas de Mirabeu, Verginiand, Barnave y demás tribunos de la revolución francesa”; también tenía, según Juan Antonio Lossada Piñérez (1878: 25-26) “las ideas más avanzadas, las ideas de Manzini, las de Castelar, algunas económicas de Proudhon y demás evangelistas de la doctrina republicana”.

Este acercamiento a las “fuentes revolucionarias” (donde también deben incluirse los nombres de Voltaire y Rousseau) hizo que en su época se le acusase de “disociador, por tener independencia y carácter para sostener sus propias convicciones; socialista, por tener las ideas del siglo” (Lossada Piñérez, 1878: 25). El mismo Francisco Ochoa (1890: 35), apuntaba que “sus teorías por todo extremo liberales, fueron causa de que se le acusase de socialista”.

Como consecuencia de estos señalamientos, Portillo debió matizar y en algunos casos replantear sus ideas sociales y económicas, puesto que fueron consideradas perjudiciales por parte de una intelectualidad maracaibera altamente influenciada por la ortodoxia o el conservadurismo. De ahí que su experiencia como publicista y polemista se caracterizó por presentar momentos en los cuales se atrevió a salirse del convencionalismo imperante, y otros en los que se retractaba de su osadía o simplemente aclaraba el alcance de sus aseveraciones.

En junio de 1879, de acuerdo con Ochoa (1890: 34-35), Portillo se vio en la necesidad de dar la siguiente explicación:

“No somos socialistas, por lo menos hasta ahora, por la razón que ya hemos dado; y decimos hasta ahora, porque si algún día se lograra resolver sin violencia las complicadas cuestiones que abraza la propiedad, nos afiliaremos a la escuela que este sistema fundase.

Si nosotros fuésemos socialistas no hubiéramos tratado la cuestión propiedad como aparece tratada en ‘Los Comentarios a la Constitución Federal Reformada’, ni sostenido la ‘Propiedad Literaria’, como lo hicimos en *El Mentor*, contra las opiniones de Louis Blanc”.

3.6.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

En la muestra que ha sido seleccionada para abordar la visión del socialismo en Portillo, se toman en cuenta algunos trabajos que éste publicara años después del incidente en el cual varios de sus pares intelectuales le atribuyeron la condición de socialista. Estos trabajos son: *Los refranes y la economía política y Propiedad literaria y artística*, ambos publicados en 1883 en el periódico *El Derecho*.

A continuación se indica el Esquema Básico Incluyente correspondiente a cada uno de dichos trabajos:

- Texto 1 (febrero 20, 1883a). *Los refranes y la economía política*: La división del trabajo favorece la dependencia recíproca entre ricos y pobres.
- Texto 2 (febrero 10, 1883; febrero 20, 1883b). *Propiedad literaria y artística*: Se debe reconocer el derecho de propiedad literaria y artística.

En el primer caso la atención de Portillo se centra en reivindicar la división del trabajo pues ésta hace posible que exista una interdependencia económica entre ricos y pobres. De igual manera se pronuncia en contra del socialismo –sin ninguna alusión directa– y sostiene que una mala distribución de la riqueza acarrea conflictividad.

En lo que respecta al texto 2, Portillo recurre a diversos autores para demostrar que la verdad sobre la propiedad no se ha descubierto, entre otras razones porque se le ha estudiado de manera sectaria. Sin embargo, esboza la tesis de entender la propiedad como un proceso que parte de la

necesidad del hombre de poseer, continúa con el esfuerzo (trabajo) que éste realiza para lograr el propósito de tener y culmina con su satisfacción. Toda su argumentación desemboca en el planteamiento de que se debe reconocer o respetar el derecho de propiedad literaria y artística.

Hubo unas experiencias previas a la enunciación del discurso: en el caso del texto 1 la difusión de las ideas de Proudhon, Blanqui y Marx, junto con la conflictividad política y social en Irlanda; el texto 2 estuvo antecedido por la difusión de las ideas de Proudhon, Blanc, Blanqui, Sismondi y Rousseau acerca de la propiedad, a la par de las diferencias entre socialistas y economistas clásicos en relación con la propiedad literaria y artística.

3.6.3. Visión del socialismo

En el texto 1, Portillo (febrero 20, 1883a) alude de manera indirecta al socialismo, presentándolo como “cierta escuela política”. A dicha escuela le critica el atribuirle al capital la causa de los males que aquejan a los pobres. En tal sentido, Portillo sale en defensa de los capitalistas, quienes con sus grandes industrias sustentan a los obreros, y en contraprestación reciben de éstos su alimento (la riqueza). Dios ha establecido un “orden maravilloso” que consiste en que pobres y ricos se alimenten mutuamente.

La respuesta a los problemas del pobre no está en el empobrecimiento de los capitalistas, o en la igualdad entendida como pobreza generalizada, tal y como lo creen -según Portillo- los partidarios del socialismo. Al respecto indica que existen “pobres ilusos que dan oído a tan satánica doctrina, y que creen cándidamente que el día en que los capitalistas se tornen mendigos, lo padecimientos de los pobres cesarán por ensalmo” (Portillo, febrero 20, 1883a).

La expresión “satánica doctrina” que Portillo emplea, cumple la función de deslegitimar el socialismo ya que le atribuye un nexo o vínculo con el demonio. Se trata de una estrategia de demonización que intenta mostrar el carácter maligno de esta doctrina.

También el socialismo es colocado como parte de las “pérfidas sugestiones de los demagogos”, que los pobres no acatan pues ellos entienden que “la lucha con el capital la llevan perdida” (Portillo, febrero 20, 1883a: 177).

Si el socialismo ataca el capital entonces de alguna manera ataca a la misma sociedad, pues de acuerdo con Portillo de llegarse a destruir la di-

visión del trabajo se estaría al mismo tiempo causando la destrucción de la sociedad. Ésta es una especie de “colmena” que no consiste en “la agrupación de individuos sino en la prestación de recíprocos servicios”.

En consecuencia, la confrontación entre ricos y pobres (lucha de clases, aunque no se enuncia explícitamente) es rechazada, para reivindicar la interdependencia de éstos, con argumentos de tipo religioso: “ese es el orden maravilloso establecido por Dios”, “es el plan de la divina providencia”; y también alegorías tomadas de la naturaleza, como la “colmena de la humanidad” (Portillo, febrero 20, 1883a).

De los socialistas dice que son “demagogos” y “pobres ilusos”. Entre éstos identifica a Sismondi, mientras que a Blanc y Blanqui los considera comunistas. Al menos en el texto 1, los socialistas son deslegitimados puesto que los asocia con el engaño: ellos son los demagogos e ilusos que intentan influir sobre los obreros.

Tal y como se ha dicho anteriormente, Portillo deslegitima al socialismo y a los socialistas cuando: a) pone de relieve y cuestiona las críticas de esta doctrina hacia el capital y los capitalistas, lo que se traduce en destrucción de la sociedad; b) presenta a los socialistas como mentirosos o dados al engaño; c) demoniza al socialismo, atribuyéndole un carácter “satánico”.

No obstante la posición contraria de Portillo en relación con el socialismo y los socialistas, llama la atención su interés por denunciar las consecuencias de una “viciosa distribución” de la riqueza entre ricos y pobres. La equidad en la “distribución de la riqueza” es lo que garantiza el equilibrio entre las “clases”.

El concepto de clases sociales es empleado por Portillo junto con una visión organicista de la sociedad; desde esta posición materialista-naturalista equipara la sociedad con un “cuerpo”, donde la equidad entre las clases constituye su equilibrio natural: al romperse el equilibrio (producto de la “viciosa distribución”) entonces sobreviene la conflictividad social, del mismo modo que la devastación en el medio natural.

“El cuerpo social está sometido a leyes semejantes a las que rigen el mundo físico: el desequilibrio no es estado natural, y por eso vemos que cuando las aguas de los torrentes encuentran un súbito estorbo se revuelven enfurecidas, y luchan por abrirse paso hasta que lo lo-

gran; pero entonces no van a buscar el lecho acostumbrado, sino que salen desbordadas arrasando mieses y plantíos, y arrastrando consigo cortijos y ganados” (Portillo, febrero 20, 1883a: 176).

En este lenguaje metafórico se identifica la causa de la conflictividad social, con la siguiente secuencia: “las aguas de los torrentes” representan las clases empobrecidas; el “súbito estorbo” que las afecta es la mala distribución de la riqueza, que genera la rebelión de éstas (“se revuelven enfurecidas”), desencadenando la conflictividad (“salen desbordadas” de su cauce).

Irlanda es un ejemplo representativo de la conflictividad social generada por “una mala distribución de la riqueza no fundada en la equidad”. Frente a la hambruna y la crisis irlandesa de mediados del siglo XIX ha surgido un “catolicismo social”, que difiere del “legado funesto de la reforma protestante en Inglaterra” (Portillo, febrero 20, 1883a: 176).

De esta manera, en Portillo se entrecruza una posición moderada o conservadora, cercana a la Iglesia y contraria al socialismo y los radicalismos; y al mismo tiempo una inquietud por indagar en las fuentes revolucionarias con el propósito de conocer las causas de las injusticias que afectan a los pobres.

Esta dualidad también se observa en su visión de la propiedad. En el texto 2 afirma que tanto economistas como socialistas no han logrado resolver “las complicadas derivaciones que surgen de esa noción”, y confiesa que en el pasado incurrió en el error de aceptar la explicación aportada por Rousseau acerca del origen de la propiedad, de quien cita lo siguiente: “Un hombre escogió al principio un terreno inculto y lo descuajó: su mujer y sus hijos le ayudaron y tomaron por su trabajo posesión de aquella tierra. Así nació el derecho de propiedad” (Rousseau, citado por Portillo, febrero 20, 1883b: 170).

Tal explicación sobre el origen de la propiedad la considera errada pues a su juicio en ella se confunde este derecho con la posesión, lo que implica un gran peligro que consiste en que cada quien según sus necesidades podría hacer uso de los bienes de otros. Así, “bajo el césped y las flores se oculta un áspid” (Portillo, febrero 20, 1883b: 170) que refuta citando al

mismo Proudhon: “¿Que hacer, qué esperar, cuando veo jurisconsultos, profesores de Derecho, laureados del Instituto, confundiendo la propiedad con todas las formas de la posesión, alquiler, arriendo, usufructo, goce de las cosas que se consumen por el uso?” (Proudhon, citado por Portillo, febrero 20, 1883b: 170).

La respuesta tampoco se encuentra en el desconocimiento del derecho de propiedad tal y como lo hacen los “socialistas y comunistas”, como Louis Blanc y Proudhon.

En este sentido, la propiedad debe entenderse como el resultado de un proceso que se inicia con una necesidad (de comer, de vestir, de tener), la cual conduce al hombre a esforzarse, a trabajar para lograr la satisfacción de aquello que necesita. Se trata de un recorrido (necesidad-esfuerzo-satisfacción) que, tal y como lo planteó Federico Bastiat⁴⁴, explica la propiedad no sólo en su origen, sino también en lo que respecta a la sucesión o herencia. “Podemos pues, asentar como fundamental la siguiente proposición: Toda propiedad tiene origen en el trabajo, porque esfuerzo y satisfacción (...) no significan otra cosa que trabajo y prosperidad” (Portillo, febrero 20, 1883b: 171).

La propiedad, entonces, está vinculada en su origen y derivaciones (sucesión o herencia) al trabajo: en éste se expresa el esfuerzo que, al posibilitar la satisfacción de alguna necesidad, conduce a la prosperidad. Por tanto, el trabajo es el eje o factor primordial de la triada necesidad-esfuerzo-satisfacción.

De modo, pues, que Portillo si bien consideró que no existía un consenso por parte de los especialistas acerca de las cuestiones relativas a la propiedad, se pronunció a favor de su pleno reconocimiento como derecho “individual”, el cual abarcaría también la herencia, “porque si experi-

44 Federico Bastiat (1801-1850). Liberal francés. Partidario de la existencia de un orden natural armonioso en la sociedad, que resulta del libre intercambio entre los seres humanos y de los pueblos en general. La interferencia que se haga a esa libertad (como la representada por la propiedad), afectaría el equilibrio y crearía pobreza. De ahí su rechazo al intervencionismo de cualquier tipo en los asuntos económicos. Fue notoria la influencia de sus ideas en Jesús María Portillo. De hecho, aparte de coincidir con Bastiat en su explicación sobre el origen de la propiedad y el paralelismo entre la sociedad y la naturaleza, en el texto 1 Portillo rechaza cualquier prohibición comercial en beneficio de la industria nacional por considerarla ineficaz.

mentamos la necesidad de dar a otros como a un hijo, a un amigo, y hacemos esfuerzos por eso, es muy justo, es muy natural, que la satisfacción sea para ellos” (Portillo, febrero 20, 1883b: 171).

3.6.4. Consideraciones finales

De Jesús María Portillo puede afirmarse que fue, fundamentalmente, un liberal consustanciado con la ilustración y convencido de la existencia de un orden natural en la sociedad, cuyo origen es divino. Esta identidad no le impidió interesarse por conocer y tomar de otras corrientes ideológicas –entre ellas el socialismo– algunas explicaciones acerca de la cuestión social. Sin embargo, el conservadurismo característico de su época de alguna manera le estableció un límite en el manejo de las ideas “novedosas” o las “ideas del siglo”.

Pero como consecuencia de ese ir y venir entre tendencias ortodoxas y heterodoxas, incurrió en contradicciones (o simplemente replanteó algunas conclusiones) a la hora de tratar temas polémicos como el de la propiedad o la relación entre ricos y pobres. Así, por ejemplo, en un primer momento explicó el origen de la propiedad basándose en Rousseau y luego cambia de opinión para asumir la tesis de Frederic Bastiat. Esto explica, en parte, la causa del señalamiento de socialista que en su contra formularon algunos de sus coterráneos.

La actitud de Portillo da pie para pensar que no quería atarse ideológicamente a ninguna corriente, y que si bien daba concesiones a la ortodoxia del momento cuando se refería a que Dios había establecido un “orden maravilloso” que consiste en la mutua dependencia entre ricos y pobres, también se atrevió a hacer afirmaciones que tenían mucho de socialista, como decir que: “Filosofía profunda se encierra, pues, en este adagio italiano: *Son las riquezas como el abono: amontonado hiede; regado fertiliza*, que vale lo mismo que este otro español: *Un rico solo, empobrece a ciento*” (Portillo, febrero 20, 1883a: 176).

Lo que realmente unió a Portillo al socialismo fue su preocupación por buscar una respuesta al problema de la distribución justa de la riqueza y, por ende, a la convivencia entre grupos o “clases”. Su empatía hacia este sistema es obvia cuando afirma que “hasta ahora” (en 1879) no se consi-

dera socialista porque el socialismo no ha podido “resolver sin violencia las complicadas cuestiones que abraza la propiedad” (Portillo, citado por Ochoa, 1890: 34). Y como fue usual en su época, en esta cita le atribuye al socialismo la condición de violento.

Más allá de lo que creyera acerca del carácter violento del socialismo, para un liberal como Portillo no resultaba convincente la crítica que algunos de los representantes de este sistema hacían sobre la propiedad, pues la misma era incompatible con las ideas que él había asimilado de publicistas como Bastiat, en quien la propiedad es un derecho y el libre comercio una necesidad.

En este sentido, la respuesta que Portillo ofrece acerca del socialismo, al menos en los textos analizados, es de condena mediante una estrategia de deslegitimación en la que llega incluso a introducir sobre éste un proceso de demonización. Tal distanciamiento o posición antisocialista va a estar acompañada de algunas ideas propias del pensamiento económico imperante en la época, como por ejemplo: el capital no es la causa de los males que aquejan al pobre y la división del trabajo es conveniente.

CAPÍTULO IV: VOCES CONTRARIAS AL SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

4.1. PREÁMBULO

El socialismo fue motivo de preocupación para algunos liberales venezolanos del siglo XIX, pero sobre todo para sus pares conservadores identificados con posiciones tradicionales, y contrarios a las novedades ideológicas del siglo XVIII: culto a la razón, a la libertad y a la democracia; así como el cuestionamiento del papel rector de la Iglesia en la sociedad. Esta tendencia refractaria rechazó el socialismo por considerarlo enemigo del derecho de propiedad y por incitar a la confrontación entre ricos y pobres, situación que se asociaba con la experiencia de los pueblos de Europa.

4.2. OPINIÓN SOBRE EL SOCIALISMO EN *LA PRENSA DE CIUDAD BOLÍVAR*

4.2.1. Aspectos contextuales

El 26 de julio de 1879, Jesús María Alas reprodujo en *El Obrero* de Caracas la primera parte de un artículo de *La Prensa*⁴⁵ de Ciudad Bolívar, titulado “Socialismo”, el cual apareció originalmente en este periódico guayanés en sus números 476 al 478.

Este tipo de textos en los que se analizaban las tendencias políticas e ideológicas con un grado de novedad para los venezolanos -como fue el caso del socialismo-, se presentó con cierta frecuencia en algunos periódicos de la época del guzmancismo. Tal vez esto respondía a la permisividad por parte del gobierno central, a fin de dar cumplimiento al principio liberal de la libertad de prensa y opinión, sin que ello implicase un ejercicio pleno de libertades en el país.

45 Desafortunadamente ha resultado infructuosa la localización de *La Prensa* de Ciudad Bolívar, por lo cual no ha sido posible conocer la identidad del autor de este artículo.

4.2.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

El periódico *El Obrero* reprodujo en sus ediciones 17 al 19 el artículo “Socialismo” de *La Prensa* de Ciudad Bolívar. El contenido de dicho artículo puede condensarse en los siguientes términos: Hay que rechazar el socialismo por ser contrario a la razón, el orden, la propiedad y la libertad de los pueblos.

4.2.3. Visión del socialismo

El autor del artículo “Socialismo” se sitúa ideológicamente en los predios del liberalismo continental y asimila, en consecuencia, algunos principios de la ilustración. Esto se constata en sus planteamientos sobre la democracia, a la que vincula con la defensa de la libertad, la promoción de la dignidad del hombre y el ejercicio de la justicia. A su vez coloca a la democracia “dentro del círculo de la sana razón” (Socialismo, agosto 02, 1879: 2) y presenta los principios de libertad y justicia como emanaciones del sistema democrático y pilares que dan estabilidad a las naciones (Socialismo, julio 26, 1879: 3).

A partir de estas creencias de orden ideológico, y mediante el contraste de las mismas con los atributos percibidos en el socialismo, el autor de *La Prensa* efectúa una valoración negativa de este sistema, al cual considera contrario a: la democracia, la razón y las leyes que rigen a los pueblos cultos, la libertad y la asociación libre. También relaciona el socialismo con: el caos, el comunismo, la barbarie, el despotismo, la falsa fraternidad y la asociación universal o impuesta.

El articulista de *La Prensa* de Ciudad Bolívar desestima por completo la marcha del socialismo en Europa y alerta a sus lectores acerca de las consecuencias negativas y el carácter engañoso de esta “piedra filosofal” o panacea, que ha salido de algunas “cabezas enfermizas o acaloradas”, es decir de los socialistas (Socialismo, julio 26, 1879: 2), entre ellos: Luís Pío, Pablo Geleff y Harald Brix⁴⁶.

¿Qué es el socialismo para este autor? Lo define en los siguientes términos:

“El socialismo se presenta como una doctrina filosófica que tiene por objeto el desarrollo físico, moral e intelectual del individuo, el aumento de la producción, la satisfacción de todas las necesidades y la armonía de todos los intereses por medio de la asociación universal” (Socialismo, julio 26, 1879: 2).

⁴⁶ Socialistas daneses de la segunda mitad del siglo XIX, vinculados con la Asociación Internacional de Trabajadores y la socialdemocracia.

De esta manera se señalan los propósitos o aspiraciones del socialismo; en principio pareciera que se hiciera una valoración positiva del mismo, pero cuando se indica el mecanismo por medio del cual el socialismo busca alcanzar sus fines, inmediatamente es expuesta la razón que genera su rechazo por parte del articulista de *La Prensa*: el socialismo desconoce el derecho a la libertad y obliga a practicar la asociación.

A diferencia de la asociación, donde el trabajador opta libremente por establecer una relación de mutuo beneficio con otros trabajadores, en el socialismo se impone la “asociación universal” o la unión de todo el conjunto social hacia la consecución de fines preestablecidos por una estructura política. Así, aunque existe una relación entre ambos sistemas -dado que el socialismo es un tipo de asociación- hay también una clara distinción entre éstos, que es resaltada en el discurso cuando se atribuye a la asociación cualidades como: libertad, verdadera fraternidad, base del progreso y bien seguro e infalible (tanto para el proletario como para el poderoso).

Otra consecuencia del socialismo es la “falsa fraternidad” que desemboca en la conmoción de la sociedad. Al respecto, se evidencia una posición optimista en relación con la posibilidad de alcanzar un equilibrio o armonía entre los intereses de los capitalistas y los trabajadores. Para lograrlo se requiere fomentar la asociación libre entre ambos conglomerados, pues esta les conduce a la “verdadera fraternidad”; mientras que el socialismo les depara la ruina y el envilecimiento (Socialismo, julio 26, 1879).

La intención de deslegitimar el socialismo implicó, a su vez, utilizar los argumentos que los ideólogos de este sistema empleaban para cuestionar la pertinencia del capitalismo, y endosárselos a la propuesta socialista. Sobre el particular resulta pertinente destacar el planteamiento según el cual “la explotación del hombre por el hombre” es producto de la “obligación ineludible de asociarse” promovida por los gobiernos despóticos (Socialismo, agosto 02, 1879: 2). En efecto, el planteamiento de Blanqui (1834) sobre “la explotación del hombre por el hombre” -que luego sería retomado por Carlos Marx para abordar el concepto de alienación-, pasa a tener otro significado en *La Prensa*, donde la causa de ésta es la asociación impuesta, cualidad o condición esencial del socialismo.

De lo anteriormente expuesto se desprende que la visión negativa del socialismo en las páginas de *La Prensa* responde a las consecuencias que trajo consigo su implementación en Europa, pero de manera particular las que guardan relación con el sistema de gobierno, es decir, la conformación de regímenes políticos de carácter despótico, donde se restringe la libertad y se impone la “asociación universal”. En este mismo orden de ideas se indica que no es posible hacer compatibles el socialismo y la democracia, pues sólo intentarlo acarrearía “la abrogación del sistema democrático” (Socialismo, agosto 2, 1879: 2). En la “santa democracia”, el socialismo no puede encontrar ningún apoyo, pues aquella defiende un conjunto de principios y valores que son ajenos al caos y la barbarie socialista (Socialismo, agosto 9, 1879), a saber: el rechazo al despotismo, el reconocimiento de la dignidad humana, la enseñanza de los derechos inalienables del hombre, el establecimiento de la justicia y el respeto a la libertad (Socialismo, agosto 2, 1879).

En el desarrollo de sus reflexiones, el articulista de *La Prensa* visualiza la desaparición del socialismo, pues siendo el principio de libertad inherente y consustancial al hombre, y dado que este sistema suprime dicho principio, la respuesta inevitable de los pueblos sería conservar su estabilidad y para ello estarían obligados a extirpar la “innovación” socialista, a fin de evitar la “infección” o contaminación de la “atmósfera social” (Socialismo, julio 26, 1879: 3).

Para este autor la sociedad es afectada severamente por el socialismo, entre otras razones porque niega un derecho sumamente importante y propio de la libertad: el derecho de propiedad. A fin de darle consistencia a este planteamiento, recurre a una autoridad del liberalismo económico, Frederic Bastiat, a quien cita para hacer suyas estas palabras: “Yo creo que el derecho de propiedad es eminentemente democrático; y que todo cuanto lo niega o lo viola es fundamentalmente anárquico” (Socialismo, agosto 2, 1879: 2).

El derecho o la noción de propiedad es, para este articulista, “instintivo” y “conforme con la naturaleza del hombre”; sin su reconocimiento no sería posible la existencia de la sociedad, pues ésta sucumbiría a merced de la barbarie (Socialismo, agosto 09, 1876: 2). En su análisis sobre la propiedad no establece diferenciación alguna entre el socialismo y el comunismo, sino que coloca a ambos en un mismo plano. Al respecto,

puede observarse en el ámbito económico que tanto uno como otro son considerados contrarios al derecho de propiedad. Ciertamente, algunas corrientes del socialismo se opusieron al reconocimiento de este derecho, pero aunque otras sí estuvieron conformes con su permanencia, este autor y sectores del liberalismo moderado de Venezuela no se ocuparon de diferenciar, pues persiguieron la condena del socialismo, para lo cual era importante definirlo como un sistema homogéneo, compacto, único, que cercenaba todas las libertades del individuo (Parra, 2009, 2012).

4.2.4. Consideraciones generales

El artículo “Socialismo” de *La Prensa* de Ciudad Bolívar se centra en cuestionar y rechazar el sistema socialista, mediante el contraste de éste con los principios que definen a la modernidad, haciendo para ello énfasis en la importancia de la libertad, la democracia y la propiedad para la marcha de los pueblos. En tal sentido, el socialismo es presentado en dicho artículo como enemigo de estos principios, y su implementación acarrearía otras consecuencias que vendrían siendo la antítesis del pensamiento moderno: despotismo, barbarie y una falsa fraternidad.

Se evidencia, igualmente, que el articulista intenta rebatir el discurso de algunos socialistas (probablemente aquellos que nombra: Luís Pío, Pablo Geleff, Harald Brix y demás promotores de la socialdemocracia) que consideraban al socialismo como una experiencia democrática, capaz de fomentar la igualdad social y el progreso. En respuesta a ello, el autor sostiene que la asociación universal promovida por el socialismo supone la negación de la libertad y, en consecuencia, la destrucción de la democracia. Este tipo de asociación implica la subordinación total de la sociedad a un régimen de gobierno despótico, lo cual contraviene todos los principios y valores modernos. Caso contrario es lo que representa la asociación libre, donde sin mediación coercitiva las partes involucradas deciden unirse para el logro de intereses compartidos, como ocurre con el mutualismo y el cooperativismo. En efecto, el articulista confía en un tipo de asociación distinta a la que percibe en el socialismo, donde no se afectarían los intereses de los capitalistas y conduciría al logro de una verdadera fraternidad, a una convivencia social alejada de la lucha de clases.

De la asociación universal o impuesta también resulta el desconocimiento del derecho de propiedad. Este derecho es para el autor una manifestación del ejercicio de la libertad, y una condición propia de la naturaleza humana; por ser natural, ningún sistema –en este caso el socialismo- puede “germinar” en la sociedad, pues ésta debe proceder a erradicarlo a fin de garantizar su subsistencia.

Por otra parte, si bien el articulista –desde su posición cercana a la tradición liberal ilustrada- insiste en la consustancialidad entre libertad y democracia, no se ocupa en presentar argumentos que demuestren la idoneidad de un régimen de libertades en contraposición al socialismo. Su interés se centra en convencer y llamar a los receptores del artículo –tal y como lo refleja el Esquema Básico Incluyente- a rechazar el socialismo, para lo cual le atribuye a éste la condición de antidemocrático y contrario a la permanencia de la libertad, la justicia y la fraternidad, valores y principios inobjetables del mundo moderno.

4.3. JOSÉ TOMÁS URDANETA

4.3.1. Aspectos biográficos y contextuales

Nació en Maracaibo el 17 de julio de 1843. Fue ordenado sacerdote el 30 de septiembre de 1866, destacándose en su ministerio sacerdotal por oponerse férreamente a la masonería, lo que le acarrearía enemistades con líderes gubernamentales e incluso autoridades eclesiásticas que militaban en sociedades secretas de la época. Cursó estudios de Filosofía en el Colegio Federal de Maracaibo y el 30 de noviembre de 1883 se doctoró en Derecho civil en la Universidad de Caracas. Entre sus obras publicadas destacan: *La Iglesia y la masonería* (1885) y *Colección de escritos* (1889).

4.3.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

Los días 07 y 14 de febrero de 1880, el periódico *El Mentor* de Maracaibo incluiría en sus páginas una disertación que el Pbro. José Tomás Urdaneta desarrollara en el marco de las clases de Derecho civil a las que asistía en el Colegio Federal de la sección Zulia. Dicha disertación se efectuó el 16 de enero de 1880 y la misma formaría parte de un libro que este mismo

personaje publicaría con motivo del centenario del prócer independentista Rafael Urdaneta, intitulado: *Colección de escritos del doctor José T. Urdaneta*.

El texto correspondiente a la intervención de Urdaneta (1880) fue presentado con el siguiente encabezado: *Disertación en la clase de Derecho Civil en el Colegio Federal de la Sección Zulía, el día 16 de Enero de 1880*. El contenido de los 42 párrafos que presenta el escrito se centra en abordar dos conceptos: propiedad y comunismo, tal y como se observa en el Esquema Básico Incluyente de éste: La propiedad es un derecho y el comunismo es un crimen.

En estas proposiciones desembocan casi todos los ejes temáticos del texto, a saber:

- Los hombres llevan en su ser la noción de la propiedad y ésta reconoce su origen en el Derecho natural: sostiene Urdaneta que la propiedad está impresa en la naturaleza humana y que de algún modo aquello que nos pertenece forma parte de nuestro ser. En consecuencia, la propiedad, especie de personalidad moral del hombre, parte del Derecho natural.
- La desigualdad entre los hombres no está en contradicción con la bondad de Dios: la sociedad necesita que existan pobres y ricos, ambas realidades forman parte del orden social. Dios rechaza la confusión, es partidario del orden y pide que los hombres practiquen la caridad, verdadera comunidad de bienes.
- El Derecho civil ampara y reglamenta el derecho a la propiedad: el Derecho civil debe proteger los intereses de los individuos, entre los que se encuentra la propiedad. Una forma de hacerlo consiste en reconocer el hurto como delito.
- El comunismo es un crimen, entre otras razones porque defiende la igualdad absoluta y desconoce el derecho de propiedad. Se trata de un sistema absurdo que pregona el panteísmo.

4.3.3. Visión del comunismo

La noción del comunismo que Urdaneta fustiga en el texto aludido, se centra en la visión que sobre éste tenían algunos socialistas utópicos de la época, específicamente Etienne Cabet (1788-1856), quien popularizó

el concepto en su obra *Credo comunista*, la misma que Urdaneta (1880) menciona citando el *Diccionario de Teología* de Bergier. Basándose en este autor, procede a identificar la “sustancia” del comunismo:

“1° No hay más Dios que la naturaleza.

2° Proviendo todos los males de la desigualdad social, no hay otro remedio que oponerle, sinó una igualdad general y absoluta.

3° La naturaleza no ha criado á unos para ser señores, ricos y holgazanes; y a otros para ser esclavos, pobres y abrumados de trabajos: *Todo es para todos*.

4° La institución de la propiedad ha sido el más funesto de todos los errores. Para poner fin á las desgracias de la humanidad es necesario restablecer la comunidad de bienes” (Bergier, en: Urdaneta, 1880: 100-101).

A partir de estos cuatro puntos, que a decir de Urdaneta “condensan tan absurdo y disparatado sistema”, procede a refutar lo que en cada uno de ellos se afirma. Su intención se centra en condenar el comunismo y legitimar el derecho de propiedad. Tal derecho lo presenta resguardado por el Derecho civil y no ve contradicción ninguna entre éste y la voluntad de Dios. En lo que respecta al comunismo, encuentra discrepancias entre la noción de igualdad de este sistema y lo que Dios tiene dispuesto para ricos y pobres, pues a su juicio la tenencia o carencia de bienes puede servir para la salvación espiritual de éstos.

En este sentido, resulta significativo el peso o incidencia del ámbito religioso -propio de la formación sacerdotal de Urdaneta- en la refutación o condena que éste hiciera del comunismo. De esta manera, se refería al comunismo como “grosero panteísmo” que niega la idea de Dios y considera a la Naturaleza el verdadero Ser supremo.

En el plano económico pone de relieve las repercusiones del comunismo sobre la propiedad, insistiendo en que se trata de un “absurdo y disparatado sistema” que “hiere de muerte la propiedad” y persigue la “comunidad de bienes”, es decir, “todo es para todos”. El comunismo es, para Urdaneta, “igualdad general y absoluta” y sostiene que es “evidentemen-

te falso, que todos somos iguales en el sentido comunista”. La verdadera “igualdad”, sentencia, es la que proviene de la ley y descarta que “nuestros males provengan de la desigualdad social”.

A fin de acentuar su carácter pernicioso, Urdaneta recurre a la metáfora “monstruo” (“horrendo monstruo”, “monstruo del comunismo” y “formidable monstruo”), que merodea o “ruge en rededor de nuestras casas (...) amenazando devorarnos” y procurando corromper los sentimientos de la patria, para así poder “arrebatarlos después el pan de nuestros hermanos, de nuestros hijos y de nuestras esposas”. Esta metáfora apuntaba a colocar en escena una estrategia discursiva de condena y deslegitimación del comunismo.

Dicha estrategia también se dirigió a los “comunistas” a quienes Urdaneta llama “elementos de destrucción”. Estos son, desde su óptica sacerdotal, los “modernos Acabes” y las “malvadas Jesabeles”, personajes bíblicos que asesinaron a Nabot para quitarle una viña que había heredado de sus padres⁴⁷. Y agrega que, al igual que dichos personajes, los comunistas “siempre tendrán que temer aquel terrible castigo, que cayó sobre estos desgraciados, por la cruel muerte que dieron al inocente Nabot”, es decir, el sufrimiento y la muerte.

Urdaneta deja entrever que los comunistas guardan relación con los “desgraciados” del pasaje bíblico (el rey Ajab y su esposa Jezabel) porque al igual que éstos, ellos también son ladrones movidos por una “descomunal codicia”.

Pero Urdaneta no sólo condena y deslegitima al comunismo y a los comunistas, sino que también se plantea, por un lado, refutar la propuesta del sistema comunista de establecer la igualdad y de imponer la comunidad de bienes (“todo es para todos”); y por otro, defender el derecho de propiedad al que veía amenazado por dicho sistema.

En relación con la igualdad y la comunidad de bienes, planteó que “es necesario que haya quien mande y quien obedezca” y también “que haya ricos y pobres en la gran familia humana”. La existencia de ambos tiene una razón de ser: la salvación de los hombres, pues los ricos practicando la

47 Ver 1er Libro de Reyes, capítulo 21.

caridad cristiana “se desprenden de sus bienes, como lo hizo Zaqueo (...) como una carga pesada para caminar hacia la felicidad eterna”; mientras que los pobres encuentran un “riquísimo tesoro” oculto en “el fondo de su propio sufrimiento” (Urdaneta, 1880: 102). En todo caso, agrega, “Dios no hizo al pobre, ni al rico; no hizo al señor ni al esclavo”: estas son condiciones que dependen de las capacidades y del trabajo de cada ser humano.

Para reforzar su posición en contra de la igualdad comunista y la máxima “todo es para todos”, se basará en el pasaje bíblico de la parábola de los talentos⁴⁸, donde Jesús se refiere a tres criados que recibieron de su Señor distintas cantidades de talentos para que éstos los multiplicasen con su trabajo, resultando que uno de ellos fue castigado por no haber sido exitoso. A partir de esta parábola, Urdaneta (1880: 104) deduce lo siguiente:

“1° Que es evidentemente falso, que todos somos iguales en el sentido comunista, puesto que Dios, que hizo todas las cosas en número, peso y medida, á unos dio cinco talentos, á otros tres, á otros dos, y á otros uno. 2° Que es indispensable trabajar para poseer por sí; pues el que ocultó el talento, muy elocuente figura del perezoso, nada adquirió, nada obtuvo, 3° y finalmente: que cada uno abunda en su sentido, y de aquello en que abunda, recibe. Luego no todo es para todos”.

En cuanto a la propiedad, Urdaneta insistirá en dos aspectos relativos a ésta: 1) es algo inherente al ser humano; 2) su existencia se encuentra justificada por el Derecho natural, e incluso por el Derecho divino.

La relación íntima de la propiedad con la naturaleza humana la enuncia refiriéndose a aquélla de la siguiente manera: “especie de personalidad”, “personalidad moral”, “lleva en sí nuestro nombre y nuestro modo de ser”, “lejos de venirnos de afuera, la tenemos dentro de nosotros mismos, como impresa en nuestra alma”. Este planteamiento en el que se coloca el concepto de propiedad como parte constitutiva del ser humano, permite inferir que Urdaneta intentaba demostrar que el comunismo al atentar contra la propiedad, estaría al mismo tiempo afectando una parte de lo que es sustancial a la persona humana.

Además de estar estrechamente asociada al ser humano, la propiedad se encuentra legitimada y reconocida no sólo por el Derecho civil, sino por el Derecho natural y más allá por el Derecho divino. Así, la propiedad es un “precioso

48 Ver Evangelio según San Mateo, capítulo 25.

derecho” que “reconoce su origen en el Derecho natural”; insiste en decir que “viene del Derecho natural” o que “su noción nos viene del Derecho natural”. Urdaneta intenta, mediante la identificación del origen de la propiedad, reforzar su argumento de la conexión entre ésta y la condición natural del hombre.

Sin embargo, la propiedad no sólo está justificada por ser parte de la naturaleza humana, también responde a la voluntad de Dios y, en consecuencia, es de “Derecho divino”. El fundamento de esta afirmación, Urdaneta lo remite al pueblo de Israel, el cual recibió de Dios unos preceptos donde se prohíbe atentar contra la propiedad mediante el robo y el hurto. Simultáneamente advierte que el cristianismo impone al pobre “el respeto á la propiedad ajena, hasta el punto de negar su misericordia, á quien se negare á restituir lo que tomó contra la voluntad de su dueño” (Urdaneta, 1880: 105).

En relación con lo antes expuesto, Urdaneta (1880: 100) incita no sólo a repudiar, sino también a combatir el “monstruo” del comunismo al cual se dirige diciéndole: “¡¡¡ Atrás!!! Nosotros sabremos dejar que nos arranquéis la vida, antes que seguir viviendo, después de la deshonra de nuestras familias, y de nuestra vergüenza en su abandono. ¡¡¡Atrás!!!”.

El comunismo debe ser combatido, además, porque atenta contra el mismo ser humano pues de acuerdo con la visión de la propiedad que presenta Urdaneta no hay separación entre ésta y la condición natural del hombre.

4.3.4. Consideraciones finales

José Tomás Urdaneta (1880) se hizo eco de los temores que en el siglo XIX suscitaba el socialismo en su vertiente radical o comunista. Desde la formación sacerdotal y el pensamiento liberal moderado que le caracterizara, se mostró opuesto a lo que llamó un “absurdo y disparatado sistema”, que atenta contra el orden de naturaleza que Dios introdujo en la sociedad, afectando en el hombre su derecho natural a la libertad y la propiedad.

Lo principal que Urdaneta toma en cuenta a la hora de mostrarse contrario al comunismo, es la amenaza que este sistema representa para el derecho de propiedad. Suprimir este derecho significaba -desde su posición anticomunista- atentar contra el mismo ser humano, pues no encontró separación entre la condición ontológica de éste y la propiedad. El comunismo, en este sentido, es considerado por Urdaneta enemigo de la propiedad.

A la par, Urdaneta convierte el derecho de propiedad en parte del Derecho divino. Es por ello por lo que emplea en su discurso pasajes bíblicos en los que se condena el robo y el hurto. Lo hizo para dar a entender que Dios no podía ser partidario del comunismo, pues este sistema se propone “despojar” a los ricos de sus bienes “para repartir sus propiedades entre los que tienen menos”, por ende, se trata de un “crimen”.

Los comunistas, por su parte, son colocados de manera homónima a los ladrones: roban y cometen “excesos”; son los nuevos Jezabel y Ajab, personajes bíblicos que Urdaneta menciona para decir que también aquéllos serán objeto de la justicia divina.

La defensa del derecho de propiedad pasaba no solamente por condenar el comunismo sino también por combatirlo, de ahí que incitara, como finalidad discursiva, a enfrentar este “formidable monstruo”. En este sentido, uno de los principales recursos retóricos utilizados por Urdaneta para referirse al comunismo fue la metáfora “monstruo”.

4.4. MANUEL DAGNINO

4.4.1. Aspectos biográficos y contextuales

Nació en Génova, Italia, el 03 de enero de 1834. Llegó a Maracaibo en 1842, donde iniciaría y consolidaría su formación de médico y filósofo. En el Colegio Nacional de Maracaibo recibió los grados de bachiller en Filosofía (1854) y Medicina (1860). En este mismo año, en la Universidad de Caracas aprobó las evaluaciones reglamentarias que le permitirían obtener el título de doctor en Ciencias Médicas. Entre 1857 y 1858 formó parte de la directiva del periódico *El Eco de la Juventud*, órgano de la Sociedad del mismo nombre a la que pertenecieron destacados intelectuales maracaiberos, aglutinados en torno a la literatura y el combate de las ideas heterodoxas provenientes del positivismo y el racionalismo (Barnola, 1969; Ferrer, 1978).

Tras apoyar el gobierno de los “azules” y oponerse a las pretensiones centralizadoras de Antonio Guzmán Blanco, inició en 1870 un periplo que le conduciría a Italia y otros países europeos, donde permanecería hasta 1876. Una vez de vuelta en Maracaibo, impulsó en 1877 la publicación de *El Mentor*, importante periódico de circulación quincenal, en una

primera etapa, y luego semanal. Fue redactor de otras publicaciones periódicas como *El Sociologista*, *Semana Literaria* y la *Revista Médico-Quirúrgica*. En éstos y otros medios impresos dio a conocer buena parte de sus trabajos, utilizando seudónimos como: Junius, M.D. y A. Senex. Promovió la fundación del hospital Chiquinquirá de Maracaibo (1865) y la Universidad del Zulia (1891). En el recinto universitario fue profesor de fisiología, cirugía especial, toxicología, obstetricia y otras cátedras más.

Entre sus obras publicadas destacan: *Cartas zulianas* (1872), *Ensayos críticos sobre algunas teorías filosóficas de la divinidad* (1874), *De la fiebre amarilla: ensayo práctico sobre esta enfermedad observada en Maracaibo* (1883), *La vida y Mr. Pasteur* (1884) y muchos otros escritos que permanecieron dispersos en periódicos, revistas, folletos y libros, hasta la publicación de sus obras completas, entre 1967 y 1969, por iniciativa de la Universidad del Zulia.

En cuanto a sus convicciones filosóficas y su orientación ideológica, Dagnino perteneció -tal y como lo afirma uno de sus contemporáneos- “a la escuela filosófica-cristiana, a la escuela ortodoxa” (Lossada Piñeres, 1882). Al respecto, Ferrer (1978: 65) sostiene que:

“Dagnino recibe un gran impacto intelectual del tomismo y encuentra en la escolástica el soporte natural de sus preferencias éticas. Por eso no concibe ni el panteísmo ni el ateísmo ni el racionalismo ni el materialismo dialéctico y lo mismo ataca a Spinoza que al Kant de la Crítica de la razón pura; lo mismo a Descartes que a Vacherot”.

Su formación intelectual, cimentada en los principios de la ortodoxia y el conservadurismo, se fue consolidando en los días de la Sociedad Eco de la Juventud, donde tuvo la oportunidad de crecer profesionalmente al lado de otros jóvenes que a futuro destacarían en el ámbito cultural regional y nacional. Con ellos compartiría el rechazo al “libre pensar”, es decir, la actitud de quienes asumían posiciones doctrinales y políticas independientes de las enseñanzas de la Iglesia.

Así, Dagnino y otros personajes de su entorno intelectual fueron destacados polemistas que hicieron frente a las ideas provenientes del enciclopedismo y el socialismo. Con la respectiva licencia del prelado diocesano, Dagnino se dedicó a la lectura y estudio de los autores heterodoxos,

entre los cuales se encontraba Proudhon. En Maracaibo contaba con la biblioteca fundada por la Sociedad Eco de la Juventud, donde de acuerdo con su testimonio “teníamos entre otras cosas la Enciclopedia del siglo XVIII y casi todos los libros de la escuela deísta, materialista, y los de la escuela económica anticristiana” (citado por Barnola, 1969: 22).

De igual manera, su estancia en Europa le permitiría conocer de cerca los conflictos sociales generados por las difíciles condiciones de vida de las clases trabajadoras, así como la expansión de las ideas y propuestas políticas del socialismo decimonónico. Cabe mencionar que la etapa en la cual Dagnino permaneció en Italia y en otros países europeos (1870-1876) coincidiría con la aparición de la Comuna de París. Esta circunstancia debió, sin duda, influir en su determinación de indagar en el contenido ideológico de doctrinas como el socialismo, con el propósito primordial de refutarlas.

4.4.2. Corpus y Esquema Básico Incluyente

A fin de conocer la posición de Dagnino en relación con el socialismo, fueron seleccionados cuatro artículos que éste publicara en el periódico *El Mentor*, entre 1880 y 1882.

A continuación se indica los títulos y el Esquema Básico Incluyente de dichos artículos:

1. Texto 1 (septiembre 04, 1880). *La expulsión de los jesuitas y la amnistía de los comunistas*: La República francesa expulsó a los jesuitas y amnistió a los comuneros de 1871.
2. Texto 2 (octubre 15 y 22; noviembre 05, 1881). *Peligros y remedios del socialismo*: La Iglesia es la defensa de la sociedad frente al peligro del socialismo.
3. Texto 3 (febrero 25; marzo 04, 1882). *La cuestión social*: La cuestión teológica es necesaria para la seguridad y tranquilidad de pueblos y naciones.
4. Texto 4 (diciembre 30, 1882). *El pobre y el rico*: La caridad cristiana vino a resolver la lucha entre ricos y pobres.

En los textos identificados, la atención de Dagnino se centra en denunciar la amenaza representada por el socialismo y, al mismo tiempo, reivin-

dicar la importancia de la Iglesia no sólo en la lucha contra este sistema, sino en el funcionamiento en general de la sociedad. En este orden de ideas, algunos temas centrales que son tratados por Dagnino en los textos aludidos, se repiten en éstos y convergen en el doble propósito de condenar el socialismo y legitimar la autoridad de la Iglesia. Dichos temas son:

1. Textos 1, 2, 3 y 4: la Iglesia es imprescindible para enfrentar la amenaza del socialismo y lograr el orden y buena marcha de los pueblos.
2. Textos 2 y 3: el socialismo es destrucción, amenaza y peligro para la sociedad, los gobiernos y los pueblos.
3. Textos 1 y 2: la libertad pregonada por el socialismo es una libertad ilimitada y desordenada; se trata de un engaño que perjudica a la sociedad.
4. Textos 3 y 4: la propiedad y la relación entre ricos y pobres deben ser entendidos desde la dimensión teológica y no mediante la “revolución”.

4.4.3. Visión del socialismo

La posición que Dagnino asume en relación con el socialismo estará signada por su ideología conservadora, la cual -de acuerdo con los textos seleccionados- entra en una especie de exacerbación frente a los cuestionamientos que en su época –y mucho antes, desde los días del Renacimiento- se hacían en contra de la autoridad de la Iglesia, así como por la propagación de doctrinas políticas (socialismo, liberalismo) y tendencias filosóficas (materialismo, racionalismo) que atentaban contra la ortodoxia.

En sus escritos, Dagnino rechaza la interpretación que desde el socialismo se hiciera del principio de Libertad; se queja de que en Francia se le conceda “libertad” a las “doctrinas más inmorales y estúpidas” y se niegue este mismo derecho a los miembros de la Compañía de Jesús, quienes habían sido expulsados de este país en 1880. Esta medida del gobierno francés la califica de “antítesis afrentosa”, pues considera que con ella se da amnistía al “crimen” y se castiga la “virtud”. En consecuencia, afirma, “no es bien entendida” la libertad en “ese fantasma que llamamos República francesa”, lugar donde los liberales y los socialistas tenían una significativa presencia a nivel gubernamental (Dagnino, septiembre 04, 1880: 517-518).

También se refiere a las “teorías de libertad ilimitada” (Dagnino, octubre 15, 1881: 852-853) en las que identifica un “principio de libertad universal e ilimitada de todas las pasiones, o de todos los instintos, de todas las fuerzas motrices y vitales que se hallan en el hombre”. ¿A dónde conduce este principio de libertad ilimitada?: a la misma actitud de “los famosos comuneros que en 1871 pusieron a prueba de *petróleo* no sólo el Hotel de Ville, Saint-Cloud, Las Tullerías, El Louvre, La columna Vendome, sino también las más preciosas vidas, y el principio moral (...)” (Dagnino, septiembre 04, 1880: 517).

La relación del socialismo con una práctica desordenada y anárquica de la libertad, también es presentada por Dagnino (octubre 15, 1881: 852) cuando indica que esta “secta” recibió en Rusia el nombre de “nihilismo”, pero que en Europa se conoce con el “nombre más genérico de socialismo”. De esta manera, asocia el concepto “socialismo” con nihilismo y sostiene que éste conduce al “nihilismo en toda su limpidez”, constituyendo la causa primordial de la violencia desatada en los días de la Comuna de París (Dagnino, febrero 25 y marzo 04, 1882).

Precisamente, la violencia que caracterizó el desarrollo del movimiento social burgués de finales del siglo XVIII y el movimiento social obrero del siglo XIX –experiencias que para Dagnino estaban vinculadas a la evolución histórica del socialismo– es un argumento que este personaje expone para demostrar las consecuencias negativas que según él acarrea el principio socialista de la “libertad ilimitada”. Es así como introduce en su discurso las metáforas “petróleo” (octubre 15, 1881) y “fuegos revolucionarios” (febrero 25, 1882), para referirse de manera directa al socialismo y a los socialistas, es decir, a los representantes de la doctrina que incendiaron París en 1871; de igual manera, incorpora la metáfora “el 1793 con sus ríos de sangre” (octubre 15 y 22, 1881), a fin de igualar la violencia que surgió a raíz de las medidas adoptadas por la Convención con los efectos del socialismo.

Al referirse al socialismo e intentar conceptualizar o precisar su significado, Dagnino (octubre 15 y 22; noviembre 05, 1881), lo coloca en un mismo nivel con la violencia y la destrucción. Para este autor, socialismo es: “desorden”, “anarquía”, “negación absoluta del orden”, “si llegase a triunfar completamente, aun cuando fuese una hora, el mundo entero se

convertiría en un cúmulo de ruinas”, “sus dogmas sólo contienen decretos de destrucción”, “crueldad”, “barbarie”, “fuerza bruta”.

La república francesa es presentada por Dagnino como la muestra de los estragos que puede causar el socialismo: Francia, dice, se ha convertido en un “fantasma”, en “un país que está en vísperas de un cataclismo” (septiembre 04, 1880); es un “pueblo corrompido”, que perdió la “noción moral” como consecuencia de la acción de los “revolucionarios”. Así son los efectos del socialismo, el cual es un “enemigo, que dilata de día en día sus campamentos y aumenta cada vez más sus ya numerosos ejércitos” (febrero 25 y marzo 04, 1882).

De los revolucionarios socialistas dice que son personas violentas y partidarias del nihilismo. Dagnino se refiere a éstos en términos de “nihilistas rusos” (en clara alusión a Bakounine), “rejicidas” (por atribuírseles el asesinato de Alejandro II, en Rusia), los que “reducen a cenizas los palacios nacionales” e “intentan apuñalea a los reyes”. También los califica de “bárbaros”, indicando que en el pasado (en la Edad Antigua) “los destructores de la civilización venían de las estepas de Asia” (en alusión a los bárbaros), pero que en su época vienen de “ciudades opulentas” (como San Petersburgo y Londres) renegando de Dios y de la “grandeza moral del hombre” (Dagnino, marzo 04, 1882: 976).

Para Dagnino la condición nihilista de los socialistas se expresa en la descomposición moral de éstos, a quienes acusa de pretender fundar “agrupaciones mormónicas” partidarias de la poligamia; su intención consistía en deslegitimarlos acusándolos de inmorales, por lo que insinuaría que, de vivir, la lujuriosa Mesalina (esposa promiscua del emperador romano Claudio) se sumaría a ellos.

Muy distinta es la actitud de los no socialistas, los que no se identifican con el socialismo o adversan este sistema, como por ejemplo los jesuitas, quienes son: “laboriosos”, “sabios”, “comedidos” y “honorables ciudadanos que visten el hábito religioso”. Los no socialistas son “hombres reflexivos”, “hombres avanzados”, “el hombre bueno y virtuoso”, entre quienes incluye a algunas figuras políticas europeas: Castelar, Bismark, Vacherot y Mr. Frecinnet (Dagnino, febrero 25 y marzo 04, 1882).

Ahora bien, ¿de qué manera el socialismo promueve la libertad ilimitada y las consecuencias de ésta, es decir: desorden, violencia, destrucción e inmoralidad? Según Dagnino la respuesta se encuentra en dos planteamientos que atribuye a este sistema y que considera altamente perjudiciales: a) la negación del principio de autoridad, especialmente aquella que procede de la Iglesia; b) el imputársele a la sociedad la responsabilidad de los males que afectan al hombre, sin tomar en cuenta que éste nace corrompido por el pecado de origen, lo que le hace proclive a un conjunto de pasiones que al no ser controladas repercuten en la aparición de dichos males.

Para sustentar la primera proposición recurre al ámbito de la historia y afirma que:

“Aun cuando en todos los tiempos las concupiscencias humanas lanzaron a los hombres a repeler el yugo de la autoridad, solo después de la del siglo XVI, que abandonó al hombre a merced de su razón, se colocaron los pueblos en una pendiente resbaladiza, por lo que fueron precipitados en el nihilismo, es decir, en la negación de todos los poderes sociales, y aun en la negación del mismo Dios, creador y conservador del universo” (Dagnino, noviembre 05, 1881: 874).

Según Dagnino, el socialismo -en cuanto nihilismo- forma parte de una tradición que se remonta a la época del Renacimiento, momento en el cual se rompe la primacía de la fe o el dogma sobre la razón, y se extiende a la época que le correspondió vivir, caracterizada por las revueltas proletarias y el auge de las ideas socialistas en Europa. Lo común en este largo período que abarcaría los siglos XVI al XIX ha sido el desconocimiento progresivo de la autoridad civil, y sobre todo, de la autoridad eclesiástica.

El antropocentrismo del humanismo y la superación del teocentrismo medieval, la actitud independiente del hombre en los albores de la modernidad y la aparición de una racionalidad divorciada de la fe, la rebelión de Martín Lutero y el resto de los reformadores, en síntesis, el proceso de estructuración del mundo moderno, significó para Dagnino un atentado contra la autoridad de la Iglesia, lo que acarrearía el debilitamiento y la incapacidad de ésta para evitar que Occidente degenerara en la “barbarie”.

Siguiendo esta lógica en su razonamiento, Dagnino (noviembre 05, 1881: 874) acusa al protestantismo de haber contribuido a la aparición del socialismo: “en el protestantismo que promulgaron los reformadores del siglo XVI se debe buscar el primer origen de la revolución socialista moderna”; si bien sólo se trató de un movimiento religioso, su “maltrato” hacia la Iglesia, abrió las puertas al “protestantismo filosófico, el protestantismo político, y el protestantismo social”.

De no haberse dado la rebeldía de Lutero, entonces “no nos halláramos en las terribles condiciones presentes”. Con el “fraile apóstata”, se inició una tradición de desconocimiento al principio de autoridad. Después de éste, afirma Dagnino, vendrían otros representantes del “protestantismo” (entendido como movimiento de desacato a la autoridad de la Iglesia y del Papado, dentro del cual incorpora al iluminismo, el liberalismo y el socialismo). Los sucesores de Lutero serían: Voltaire, Mirabeu, Saint-Simon, Proudhon, Fourier y Marx.

Todos ellos son, para Dagnino (noviembre 05, 1881) los “revolucionarios”, quienes tienen en común haber “protestado contra cualquiera manifestación de la autoridad divina, así en la sociedad doméstica como en la civil y política”. Entre éstos y los socialistas de la segunda mitad del siglo XIX no hay ninguna diferencia: los contemporáneos son el “eco” de sus predecesores, sin que existan contradicciones entre ellos, pues se trata de una cadena homogénea que en orden descendente parte con Proudhon, continúa con Mirabeu y Voltaire, para desembocar en Lutero y, más allá, en Lucifer.

“Los modernos socialistas (...) que pulverizan a los emperadores, gritando: ¡abajo la sociedad! Son el eco fiel de Proudhon que gritaba: ¡la propiedad es un robo! Y Proudhon era el eco de Mirabeu, que gritaba: ¡el rey es la tiranía! ¡abajo los reyes! Y Mirabeu era el eco de Voltaire, que gritaba: ¡el cristianismo es una infame mentira; aplastemos al infame! Y Voltaire era el eco de Lutero, que gritaba: ¡la Iglesia romana es la nueva Babilonia y el Papa es Satanás!” (Dagnino, noviembre 05, 1881: 874).

Así, el “grito de Lutero” incitando a los pueblos a desconocer la autoridad divina de la Iglesia y del Papa, “fue una repetición, en sustancia, del de Lucifer, que a los ángeles llamó para escalar el trono de Dios”. Por lo tanto, los socialistas y todos los que puedan ser ubicados dentro del “protestan-

tismo” son objeto de un proceso de demonización por parte de Dagnino, quien establece una relación identitaria entre éstos y el diablo, cuyo aspecto característico sería el desconocimiento de la autoridad divina en el que todos ellos habrían incurrido.

Por otra parte, al igual que muchos de sus contemporáneos de ideología conservadora, Dagnino también se muestra alarmado por la crítica que desde el socialismo radical –comunismo– se hace al derecho de propiedad y a la convivencia de clases sociales.

Sobre la propiedad, su posición es muy clara: se trata de un derecho natural, inherente al ser humano, el cual parte del trabajo. La permanencia de ésta a lo largo de la historia es una prueba de su vinculación con la naturaleza humana; de ahí que el comunismo al pretender la igualdad absoluta entre los hombres constituye un “imposible” y una “cavilación de gabinete”.

Al respecto, Dagnino (diciembre 30, 1882: 1235) pone de relieve la existencia de la propiedad en cuanto a derecho natural y cualidad propia del ser humano, al decir que ella “es inherente al hombre, como lo es el amor, el deseo de la conservación”. Pretender otra cosa, es decir, imponer un régimen colectivista, sería como intentar “variar la naturaleza del hombre”, lo que constituye un imposible similar al de *La República* de Platón que “por ser opuesta a la naturaleza del hombre, no es más que un triste monumento del tributo pagado por aquel genio a la flaqueza humana”.

Los socialistas/comunistas no aceptan que la propiedad tenga su origen en el trabajo; sin embargo no aciertan a explicar tal origen, pues ellos son “los que han delirado y divagado sin rumbo, buscando el origen de la propiedad (...) pensando muy en contra de la naturalidad y de la sencilla certeza de la historia” (Dagnino, diciembre 30, 1882: 1235).

La propiedad es “de derecho natural” y de no ser así entonces “la abolición del trabajo sería una consecuencia muy lógica”, pues no tendría sentido esforzarse para tener los bienes que, a todas luces, son frutos del trabajo. De manera categórica Dagnino sostendrá que “sin trabajo no hay propiedad”. Con respecto a las clases sociales, aunque es cierto que Dagnino (diciembre 30, 1882) no emplea este concepto, aun así en su discurso

no está ausente la referencia a una sociedad compuesta por dos grupos o sectores: ricos y pobres. Ambos existen desde el origen del mundo y desde entonces “hemos visto a los ricos en colisión con los pobres y a los pobres en colisión con los ricos”, suscitándose un conflicto en el cual “los ricos se ceban en los pobres, y estos maldicen a los ricos, despojándolos y matándolos cuando se les presenta alguna coyuntura”.

Dagnino no niega que a lo largo de la historia se venga desarrollando una confrontación entre ricos y pobres, producto de los intereses de ambas partes. Incluso, plantea que la desigualdad en la época antigua provenía de “la mala distribución de la propiedad”, que respondía, a su vez, a condiciones históricas que afectaban a los pobres. Sin embargo, sostiene que también en la historia hay un acontecimiento que vino a establecer un antes y un después en este conflicto: la venida de Cristo al mundo y, con él, la caridad cristiana que haría posible la “fraternidad” entre los hombres.

Antes de Cristo, ser rico era “la suprema felicidad”; mientras que ser pobre era una “afrenta”. Con el cristianismo tanto el rico como el pobre tienen una misma dignidad: son hermanos y ciudadanos de la patria celestial. Ser rico y ser pobre son estados distintos que la providencia ha depurado a los hombres para que todos alcancen la salvación, mediante “la ley de la mortificación cristiana” y las enseñanzas bíblicas: el rico debe seguir el ejemplo de Zaqueo, quien repartió sus bienes entre los pobres; y éstos a su vez tienen como modelo a Lázaro y la viuda que ofrendó en el templo lo poco que tenía⁴⁹.

La condena de Dagnino a las corrientes socialistas del siglo XIX se presenta aparejada con un discurso que reivindica la autoridad de la Iglesia. Por eso, cuestiona el planteamiento de Rousseau según el cual la sociedad es la responsable de pervertir al ser humano, sin que medie en este proceso de degeneración otros factores como el pecado original. Su interés, al respecto, se centra en demostrar que el hombre, “originalmente viciado”, es la “fuente funesta de todos los males” y que, por ende, las “pasiones humanas” deben ser disciplinadas o sometidas a una moral

49 Véase: Evangelio según San Lucas, capítulos 16 y 19.

cuyo origen se encuentra en las enseñanzas de la Iglesia, razón por la cual considera inaceptable que se pretenda prescindir de la autoridad de ésta.

El socialismo, según Dagnino, incurre en el mismo error de Rousseau. Al respecto, sostiene que el “principio” de esta doctrina es que “el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe”, e insiste al decir que “el principio, pues, de donde procede la revolución socialista es, que la sociedad tiene la culpa de todos los males del hombre”. La causa de su rechazo a tal planteamiento está relacionada con el principio de autoridad: si el hombre nace bueno, entonces la sociedad no debe imponerle a éste ningún tipo de control, pues se asume que las pasiones humanas son en sí mismas buenas y, por lo tanto, no haría falta recurrir a la moral cristiana, ni tendría sentido la autoridad de la Iglesia.

La intencionalidad de Dagnino en su discurso apunta a la reivindicación de la Iglesia como institución necesaria para lograr que los pueblos se vean libres del peligro socialista. Sin el acatamiento de éstos a la autoridad del Papa, sin una vuelta inmediata a la presencia de la “cuestión teológica” en todo el ámbito público, sería imposible evitar que las corrientes del “protestantismo” propaguen por el mundo la obra de destrucción que iniciaron en Francia.

Lo que la Iglesia representa constituye la antítesis del socialismo. Si de éste sólo surge la “destrucción”, de aquélla brota una moral cuyos frutos son “la paz, el orden, la libertad”. Su doctrina es el “remedio único y eficaz contra el socialismo”, por lo que es necesaria la “completa sumisión [de los pueblos] a las doctrinas y a los mandamientos de la Iglesia”. De ahí que su intencionalidad se centre en decir que la “política contemporánea”, la Ciencia, la Filosofía y la sociedad en general deben aceptar la preeminencia sobre ellas de la cuestión teológica (Dagnino, febrero 25 y marzo 04, 1882).

La actitud hostil de Manuel Dagnino de cara al socialismo fue compatible con el pensamiento que caracterizara a los intelectuales conservadores del siglo XIX venezolano, quienes en sintonía con sus pares europeos, se opusieron a la expansión de las corrientes ideológicas que iban en contra de la ortodoxia. Muchos de ellos, lejos de aportar una crítica novedosa de las distintas tendencias del socialismo, se limitaron a repetir lo que la Iglesia enseñaba sobre estas doctrinas.

En el caso particular de Dagnino es notoria la presencia de dos documentos papales en su discurso antisocialista: las encíclicas *Incrustabili Dei Consilio* y *Quod Apostolici Muneris*, del Papa León XIII⁵⁰. Varios núcleos temáticos de estas encíclicas se repiten en los escritos de Dagnino, como por ejemplo:

- Atribuir “los males de la época”, entre ellos el socialismo, al debilitamiento progresivo que comenzó a operarse en la Iglesia a partir del siglo XVI⁵¹.
- Reivindicar la figura del Papa, haciendo ver su contribución al engrandecimiento cultural de Occidente y las consecuencias negativas del desconocimiento de su autoridad.
- Rechazar los planteamientos de los socialistas y ofrecer argumentos a fin de contradecirlos. Así, pues, no existe la igualdad total entre los hombres; tampoco es justa la abolición del derecho de propiedad; y la negación de este derecho significa despreciar el trabajo.
- Presentar el socialismo como una doctrina homogénea, donde cabe el nihilismo, utopismo, anarquismo, comunismo, etc., sin considerar las particularidades de sus distintas vertientes ideológicas, con la finalidad de deslegitimarlo y poner de relieve las contradicciones que le caracterizaron en el proceso histórico europeo. Todo ello estuvo acompañado de expresiones duras, con las cuales se definía el socialismo como: “peste”, “mortal pestilencia” y “detestable secta” (León XIII, diciembre 28, 1878).

De esta manera, la crítica de Dagnino hacia el socialismo recoge en esencia la posición que para entonces tenía la Iglesia sobre el particular. No obstante, esta interpretación -aunque en esencia se mantuvo intacta-, fue adquiriendo con el tiempo algunos matices que dejaban entrever cier-

50 Promulgadas, respectivamente, el 21 de abril y el 28 de diciembre de 1878.

51 El Papa León XIII (abril 21, 1878) sostuvo que: “(...) estamos persuadidos de que estos males tienen su causa principal en el desprecio y olvido de aquella santa y augustísima autoridad de la Iglesia, que preside al género humano en nombre de Dios, y que es la garantía y apoyo de toda autoridad legítima”. También afirmó que: “(...) la cruda guerra que se abrió contra la fe católica ya desde el siglo decimosexto por los novadores, y que ha venido creciendo hasta el presente, se encamina a que, desechando toda revelación y todo orden sobrenatural, se abriese la puerta a los inventos, o más bien delirios de la sola razón” (León XIII, diciembre 28, 1878).

ta apertura hacia los fines perseguidos desde las corrientes socialistas; sólo que este limitado reconocimiento inicial de la justicia social, por citar un ejemplo, tardaría algún tiempo en calar dentro de la doctrina social de la Iglesia, y demoraría aún más en ser valorada por intelectuales conservadores como Manuel Dagnino.

De hecho, el propio León XIII -en su encíclica *Rerum Novarum* del año 1891- atenuó su discurso antisocialista y dio mayor énfasis al análisis de las causas de los problemas de orden social que afectaban a los trabajadores. En efecto, el Papa rechazó la propuesta nodal de las distintas corrientes socialistas, a saber: la conformación de un orden de igualdad colectiva, en menoscabo de la libertad del individuo. En consecuencia, condenó la supresión de la propiedad privada, el fomento de la lucha de clases y la intromisión del Estado en los asuntos inherentes a la familia. Sin embargo, su discurso introduce el tema de la justicia social y la opción preferencial de la Iglesia por los pobres; lo que el Papa presentó –a diferencia de lo expuesto hasta entonces tanto por la Iglesia como por los intelectuales conservadores- fue una interpretación de los hechos que no se quedó exclusivamente circunscrito en el plano religioso, sino que abarcó la cuestión social en términos de equidad y justicia. Puede decirse que a partir de este documento, el socialismo en cuanto a sus fines (igualdad, justicia, equidad en la distribución de la riqueza) es conciliable con la doctrina social de la Iglesia; aunque, lógicamente, inconciliable en lo que respecta al camino que propone para llegar a dichos fines.

4.4.4. Consideraciones generales

La férrea oposición de Manuel Dagnino hacia el socialismo se tradujo en un discurso que estuvo dirigido al doble propósito de condenar este sistema y reivindicar la autoridad de la Iglesia. Este discurso no respondió a un criterio propio del autor, pues fue el reflejo de la condena de que fue objeto el socialismo por parte del Papa León XIII en sus encíclicas: *Incrustabili Dei Consilio* y *Quod Apostolici Muneris*. También existe la presencia, en este tipo de posiciones, del pensamiento de Jaime Balmes⁵², con quien Dagnino se identificaba en materia apologetica.

52 Jaime Balmes (1810-1848). Sacerdote católico y filósofo español, considerado por el Papa Pío XII como el “príncipe de la apologetica moderna”.

Siguiendo estas fuentes, Dagnino planteó que el socialismo respondía –utilizando un término contemporáneo– al secularismo que Europa experimentó desde los días del Renacimiento y que vino a debilitar o mermar la presencia de la Iglesia en el ámbito público. De este diagnóstico se desprende su finalidad discursiva: llamar a aceptar las enseñanzas de la Iglesia y a acatar su autoridad, como única alternativa que tenía Europa para librarse de la “amenaza socialista”.

El socialismo y sus seguidores son, para Dagnino, un peligro que amenaza a los pueblos, entre otras razones porque promueven una libertad mal entendida que conduce al desorden, a los vicios y a “la negación de todos los poderes sociales”, incluyendo la autoridad de la Iglesia. Se trata de una práctica desordenada y anárquica de la libertad, cuyos orígenes se remontan a la época del Renacimiento, pasando por el Protestantismo y demás episodios de la historia de Occidente donde se negó o desconoció el papel rector de la Iglesia en la sociedad.

Otra razón para considerar peligroso el socialismo es su desconocimiento a algunos derechos inherentes al ser humano, como lo es el de propiedad. Dagnino entiende que la propiedad es algo inseparable de lo que históricamente ha sido y es el hombre. Su existencia depende fundamentalmente del trabajo y su disfrute es lo que dio origen a la aparición de ricos y pobres. Entre éstos, ciertamente, no han faltado los conflictos, pero el cristianismo mediante el principio de la caridad vino a resolverlos y a establecer entre ambos grupos la fraternidad; tarea esta que no es emprendida por el socialismo, pues su propósito es la propagación del: “odio al sacerdote, odio al magistrado, odio al soldado, odio al ministro, odio al monarca, odio al gobierno cualquiera que sea su forma” (Dagnino, octubre 15, 1881: 853).

Finalmente, lo expuesto da cuenta de la posición extrema de Manuel Dagnino en relación con el socialismo, la cual consideramos desproporcionada y distante de un análisis equilibrado de la situación social que vivió Europa en el transcurso del siglo XIX. Su interpretación antisocialista –aunque legítimamente fundamentada en las convicciones religiosas que

le caracterizara y, a su vez, signada por unas circunstancias temporales- debió partir del reconocimiento de que la causa primaria de la crisis europea tenía que ver con la inequidad y los desequilibrios sociales inducidos por el orden capitalista. Tal omisión y el seguir fielmente la ortodoxia imperante, llevaron a Dagnino a presentar un análisis maniqueo del socialismo -y por ende de los socialistas-, sin apreciar la complejidad de los hechos.

CAPÍTULO V: IMPLICACIONES IDEOLÓGICAS DEL DEBATE SOCIALISTA EN EL SIGLO XIX VENEZOLANO

5.1. IMPRONTA DEL LIBERALISMO Y EL POSITIVISMO EN LA IDEA DE SOCIALISMO EN VENEZUELA

El acercamiento o abordaje del socialismo por parte de un grueso de los personajes considerados en este estudio se dio mediante los referentes ideológicos aportados por el liberalismo continental o tradición liberal-ilustrada. A ello se sumó el positivismo, concretamente en aquellos casos en los cuales el análisis del socialismo tomó en cuenta la realidad sociocultural de Venezuela en el siglo XIX.

De esta manera, el socialismo fue objeto de un contraste entre lo que implicó el ensayo de sus propuestas políticas, económicas y sociales en Europa, y lo que conforma el núcleo de las aspiraciones del liberalismo continental: libertad plena, igualdad ante la ley, fraternidad y democracia. En consecuencia, la lectura que algunos liberales venezolanos hicieron del socialismo se enfocó en establecer cierta identidad entre este sistema y todos estos principios o creencias propios del mundo moderno; otros, por su parte, procedieron de la misma manera que éstos, pero no ocultaron sus desavenencias con lo que consideraron el incumplimiento de los principios de libertad y propiedad en que incurre el socialismo; y un tercer grupo percibió que existe un divorcio infranqueable entre el socialismo y los principios modernos. Paradójicamente, Manuel Dagnino -un representante del conservadurismo- plantearía que el socialismo vino a radicalizar las aspiraciones de la tradición moderna, pues a su juicio perseguía la implantación de la libertad ilimitada.

Todas estas tendencias tenían en común la aceptación de la creencia en un orden natural en la sociedad, que guardaba relación con el pensamiento de Locke y Rousseau. Por ende, la propiedad y la libertad se asumen como principios propios de la condición humana y, por tanto, derechos inalienables. Así como la naturaleza funciona mediante leyes que la rigen, de igual manera la sociedad marcha a partir de leyes naturales.

En algunos casos concretos provenientes del antisocialismo de Manuel Dagnino y José Tomás Urdaneta, la propiedad también es una concesión de Dios y por ende no es sólo de Derecho natural, sino también de Derecho divino. En contraste, algunos liberales echaban mano del liberalismo económico de Bastiat para reforzar la vinculación del derecho de propiedad con la libertad. Independientemente del argumento, la generalidad de los personajes estudiados coincide en rechazar el desconocimiento del derecho de propiedad por parte de algunas doctrinas socialistas, claramente identificadas por Salvador González al referirse a Owen, Saint Simon y Fourier.

Los liberales venezolanos, a su vez, se mostraron partidarios de comparar la democracia con el socialismo. Ciertamente, el liberalismo continental tuvo un gran interés en fomentar un sistema político de carácter democrático, lo que guarda relación con la aspiración de algunos liberales y socialistas utópicos europeos de ponerlo en práctica mediante las distintas revoluciones que se hicieron presentes en Europa a lo largo del siglo XIX. Sus correligionarios en Venezuela también se interesaron por esta opción, pero al toparse con la relación que tenía el socialismo de cara a la difusión de la democracia en el viejo continente, algunos de ellos le asignaron una identidad social que originalmente había sido definida por los socialistas europeos. Tómese en cuenta, al respecto, las impresiones de Rafael María Baralt, Juan Coronel y Jesús María Alas, para quienes la democracia posee un contenido social ligado al principio de igualdad.

Simultáneamente, estos mismos liberales, junto con Salvador González, valoraban el hecho de que las sociedades experimentasen cambios favorables por medio de movimientos revolucionarios; entre dichos cambios sobresale la adopción de la democracia o la liberación de los oprimidos por el capital. Acá es patente la creencia en el progreso, experiencia que implicaba la asimilación por parte de la sociedad del conjunto de valores o principios

de la modernidad. El socialismo, para estos personajes, había demostrado ser propicio en Europa para acelerar la marcha de la historia, en el sentido de incorporar al proletariado en la defensa de su derecho a la igualdad. Sin embargo, no se niega el hecho de que estuviera relacionado con “revoluciones infructuosas”, donde la violencia condujo al fracaso y la destrucción.

La idea de progreso que manejaban los liberales venezolanos interesados en el socialismo, estuvo relacionada con la expansión inicial del positivismo en Venezuela durante el guzmanato. En efecto, la filosofía positivista encaja en la noción que se tenía de un estado de naturaleza en la sociedad, que para avanzar a niveles superiores de organización (como por ejemplo la democracia), según las leyes que la rigen, requiere de un orden de paz y gobernabilidad, el cual -según el parecer de los articulistas de *El Obrero* de 1879- dependía de la presencia de Antonio Guzmán Blanco en el gobierno central del país.

Justamente, la tribuna de *El Obrero*, tanto en sus versiones de 1879 y 1890, sirvió para que la creencia en el progreso se presentase como factible en el marco de un tipo de socialismo que fomentaba la asociación libre entre los trabajadores. La meta de la conformación de cooperativas y otras experiencias asociativas en Venezuela -siguiendo el patrón practicado en Europa- era la emancipación de los obreros en relación con “la tiranía del capital”; pero, esto no significaba que se incitase a confrontar a los capitalistas: el propósito real era que la riqueza también llegase a manos de los obreros y que éstos incluso se convirtieran en capitalistas. De lograrse este tipo de igualdad se estaría alcanzando la anhelada fraternidad universal, planteamiento ampliamente expuesto por Lamennais, de quien los articulistas de *El Obrero* también asimilan la creencia en la relación que debe existir entre ricos y pobres mediante la práctica de la caridad cristiana.

De tal manera que el acercamiento de los liberales venezolanos hacia el socialismo tuvo que ver con la posición de éstos en favor de la justicia social o distributiva. El utilitarismo de Stuart Mill planteaba la intervención del Estado para que se pudieran atender las demandas sociales de la mayoría de la población; la lectura que hacían los liberales criollos era que el Estado debía fomentar la instrucción pública para que los venezolanos pusiesen en práctica la asociación, herramienta imprescindible para lograr

la emancipación social de los trabajadores. Al igual que Stuart Mill, sus pares en Venezuela no aspiraban un cambio radical o establecer un nuevo sistema distinto al capitalista: la meta era un equilibrio entre clases sociales que impidiese la proletarianización de la sociedad.

5.2. EL CONSERVADURISMO VENEZOLANO Y SU RESPUESTA ANTISOCIALISTA

El antisocialismo en el siglo XIX venezolano estuvo presente en el pensamiento de los liberales que miraban con desconfianza las limitaciones que varias vertientes del socialismo europeo establecían en materia de libertad y propiedad. Sin embargo, algunos de ellos se identificaban con los planteamientos socialistas que guardaban relación con la igualdad y la justicia social. Los conservadores, entre tanto, tenían una posición rígida y totalmente contraria al socialismo, que no daba lugar a ningún tipo de acercamiento con este sistema.

Por conservadores o tradicionalistas se alude a aquellos personajes que tenían una visión de la realidad fundamentada en las enseñanzas de la Iglesia, y en consecuencia, se oponían a todas las ideas y doctrinas políticas que a lo largo de la historia venían siendo objeto de censura por parte del magisterio, sobre todo aquellas que afloraron en el contexto de la modernidad: liberalismo, iluminismo, racionalismo y, claro está, socialismo.

Al unísono con la aceptación de la autoridad moral y doctrinal de la Iglesia, los tradicionalistas venezolanos respaldaban su posición antisocialista basándose en los argumentos filosóficos de connotados publicistas europeos, quienes también interpretaban la realidad en comunión con las orientaciones pastorales de la jerarquía católica. Uno de ellos -probablemente el más destacado en todo el siglo XIX- fue el filósofo y presbítero español Jaime Balmes (1810-1848). Su obra *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842), contiene una apologética centrada en el reconocimiento de los aportes de la Iglesia a la conformación de la identidad de Europa, y pone de relieve las consecuencias negativas del protestantismo en el orden moral, doctrinal y cultural. Intelectuales como Manuel Dagnino sustentaban sus críticas al liberalismo, el libre pensamiento y el socialismo recurriendo al pensamiento balmesiano.

Al darse la introducción de las ideas socialistas en Venezuela, mediante la circulación de folletos, libros y periódicos -donde éstas eran expuestas-

no se hizo esperar su condena, empleándose para ello estos mismos medios de difusión del pensamiento. La celeridad en la respuesta no sólo guardaba relación con la réplica a fin de contradecir las doctrinas socialistas, sino que también tenía que ver con el rechazo hacia quienes las promovían, es decir, liberales partidarios del anticlericalismo y el librepensamiento.

En efecto, la actitud irreverente y hostil de Juan Coronel hacia la Iglesia –para citar un caso puntual- a la par de su línea editorial pro-socialista en *El Obrero* de 1890, suscitó una reacción contundente en las páginas de periódicos como *El Vigilante* y *La Religión* de Caracas, donde descollaba la presencia de Juan Bautista Castro⁵³, a la postre Arzobispo de la referida ciudad.

De acuerdo con Aguirre Elorriaga (1967: 347), el 03 de mayo de 1890, el Pbro. Castro indicaba lo siguiente en *El Vigilante*:

“Aquí tenemos un periódico socialista, *El Obrero*, que es el eco fiel de los rugidos de las clases trabajadoras en Europa, en la cuestión que nos ocupa. Y ese periódico se declara, francamente enemigo de la Iglesia porque dice que ésta no tiene hoy sino la solución de siempre, la solución de Jesucristo, que no es sino la caridad en el rico y la resignación cristiana en el pobre, exactamente la misma solución que da León XIII en la carta que dirige al emperador Guillermo”.

Poco después, Coronel (junio 04, 1890: 1) hacía el siguiente planteamiento anticlerical y anticatólico en *El Obrero*:

“Los que se muestran alarmados por la actitud que asumimos, lo que nos aconsejan una como claudicación disfrazada, pierden su tiempo vanamente, y así deben saberlo; por último, los incautos que desearían vernos tronar sólo contra los ricos y bendecir la Iglesia, que es su digna aliada, aspiran a un imposible, porque precisamente el catolicismo ha sido el escollo donde se han estrellado todos los esfuerzos de los pueblos por reconquistar su independencia”.

De lo anterior se infiere que la iniciativa de Juan Bautista Castro de fundar el periódico *La Religión*, no sólo tenía que ver con su determinación de procurar la moralización y consolidación del catolicismo en Cara-

53 Juan Bautista Castro (1846-1915). Insigne sacerdote caraqueño; sobresalió por su labor periodística, en la cual defendió a la Iglesia de los ataques del régimen de Antonio Guzmán Blanco. En 1904 tomó posesión del arzobispado de Caracas.

cas; también guardaba relación con la implementación de una estrategia comunicacional que permitiera hacer frente a la propagación en Venezuela de doctrinas heterodoxas como el liberalismo, el positivismo-evolucionismo, la masonería y el socialismo⁵⁴.

A esta tarea se sumarían otros medios impresos de orientación confesional, algunos de ellos concebidos para transmitir a los trabajadores la posición de la Iglesia sobre la cuestión social: concordia y complementariedad entre clases sociales, remuneración justa para los trabajadores, ejercicio de la caridad cristiana por parte de las clases pudientes y respeto a la propiedad.

De modo que, así como en la segunda mitad del siglo XIX hubo en Venezuela algunas publicaciones obreristas con exposición de ideas afines al liberalismo y el socialismo, también existieron los periódicos religiosos que, en algunos casos, estuvieron ligados a organizaciones de obreros católicos. Uno de ellos fue *El Obrero Católico*, órgano del Círculo de Obreros Católicos de Tovar (estado Mérida). Su editor fue Vicente de Jesús y su primer número data del 01 de julio de 1896; en éste se recogía el espíritu de la prensa confesional del país, pues adoctrinaba en la fe pero al mismo tiempo daba a conocer lo que la Iglesia enseñaba en materia social, en particular el que los obreros no aspirasen a la igualdad absoluta ni tropezasen en el “espíritu de rebeldía” de la revolución socialista:

“El objeto principal de esta publicación es la devoción al glorioso patriarca san José, y se dirige especialmente a la clase obrera, por la cual abrigamos las más hondas simpatías (...)

San José (...) fue un artesano pobre, un humilde obrero (...) ¡Que ejemplo para enseñarnos a comer el pan, amasado con el sudor de nuestra frente, sin soñar nunca con imposibles nivelaciones sociales!

¿Por qué ha de haber pobres y ricos? ¿Quién es ese Dios que da a unos tanto y a otros tan poco? Así grita la revolución a los obreros, excitando en ellos la ambición, el orgullo, la soberbia y el espíritu de rebeldía (...) Surgen de este anhelo del siglo las cobardes venalidades, las apostasías sacrílegas, las públicas traiciones, el envilecimiento de

54 Con anterioridad, en 1885, el padre Juan Bautista Castro había participado en la fundación del periódico *El Áncora*, cuyo lema fue: “Nuestra gloria consiste en ser hijos sumisos de la Santa Sede por la fe y por el amor y en estar estrechamente unidos a ella sin reservas ni disimulación alguna”. Para Vinke (2007), *El Áncora* dio inicio a la prensa católica en Venezuela, con una existencia corta debido a su oposición al gobierno de Antonio Guzmán Blanco.

los caracteres y las grandes ingratitudes contemporáneas” (De Jesús, julio 01, 1896: 1).

La aspiración de la Iglesia en favor un orden social armónico, caracterizado por la práctica de la caridad del más fuerte hacia el más débil y la ausencia de confrontaciones violentas entre clases sociales, no fue del todo ajeno a los planteamientos de los liberales venezolanos que tenían una valoración positiva del socialismo. En éstos, la “fraternidad universal” y la relación de mutuo beneficio entre capitalistas y proletarios por medio de la asociación (en sintonía con el pensamiento mennaisiano), se asumieron desde la perspectiva de los lineamientos evangélicos que la Iglesia esgrimía como respuesta a la cuestión social. Así, pues, Salvador González, Jesús María Alas y José Tomás Urdaneta -cada uno desde su particular identidad liberal- coincidían con Manuel Dagnino al no desestimar este tipo de enseñanzas que, como puede constatare, no eran asumidas únicamente por los tradicionalistas.

En consecuencia, a pesar del anticlericalismo que se desató en la época del guzmanato, y del cual eran partidarios liberales como Salvador González y Juan Coronel, estos mismos personajes y en general quienes de alguna manera se identificaron con el socialismo, reflejaban en su pensamiento el peso cultural de la Iglesia, lo que se traducía en una mentalidad deísta (como fue el caso de Juan Coronel) y, en otros, de carácter providencialista (la experiencia de Salvador González).

5.3. FUENTES PREMARXISTAS DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA EN VENEZUELA

Entre las fuentes del pensamiento socialista venezolano del siglo XIX sobresalen las corrientes premarxistas, específicamente el utopismo y el socialismo de transición al marxismo. Como hemos indicado, el acercamiento a estas fuentes doctrinales se dio por parte de liberales críticos a la desigualdad social suscitada por el capitalismo. No fue común en el contexto del siglo XIX venezolano la presencia de socialistas plenamente consustanciados con una corriente concreta del socialismo. De los casos estudiados en este trabajo, sólo Juan Coronel se acerca a una identidad ideológica plena con el blanquismo.

Al respecto debemos puntualizar que, tal y como ocurrió en Europa, la ruptura plena de los liberales con el socialismo se manifestará en Venezue-

la una vez que el marxismo se consolide como corriente hegemónica en la gama de las llamadas escuelas revolucionarias. Esto acontecerá durante el gomecismo, cuando a raíz del triunfo de la Revolución de octubre de 1917 en Rusia, el marxismo sería ampliamente difundido por los bolcheviques a escala mundial. Antes de estos acontecimientos, el marxismo fue prácticamente desconocido en Venezuela, lo cual se evidencia en la escasa y casi inexistente referencia a la figura de Marx por parte de los personajes estudiados en este trabajo; apenas aparece mencionado en uno de los textos de Manuel Dagnino (noviembre 05, 1881), mientras que su contemporáneo Proudhon tuvo más presencia en el discurso de dichos personajes.

Las ideas de Proudhon encontraron amplia recepción en personajes como Rafael María Baralt y Juan Coronel, pero esta asimilación se circunscribió a las críticas que aquel hiciera al sistema capitalista; sin que ello implicase la aceptación por parte de ambos de los planteamientos centrales del anarquismo: la desaparición del Estado y la supresión del derecho a la propiedad privada.

El socialismo utópico, entre tanto, repercutió en la posición de algunos liberales venezolanos ante la cuestión social. En efecto, un grupo de éstos creía en la conformación de un orden de fraternidad mediante una distribución más equitativa de la riqueza, que podía alcanzarse implementando leyes acordes con la justicia distributiva y procurando la organización de los trabajadores por medio de la asociación libre. Estas medidas puntuales fueron percibidas como propicias para crear un equilibrio entre las clases sociales –capitalistas y proletarios– sin revueltas o acciones violentas, que no aportaban soluciones reales a la “tiranía del capital”.

El asociacionismo fue ampliamente fomentado por liberales establecidos en Caracas, quienes en el último tercio del siglo XIX se abocaron a la reivindicación social del artesanado venezolano, lo que persiguieron ocupando espacios eficaces (como la edición de *El Obrero* en sus dos etapas, 1879 y 1890) para la difusión de sus ideas socialistas, con las cuales fomentaban la adopción por parte de los trabajadores de experiencias asociativas europeas, entre ellas el cooperativismo y el mutualismo.

CONCLUSIONES

El liberalismo continental signó la idea de socialismo en el siglo XIX venezolano. Dada su profunda raigambre en el pensamiento político venezolano, esta vertiente liberal resulta clave para entender la visión positiva o negativa que sus partidarios tenían del socialismo. Un sector de este conglomerado abrazó el ideario socialista, asimilando planteamientos provenientes de las corrientes premarxistas: justicia distributiva, reformas sociales y económicas en el marco del capitalismo, asociación de los trabajadores, armonía entre clases sociales y leyes propicias para el reconocimiento de la igualdad. Entre tanto, un segundo sector percibió que el socialismo socavaba las bases del mundo moderno al desconocer derechos o principios de orden natural, en particular la libertad y la propiedad.

Junto con el liberalismo continental, otros referentes ideológicos estuvieron presentes en la interpretación que los liberales venezolanos hicieron del socialismo en el siglo XIX. De esta manera, algunos de ellos asumieron los postulados de orden y progreso del positivismo, como condiciones necesarias para el desarrollo de la democracia en Venezuela y la implementación de la asociación por parte de los trabajadores. El asociacionismo tuvo gran acogida entre los liberales de Caracas que se vincularon con la defensa de los intereses del artesanado, para lo cual intentaron adaptar a la realidad nacional la experiencia asociativa europea, consistente en el movimiento cooperativo y el mutualismo promovido por los socialistas en Francia, Inglaterra y Alemania.

Por su parte, el antisocialismo procedía de un sector de los liberales y del conjunto de los tradicionalistas o conservadores. En ambos grupos resultaban contraproducentes e inaceptables los alegatos de Proudhon y Owen en contra del derecho de propiedad. Simultáneamente, rechazaban el socialismo por considerar que iba en contra de los principios cristianos

de complementariedad entre ricos y pobres, la convivencia pacífica entre ambos grupos y el respeto al carácter legítimo de los bienes temporales.

La fuente del antisocialismo conservador procedía de las enseñanzas de la Iglesia, contenidas en documentos pontificios que serían difundidos en Venezuela por periódicos como *El Áncora*, *La Religión* (en Caracas) y *El Mentor* de Maracaibo; en este último se reprodujeron algunas Encíclicas del Papa León XIII, en las que se condenaba la descristianización de Europa, el anticlericalismo, el liberalismo y el socialismo. Luego de la *Rerum novarum* de 1891, los tradicionalistas encontrarían más elementos doctrinarios y filosóficos para tratar la cuestión social y contradecir las ideas socialistas, pues este documento echó las bases de la doctrina social de la Iglesia. No obstante, las reflexiones de connotados intelectuales europeos -entre quienes sobresale Jaime Balmes- dedicados a reivindicar la autoridad moral de la Iglesia en el mundo occidental, también fueron valoradas por los conservadores venezolanos a la hora de oponerse al socialismo.

La interpretación que se hizo del socialismo en la Venezuela del siglo XIX, guardó relación con la situación de pobreza que el país presentó para aquel entonces. A pesar de no haber existido un sistema fabril consolidado, ni una clase proletaria como tal (eran escasos los espacios propicios para que esta surgiera en masa: las empresas ferroviarias, la actividad portuaria y las casas comerciales, algunas fábricas menores en las grandes ciudades, etc.), hubo en los liberales el interés de encontrar en el ideario socialista respuestas apropiadas para aquella compleja realidad nacional, que golpeaba a los artesanos y trabajadores asalariados. Sin embargo, tanto éstos como los tradicionalistas y los mismos liberales que se opusieron al socialismo, mantuvieron la mirada puesta en el curso de los acontecimientos políticos, sociales y económicos, relacionados con la expansión e implementación de las ideas socialistas en Europa.

El siglo XIX venezolano fue testigo de un intenso debate ideológico por parte de quienes se ubicaron en uno de los dos ángulos desde los cuales se abordó el socialismo en sus diversas vertientes: por un lado, la actitud flexible, abierta y comprometida con los cambios justos en la sociedad, que se manifestó en un grupo de liberales dispuestos a ensayar en

democracia algunas ideas socialistas, sin radicalismos ni medidas extremas que perturbasen la gobernabilidad o suscitasen la violencia; y, en el otro extremo, la negación de los cambios y la condena a toda innovación que afectase el orden imperante para aquel momento, donde los propios liberales, pero sobre todo los conservadores, destacaron por su posición rígida y reprobatoria de la totalidad del ideario socialista.

Aún en nuestros días, en esta etapa inicial del siglo XXI, el socialismo sigue suscitando el debate de sus postulados entre quienes le reconocen como una opción válida para el desarrollo de los pueblos, y todos lo que le consideran una amenaza para la estabilidad y la convivencia democrática. Venezuela, al respecto, ha sido escenario de un constante ir y venir de declaraciones, consignas y agitaciones callejeras a favor y en contra del socialismo, pero no se ha concretado en sus partidos políticos, en las instituciones universitarias, en los medios de comunicación o en cualquier espacio comunitario, una discusión seria y equilibrada acerca de la forma cómo se ha ensayado el socialismo en el mundo a lo largo de estos dos últimos siglos, y qué experiencias puntuales han resultado exitosas como para que se pueda considerar su inserción en la realidad nacional.

Un balance de este tipo reflejaría que el socialismo en su concreción a lo largo de la historia, arrastra consigo un conjunto de fracasos que ponen en duda su pertinencia en cuanto a modelo de desarrollo integral para los pueblos. Sin embargo, la utopía que le es característica, abarcando todo su ideario, permanece en la conciencia de quienes aspiramos un mundo menos desigual y más humano. Los mesianismos, el autoritarismo y las posturas intransigentes son parte de las causas que han conducido al despeñadero de la historia a los ensayos socialistas que pueden identificarse en diversas partes del mundo, incluyendo el caso actual de Venezuela.

El análisis del socialismo que nos viene de los liberales del siglo XIX venezolano contiene un mensaje muy oportuno para la tarea de alcanzar la utopía en nuestro país. En contraste con el desarrollo que ha experimentado la democracia en las últimas décadas a escala mundial, el mensaje en cuestión podemos actualizarlo y traducirlo en los siguientes términos: la concreción de la justicia social no requiere de la destrucción

de quien posee la riqueza, ni de la conculcación del derecho a la libertad; exige, por el contrario, la generación de la riqueza por parte de todos los sectores (iniciativa privada y sector público), para su distribución a cargo de un Estado con vocación democrática, el cual por la vía tributaria concentra parte de esa riqueza y la orienta a la atención de las condiciones esenciales para el desarrollo pleno de todo pueblo: educación, salud, cultura, infraestructura y tecnología.

En consecuencia, el anarquismo y el marxismo, eslabones dentro de la historia del socialismo, constituyen la negación de estos principios elementales, y lejos de conducir a una sociedad más justa, generan su destrucción. El socialismo del presente y del futuro debe surgir de la conjunción de los aspectos edificantes que puedan identificarse en el pensamiento pre-marxista, y de las tendencias político-ideológicas que en el mundo actual proponen un desarrollo social de la mano con el crecimiento económico.

REFERENCIAS

- Acosta, Cecilio (febrero 24, 1853). *Mercado público. Consideraciones generales*. En: Cecilio Acosta. Obras completas I. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1982.
- Aguirre Elorriaga, Manuel (1967). En Caracas, hace un siglo. *El Obrero* un órgano gremial cristiano. En: SIC. Año XXX. Número 297. Caracas, Julio-Agosto de 1967, pp. 344-347.
- Alas, Jesús María (abril 05, 1879). A los artesanos de Venezuela I. En: *El Obrero*. Año I. Número 01. Caracas.
- Alas, Jesús María (abril 12, 1879). A los artesanos de Venezuela II. En: *El Obrero*. Año I. Número 02. Caracas.
- Alas, Jesús María (abril 19, 1879). A los artesanos de Venezuela III. En: *El Obrero*. Año I. Número 03. Caracas.
- Alas, Jesús María (abril 26, 1879). A los artesanos de Venezuela IV. En: *El Obrero*. Año I. Número 04. Caracas, pp. 2-3.
- Alas, Jesús María (mayo 03, 1879). A los artesanos de Venezuela V. En: *El Obrero*. Año I. Número 05. Caracas.
- Alas, Jesús María (mayo 10, 1879). A los artesanos de Venezuela VI. En: *El Obrero*. Año I. Número 06. Caracas, p. 2.
- Alas, Jesús María (mayo 17, 1879). A los artesanos de Venezuela VII. En: *El Obrero*. Año I. Número 07. Caracas, p. 2.
- Alas, Jesús María (mayo 24, 1879). A los artesanos de Venezuela VIII. En: *El Obrero*. Año I. Número 08. Caracas, pp. 2-3.
- Alas, Jesús María (junio 14, 1879). La situación I. En: *El Obrero*. Año I.

Número 11. Caracas.

Alas, Jesús María (junio 21, 1879). La situación II. En: *El Obrero*. Año I. Número 12. Caracas.

Alas, Jesús María (junio 28, 1879). La situación III. En: *El Obrero*. Año I. Número 13. Caracas.

Alas, Jesús María (julio 05, 1879). La situación IV. En: *El Obrero*. Año I. Número 14. Caracas.

Alas, Jesús María (julio 12, 1879). La situación V. En: *El Obrero*. Año I. Número 15. Caracas.

Alas, Jesús María (julio 19, 1879). La situación VI. En: *El Obrero*. Año I. Número 16. Caracas.

Alas, Jesús María (julio 26, 1879). La situación VII. En: *El Obrero*. Año I. Número 17. Caracas, p. 2.

Alas, Jesús María (agosto 09, 1879). La situación VIII. En: *El Obrero*. Año I. Número 19. Caracas, p. 2.

Alas, Jesús María (agosto 16, 1879). La situación IX. En: *El Obrero*. Año I. Número 20. Caracas.

Alas, Jesús María (octubre 25, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela I. En: *El Obrero*. Año I. Número 29. Caracas, p. 2.

Alas, Jesús María (noviembre 01, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela II. En: *El Obrero*. Año I. Número 30. Caracas, pp. 2-3.

Alas, Jesús María (noviembre 08, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela IV. En: *El Obrero*. Año I. Número 31. Caracas, p. 2.

Alas, Jesús María (noviembre 22, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela V. En: *El Obrero*. Año I. Número 33. Caracas, p. 2.

- Alas, Jesús María (noviembre 29, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela VI. En: *El Obrero*. Año I. Número 34. Caracas, p. 2.
- Alas, Jesús María (diciembre 06, 1879). La asociación como elemento de prosperidad para las clases laboriosas de Venezuela VII. En: *El Obrero*. Año I. Número 35. Caracas, p. 2.
- Alert, Anja (1990). *La formación de movimientos democráticos en Venezuela (1908-1936)*. En: Tierra Firme. N° 31, Año 08, Volumen 08, julio-septiembre, 1990. Caracas, pp. 395-406.
- Alexander, Robert J. (1971). *El Partido Comunista de Venezuela*. México: Editorial Diana.
- Anderson, Perry (1981). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. Segunda edición. Barcelona: Editorial Fontamara. Colección Ensayo Contemporáneo.
- Ansart, Pierre (1970). *El nacimiento del anarquismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Traducción de Noemí Fiorito.
- Aróstegui, Julio (2001). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Arrieta, José Ignacio (1995). *El movimiento sindical en Venezuela I. Su historia, su hacer y sus relaciones*. Curso de Formación Sociopolítica, Número 17. Caracas: Centro Gumilla.
- Arrieta, Orlando (1996). *Manuel Dagnino Dassori. Maestro del hospital Chiquinquirá*. Maracaibo: Secretaría de Cultura del estado Zulia.
- Arriola, Jonathan; Bonilla Saus, Javier (2011). *Liberalismo e ilustración: nota sobre algunas contradicciones del discurso político de la Modernidad*. Documento de Investigación N° 64. Universidad ORT Uruguay. Montevideo, febrero de 2011. En: www.ort.edu.uy/facs/pdf/documentodeinvestigacion64.pdf.
- Bakunin, Mijail (2002). *Estatismo y anarquía*. Barcelona: Ediciones Folio. Biblioteca de Filosofía. Traducción: D. Abad de Santillán y A. Chapiro.

- Baralt, Rafael María y Fernández, Nemesio (1849 a). *Programas políticos. Primera parte. Cuestiones preliminares al examen histórico y científico de los aspectos o programas políticos que han visto la luz en España desde enero de 1848 hasta principios de 1849. Por D. Rafael María Baralt y D. Nemesio Fernández Cuesta. Madrid: Imprenta de La Calle S. Vicente a cargo de D. Celestino G. Álvarez, 1849. En: Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968.*
- Baralt, Rafael María y Fernández, Nemesio (1849 b). *Programas políticos. Segunda parte. Examen comparativo de los que han visto la luz en España desde enero de 1848 hasta principios de 1849. Por D. Rafael María Baralt y D. Nemesio Fernández Cuesta. Madrid: Imprenta de La Calle S. Vicente a cargo de D. Celestino G. Álvarez, 1849. En: Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968.*
- Baralt, Rafael María y Fernández, Nemesio (1849 c). *Lo pasado y lo presente. En: Rafael María Baralt. Obras completas VII. Escritos políticos. Maracaibo: Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, 1972.*
- Baralt, Rafael María (1849 d). *De la democracia en Francia por Mr. Guizot. Obra traducida y refutada por un publicista liberal. En: Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968.*
- Barnes, Harry (1980). *Historia de la economía del mundo occidental. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana. Traducción de Orencio Muñoz.*
- Barnola, Pedro (1969). *Introducción. En: Manuel Dagnino. Obras completas III. Ensayos y juicios críticos. Maracaibo: Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, 1969.*
- Barreto, Morella (1986). *Un siglo de prensa laboral venezolana. Hemerografía obrero-artesanal 1846-1937. Caracas: Monte Ávila Editores-Biblioteca Nacional.*

- Besson, Juan (1973). *Historia del estado Zulia*. Maracaibo: Ediciones Banco Hipotecario de Zulia. Tomos I al V.
- Boscán, Jairo (2005). *El asociacionismo como instrumento de participación y ejercicio del poder en Maracaibo (1880-1910) y su vigencia actual*. Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Historia de Venezuela. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Bosch, Velia (1984). *Gente del Lago. 44 poetas del Zulia*. Caracas: Fundación Zuliana para la Cultura.
- Blanc, Louis (1840). *Organización del trabajo*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Blanc, Louis (1848). *La reforma*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Blanqui, L. A. (1834). *Qui fait la soupe doit la manger*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Blanqui, L. A. (mayo 01, 1841). *Carta a Pierre J. Proudhon*. En: Proudhon, P.J. (2002). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Ediciones Folio. Biblioteca de Filosofía. Traducción de Rafael García.
- Blanqui, L. A. (1851). *Manifiesto*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Blanqui, L. A. (1852). *Carta a un amigo*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen,*

- P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Bravo, Pedro (1998). *Pierre Leroux [1797-1871]*. En: *Socialismo pre-marxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Briceño Romero, Gabriel (S.F.). *El estado Zulia y sus médicos nativos hasta 1950*. Barcelona: Libros Ediciones Oleografías.
- Brito Figueroa, Federico (1977). *Las repercusiones de la revolución socialista de octubre de 1917 en Venezuela*. Caracas: Ediciones Vanguardia.
- Caballero, Manuel (2006). *La Internacional comunista y la revolución latinoamericana*. Caracas: Editorial Alfa.
- Cabeza, Julián (1989). *Publicidad y discurso*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Cabeza, Julián (2002). *Lingüística, discurso y sociedad*. En: Cabeza, Julián; Franco, Antonio; Molero de Cabeza, Lourdes –Compiladores-. *Lingüística, semiótica y discurso*. Colección Signos en Rotación. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Cabeza, Julián y Molero de Cabeza, Lourdes (2003). *Universalidad y particularidad: cultura y política democrática (una visión desde la lingüística cultural)*. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año VIII, N° 20, pp. 49-66.
- Carrera Damas, Germán (1960). Para la historia de los orígenes del socialismo en Venezuela. En: *Cultura Universitaria*. N° LXX-LXXI. Caracas: Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, pp. 55-71.
- Carrera Damas, Germán (1967). *Historiografía marxista venezolana y otros temas*. Caracas: Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela. Colección Humanismo y Ciencia, N° 03.

- Carrera Damas, Germán (1969). Temas de historia social y de las ideas. Estudios y conferencias. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- Cavillioti, Martha (1973). El Manifiesto Comunista. En: Historia del movimiento obrero/I. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Ciliberto, José Ángel (1987). Fermín Toro y las doctrinas económicas del siglo XIX. Caracas: Academia Nacional de la Historia. El libro menor, N° 110.
- Coronel, Juan (abril 10, 1890). Nos definimos. En: El Obrero. Año I, Número 1. Caracas, 10 de abril de 1890, p. 1.
- Coronel, Juan (abril 30, 1890). Qué entendemos por socialismo. En: El Obrero. Año I, Número 4. Caracas, 30 de abril de 1890, p. 1.
- Coronel, Juan (mayo 07, 1890). Anarquía. En: El Obrero. Año I, Número 5. Caracas, 7 de mayo de 1890, p. 1.
- Coronel, Juan (junio 04, 1890). No retrocedemos. En: El Obrero. Año I, Número 9. Caracas, 04 de junio de 1890, p. 1.
- Coronel, Juan (septiembre 26, 1893). Efectos de la democracia. En: El Trabajo. Número 17. Valencia, 26 de septiembre de 1893, p.2.
- Consuegra Higgins, José (septiembre 25, 1996). *El pensamiento económico venezolano. Discurso pronunciado en el Aula Máxima de la Universidad del Zulia, el día miércoles 25 de septiembre de 1996, en el acto en que le fue otorgado el título de Doctor Honoris Causa*. Universidad Simón Bolívar-Universidad del Zulia.
- Croes, Hemmy (1973). *El movimiento obrero venezolano. Elementos para su historia*. Caracas: Ediciones Movimiento Obrero.
- Cruells, Manuel (S.F.). *Los movimientos sociales en la era industrial*. Nueva Colección Labor. Editorial Labor.
- Dagnino, Manuel [Junius] (septiembre 04, 1880). *La expulsión de los jesuitas y la amnistía de los comunistas*. En: *El Mentor*. Número 67. Maracaibo, pp. 517-518.

- Dagnino, Manuel [A. Senex] (octubre 15, 1881). *Peligros y remedios del socialismo I-II*. En: *El Mentor*. Número 121. Maracaibo, pp. 852-853.
- Dagnino, Manuel [A. Senex] (octubre 22, 1881). *Peligros y remedios del socialismo III-IV*. En: *El Mentor*. Número 122. Maracaibo, pp. 858-859.
- Dagnino, Manuel [A. Senex] (noviembre 05, 1881). *Peligros y remedios del socialismo V-VI*. En: *El Mentor*. Número 124. Maracaibo, pp. 873-874.
- Dagnino, Manuel [Junius] (febrero 25, 1882). *La cuestión social*. En: *El Mentor*. Número 140. Maracaibo, pp. 969-972.
- Dagnino, Manuel [Junios] (marzo 04, 1882). *La cuestión social. Conclusión*. En: *El Mentor*. Número 141. Maracaibo, pp. 975-976.
- Dagnino, Manuel (diciembre 30, 1882). *El pobre y el rico*. En: *El Mentor*. Número 184. Maracaibo, pp. 1235-1238.
- De Jesús, Vicente (julio 01, 1896). El obrero católico. En: *El Obrero Católico*. Año I, Número 1. Tovar (estado Mérida), 01 de julio de 1896, p. 1.
- Díaz Sánchez, Ramón (1960). *Evocación de Baralt*. En: *Revista Nacional de Cultura*. Año XXII. N° 138. Caracas: Ministerio de Educación, pp. 06-21.
- Díaz Sánchez, Ramón (1968). *Prólogo*. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968.
- Echeverría, E (1846). *El dogma socialista*. En: www.courses.ex.ac.uk/latinamericanstudies/mls1008/echeverria/dogma.pdf. Consultado en agosto de 2008.
- Ellner, Steve (1980). *Los partidos políticos y su disputa por el control del movimiento sindical en Venezuela, 1936-1948*. Caracas-San Cristóbal: Universidad Católica Andrés Bello. Colección Manoa, N° 27.
- Engels, Federico (febrero 01, 1893). Prefacio a la edición italiana de 1893 del Manifiesto Comunista. En: *Manifiesto del Partido Comunista*. Prólogos de Eduardo Vásquez y Vladimir Lazo García. Los libros de El Nacional. Caracas, 2007.

- Fazio, Mariano; Fernández, Francisco (2004). *Historia de la Filosofía IV. Filosofía contemporánea*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Ferrer, Guillermo (1978). *Dr. Manuel Dagnino (1834-1901). Fundador del hospital de Chiquinquirá*. Maracaibo: Ediciones de la Academia de la Historia del Zulia. N° 2.
- Fourier, Ch. (1808). *Teoría de los cuatro movimientos*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Fourier, Ch. (1821). *Teoría de la unidad universal*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Fourier, Ch. (1822). *Tratado de la organización doméstico-agrícola*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Franco, Antonio (2002). *Lenguaje, comunicación y cognición en el modelo lingüístico y la docencia*. En: Cabeza, Julián; Franco, Antonio; Molero de Cabeza, Lourdes –Compiladores-. *Lingüística, semiótica y discurso*. Colección Signos en Rotación. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Franco, Antonio (2007). *Gramática comunicativa*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Ediciones del Vicerrectorado Académico. Colección Textos Universitarios.
- Godio, Julio (1980a). *El movimiento obrero venezolano (1850-1944)*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas. Colección M.O.L.A.C. Serie movimiento obrero.

- Godio, Julio (1980b). *Historia del movimiento obrero latinoamericano/1. Anarquistas y socialistas 1850-1918*. México: Revista Nueva Sociedad - Editorial Nueva Imagen.
- Godio, Julio (1983). *Sindicalismo y política en América Latina*. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- Godio, Julio (1986). *50 años de la C.T.V. (1936-1986). Historia, doctrina y acción*. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.
- González, Salvador (mayo 17, 1879). Un principio capital I. En: *El Obrero*. Año I. Número 7. Caracas, 17 de mayo de 1879.
- González, Salvador (junio 14, 1879). Un principio capital III. En: *El Obrero*. Año I. Número 11. Caracas, 14 de junio de 1879, p. 03.
- González, Salvador (agosto 16, 1879). La verdad social I. En: *El Obrero*. Año I. Número 20. Caracas, 16 de agosto de 1879, pp. 2-3.
- González, Salvador (agosto 30, 1879). La verdad social II. En: *El Obrero*. Año I. Número 22. Caracas, 30 de agosto de 1879, pp. 2-3.
- González, Salvador (septiembre 13, 1879). La verdad social III. En: *El Obrero*. Año I. Número 23. Caracas, 13 de septiembre de 1879, p. 3.
- González, Salvador (octubre 04, 1879). La verdad social V. En: *El Obrero*. Año I. Número 26. Caracas, 04 de octubre de 1879, pp. 2-3.
- González, Salvador (octubre 11, 1879). La verdad social VI. En: *El Obrero*. Año I. Número 27. Caracas, 11 de octubre de 1879, p. 3.
- González, Salvador (abril 10, 1890). Unificación necesaria I. *El Obrero*. Número 1. Caracas, 10 de abril de 1890, p. 3.
- González, Salvador (abril 17, 1890). Unificación necesaria II. *El Obrero*. Número 2. Caracas, 17 de abril de 1890, pp. 1-2.
- González, Salvador (abril 24, 1890). Unificación necesaria III. *El Obrero*. Número 3. Caracas, 24 de abril de 1890, p. 2.
- González, Salvador (abril 30, 1890). Unificación necesaria IV. *El Obrero*. Número 4. Caracas, 30 de abril de 1890, p. 3.

- González, Salvador (mayo 07, 1890). Unificación necesaria V. *El Obrero*. Número 5. Caracas, 07 de mayo de 1890, p. 3.
- González, Salvador (mayo 14, 1890). Unificación necesaria VI. *El Obrero*. Número 6. Caracas, 14 de mayo de 1890, pp.2- 3.
- González, Salvador (mayo 21, 1890). Unificación necesaria VII. *El Obrero*. Número 7. Caracas, 21 de mayo de 1890, p. 3.
- González, Salvador (mayo 29, 1890). Unificación necesaria VIII. *El Obrero*. Número 8. Caracas, 29 de mayo de 1890, p. 2.
- González, Salvador (junio 04, 1890). Realidad del socialismo I. *El Obrero*. Número 9. Caracas, 04 de junio de 1890.
- González, Salvador (junio 19, 1890). Realidad del socialismo II. *El Obrero*. Número 10. Caracas, 19 de junio de 1890, pp. 2-3.
- González, Salvador (junio 28, 1890). Realidad del socialismo III. *El Obrero*. Número 11. Caracas, 28 de junio de 1890, p. 2.
- González, Salvador (julio 12, 1890). Realidad del socialismo IV. *El Obrero*. Número 13. Caracas, 12 de julio de 1890, pp. 2-3.
- Grases, Pedro (1968). *Advertencia bibliográfica*. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VI. Escritos políticos*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1968.
- Hayek, F.A. (1973). Liberalismo. Capítulo IX de “Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas”, del Profesor F.A. Hayek. En: www.7.uc.cl/icp/revista/pdf/rev42/ar6.pdf.
- Hernández, Luis y Parra, Jesús (1999). *Diccionario general del Zulia*. Maracaibo: Banco Occidental de Descuento.
- Key Sánchez, Fernando (1976). *El manifiesto del Partido Comunista al pueblo trabajador de Venezuela, mayo 1931. Sus orígenes, méritos y desviaciones*. En: *Ideología*. Revista para el combate por el marxismo y el estudio de la realidad nacional. Año I, N° 03. Director: Jesús Sanoja Hernández, pp. 18-23.

- Kniazeba, L. (1968). *El comunismo*. México: Editorial Grijalbo. Colección 70. Versión al español de José Lain.
- Kropotkin, Pedro. (1888). *La conquista del pan*. En: <http://www.geocities.com/Area51/Jupiter/2816/>. Traducción de León-Ignacio. Digitalización de J. de M. Consultado en octubre de 2008.
- Lamennais, H.F.R. (1837). El libro del pueblo. En: *Obras políticas de Lamennais*. Biblioteca del hombre libre. Madrid: Imprenta del Editor, 1854. www.books.google.co.ve.
- Lenin, V.I. (marzo de 1913). Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. *Prosveschenie*, N° 03. En: *Obras selectas*. Moscú: Editorial Progreso, 1969.
- Lenin, V.I. (1918). ¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder? En: *Obras selectas*. Moscú: Editorial Progreso, 1969.
- León XIII (abril 21, 1878) *Incrustabili Dei Consilio*. En: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_sp.html.
- León XIII (diciembre 28, 1878). *Quod Apostolici Muneris*. En: <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20Leon%20XIII/Quod%20Apostolici%20Muneris.htm>.
- Lombardi, Ángel (1996). *Introducción a la historia*. Tercera edición. Maracaibo: Editorial de la Universidad del Zulia.
- Lossada Piñérez, Juan Antonio (1878). *Semblanzas zulianas. El doctor J.M. Portillo*. Maracaibo Imprenta del Estado.
- Lossada Piñérez, Juan Antonio (1882). *Semblanzas zulianas. El señor doctor Manuel Dagnino*. Maracaibo: Imprenta Bolívar-Alvarado.
- Lugo, Francisco Aniceto (1937). *La revolución venezolana. Substancia y nervio de la política en Venezuela*. Caracas: Tipografía Americana.
- Mackenzie, Norman (1973). *Breve historia del socialismo*. Barcelona: Editorial Labor. Traducción de Jesús Fomperosa.

- Marcano, Jesús Rosas (1980). *Introducción*. En: *La revolución socialista de octubre en la prensa venezolana de la época*. Volumen 01, Serie azul, crónica y ensayo Caracas: Ediciones Centauro, 1980.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1848). *Manifiesto del Partido Comunista*. Los libros de El Nacional. Prólogos de Eduardo Vásquez y Vladimir Lazo García. Los libros de El Nacional. Caracas, 2007.
- Marx, Karl (1867). *El capital*. En: *Antología y comentarios de textos de Filosofía. Curso de orientación universitaria*. Madrid: Editorial Alhambra, 1981.
- Mas, Santiago (1973). *Rusia: las luchas del populismo*. En: *Historia del movimiento obrero/I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Meinvielle, Julio (S.F.). *De Lamennais a Maritain*. En: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/De_Lamennais_a_Maritain_%28Julio_Meinvielle%29.pdf
- Mijares, Augusto (1947). *Libertad y justicia social en el pensamiento de don Fermín Toro. Discurso leído por el señor Augusto Mijares en el acto de su recepción el día 10 de abril de 1947*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Mijares, Augusto (1972). *Prólogo*. En: *Rafael María Baralt. Obras completas VII. Escritos políticos*. Maracaibo: Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, 1972.
- Miliani, Domingo (1962). *El socialismo utópico, hilo transicional del romanticismo al positivismo en Hispanoamérica*. En: *Revista Nacional de Cultura*. N° 155, Año XXV. Noviembre-diciembre, 1962. Caracas: Ministerio de Educación, pp. 23-41.
- Molero de Cabeza, Lourdes (1985). *Lingüística y discurso*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Molero de Cabeza, Lourdes (2002). *La semántica y la lingüística textual en el Zulia*. En: Cabeza, Julián; Franco, Antonio; Molero de Cabeza, Lourdes –Compiladores-. *Lingüística, semiótica y discurso*.

Colección Signos en Rotación. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.

Molero de Cabeza, Lourdes (2003). *El enfoque semántico-pragmático en el análisis del discurso. Visión teórica actual*. En: *Lingua Americana*. Año VII. N° 12. Enero-junio 2003. Maracaibo: Universidad del Zulia, pp. 5-28.

Molero de Cabeza, Lourdes; Cabeza, Julián (2006). *El análisis del discurso como método para la investigación en las ciencias humanas y sociales*. En: Molero de Cabeza, Lourdes; López, María del Pilar –Editoras-. *El análisis del discurso en las Ciencias Humanas y Sociales*. Maracaibo: Universidad del Zulia/Petróleos de Venezuela S.A., 2006.

Molina, Gerardo (1986). *Breviario de ideas políticas*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. En: www.banrepcultural.org/blaavirtual/politica/breviari/index.htm.

Morán, Lino; Velásquez, Lorena; Meleán, Vilena (enero-abril, 2005). *Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela*. En: *Revista de Filosofía*. N° 49. Maracaibo: Universidad del Zulia, pp. 28-46.

Naudon, Carlos (1987). *Revoluciones y revolucionarios. Hechos mundiales. Grandes reportajes*. Caracas: Ediciones Centauro. Cuadernos de divulgación histórica, N° 06.

Nehru Tennessee, Paul (1978). *El papel de los obreros petroleros en Venezuela durante el período 1918-1948*. Trabajo de grado, nivel maestría. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Ochoa, Francisco (1890). *El doctor Jesús María Portillo. Apuntes biográficos*. Maracaibo: Imprenta Americana.

Olivares, Atenógenes –hijo- (2006). *Siluetas ilustres del Zulia*. Tomos I-II. Tercera edición. Maracaibo: Corpozulia.

Orcajo, Ángel (1998). *La historia reversible. Una Filosofía de la Historia*. Valencia: Universidad de Carabobo.

Owen, Robert (1813). *Nuevas miras sobre la sociedad*. En: *Socialismo pre-marxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fouri-*

- er, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Owen, Robert (1820). *Informe al condado de Lanark*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Owen, Robert (1836). *El libro de la nueva moral mundial*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Parra Contreras, Reyber (2004). *Los intelectuales de Maracaibo y la centralización gubernamental en Venezuela*. Maracaibo: Fondo Editorial UNICA. Colección Investigación, N° 2.
- Parra Contreras, Reyber (2012). *Origen y desarrollo del debate socialista en Maracaibo (1849-1936)*. Maracaibo: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Zulia.
- Parra Contreras, Reyber; Ortega, Rutilio; Lárez, José (2005). *Manual de Introducción a la Historia*. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta.
- Parra Contreras, Reyber; Molero de Cabeza, Lourdes; Medina Fuenmayor, Jesús (2006). *Ciencia, discurso y confrontación ideológica en el periódico La Universidad del Zulia*. En: Rincón, Imelda; Morales, Aquilina –Compiladoras- *Cátedra Libre Historia de la Universidad del Zulia*. Volumen I. Maracaibo: J&Eme Editores, 2006.
- Portillo, Jesús María (febrero 10, 1883). *Propiedad literaria y artística. Primera parte*. En: *El Derecho*. Series 05, N° 14, Maracaibo, pp. 157-159. Publicado originalmente en: Portillo, Jesús María (noviembre 15, 1878). *Propiedad literaria y artística. Primera parte*. En: *El Mentor*. Número 02. Maracaibo, pp. 15-16.

- Portillo, Jesús María (febrero 20, 1883b). *Propiedad literaria y artística. Segunda parte*. En: *El Derecho*. Series 06, N° 15, Maracaibo, pp. 169-173. Publicado originalmente en: Portillo, Jesús María (diciembre 15, 1878). *Propiedad literaria y artística. Segunda parte*. En: *El Mentor*. Número 04. Maracaibo, pp. 45-48.
- Portillo, Jesús María (febrero 20, 1883a). *Los refranes y la Economía política*. En: *El Derecho*. Serie 06, N° 15. Maracaibo, pp. 176-178.
- Pla, Alberto (1973). *Introducción*. En: *Historia del movimiento obrero/I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Pbro. Dr. José Tomás Urdaneta (septiembre 30, 1916). En: *Panorama*, N° 661, Maracaibo.
- Procacci, Giuliano (2001). *Historia general del siglo XX*. Barcelona: Editorial Crítica. Traducción de Guido M. Capella.
- Proudhon, Pierre J. (2002). *¿Qué es la propiedad?* Barcelona: Ediciones Folio. Biblioteca de Filosofía. Traducción de Rafael García.
- Quintero, Rodolfo (1980). *Hacia el renacimiento obrero en Venezuela*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.
- Quintero, Rodolfo (mayo-junio, 1985). *Las luchas obreras: un testimonio*. Intervención en el ciclo de conferencias sobre el fenómeno del gomecismo, organizado por el Movimiento Nueva Historia y desarrollado entre los meses de mayo y junio de 1985 en la Universidad Central de Venezuela. En: *Gómez, gomecismo y antigomecismo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela-Fondo Editorial Tropicós, 1987, pp. 138-161.
- Quintero, Rodolfo (S.F.). *Bajo el signo anarquista se inicia el movimiento sindical venezolano*. En: Prieto Soto, Jesús (S.F.). *Luchas obreras por nuestro petróleo*. Segunda edición [La obra no posee otras referencias].
- Rachadell, Manuel (2008). Liberalismo y federalismo. *Politeia*. Vol. 31, N° 41. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Rama, Carlos (1976a). *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*. Barcelona: Editorial LAIA.

- Rama, Carlos (1976b). *Las ideas socialistas en el siglo XIX*. Barcelona: Editorial LAIA.
- Rama, Carlos (1977). *El utopismo socialista en América Latina. En: Utopismo socialista (1830-1893)*. Biblioteca Ayacucho. Caracas, pp. IX-LXXI.
- Ramírez y Astier, Aniceto (1952). *Galería de escritores zulianos. Contribución al estudio de las letras venezolanas*. Tomos I y II. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Ricoeur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía.
- Rodríguez Casado, Vicente (1981). *Orígenes del capitalismo y del socialismo contemporáneo*. Madrid: Biblioteca de Ciencias Políticas Espasa Calpe.
- Rodríguez, José; Ramírez, Silvia; Gómez, Sergio (2004). *Historia Universal*. Segunda edición. México: Editorial Limusa.
- Rodríguez, Leonardo (S.F.). *La clase obrera en el tiempo de Gómez (1908-1935)*. Serie historia del movimiento obrero venezolano, N° 03. Caracas: Publicaciones El Pueblo.
- Rodríguez, Luís Cipriano (1985). *Gómez y el anticomunismo*. En: *Tierra Firme*. Año III, Volumen III, octubre-diciembre, 1985. Caracas, pp. 551-565.
- Rudé, George (1972). *Europa desde las guerras napoleónicas a la revolución de 1848*. Madrid: Ediciones Cátedra. Traducción: Fernando de Rojas.
- Saint-Simon, H. (1816). *La industria*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Saint-Simon, H. (1819). *El organizador*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P. Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling*. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Saint-Simon, H. (1823). *Catecismo de los industriales*. En: *Socialismo premarxista. G. Babeuf, H. de Saint-Simon, S. de Sismondi, Ch. Fourier, R. Owen, P.*

- Leroux, L. Blanc, L.A. Blanqui, P.J. Proudhon, W. Wetling. Introducción, selección, traducción y notas de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Tecnos.
- Sanoja Hernández, Jesús (mayo 02, 1978). *Antes de la era petrolera ¿hubo movimiento obrero?* En: *El Nacional*. Año XXXV, N° 12.456. Caracas, p. D-12.
- Socialismo [*La Prensa de Ciudad Bolívar*] (julio 26, 1879). Socialismo I. En: *El Obrero*. Año I. Número 17. Caracas, pp. 2-3.
- Socialismo [*La Prensa de Ciudad Bolívar*] (agosto 02, 1879). Socialismo II. En: *El Obrero*. Año I. Número 18. Caracas, p.2.
- Socialismo [*La Prensa de Ciudad Bolívar*] (agosto 09, 1879). Socialismo III. En: *El Obrero*. Año I. Número 19. Caracas, pp. 2-3.
- Sosa, Arturo (1984). *Prólogo. Las ideas socialistas bajo Juan Vicente Gómez*. En: *El pensamiento político venezolano del siglo XX. Documentos para su estudio. El comienzo del debate socialista*. N° 12. Congreso de la República. Ediciones conmemorativas del bicentenario del natalicio del Libertador Simón Bolívar. Caracas, 1983.
- Suárez Figueroa, Naudy (1973). *El marxismo venezolano hasta la fundación del Partido Comunista de Venezuela (1931)*. En: *Nueva Política*. Revista Ideológica Trimestral. N° 9-10. Caracas, pp. 15-57.
- Tinoco Guerra, Antonio (2007). *La idea de progreso en el pensamiento positivista venezolano*. Siglos XIX y XX. Maracaibo: Ediciones del Vicerrectorado Académico de la Universidad del Zulia.
- Tomar Romero, Francisca (1994). *Lamennais, filósofo y profeta de un nuevo cristianismo*. Revista *Verbo*. Número 321-322, pp. 111-148.
- Toro, Fermín (1845). *Reflexiones sobre la ley del 10 de abril de 1834*. En: *Pensamiento político venezolano del siglo XIX*. Caracas: Congreso de la República.
- Touchard, Jean (1996). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editorial Tecnos. Colección de Ciencias Sociales, Serie de Ciencia Política.
- Troconis, Ermila (1986). *El proceso de la inmigración en Venezuela*. Fuentes para la historia republicana de Venezuela, N° 41. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

- Ulloa, Camilo (1994). *Cómo nacieron los oficios en Venezuela*. Caracas: Ediciones del INCE.
- Urdaneta, José Tomás (1880). *Disertación en la clase de Derecho civil en el Colegio Federal de la sección Zulia, el día 16 de enero de 1880*. En: *Colección de escritos del presbítero doctor José T. Urdaneta, mandada a publicar por el señor doctor Alejandro Andrade, gobernador de la sección Zulia, con motivo del centenario del general Rafael Urdaneta, ilustre prócer de la independencia americana*. Maracaibo: Imprenta Bolívar-Alvarado, 1889. Publicado originalmente en: *El Mentor*. Mes 15, N° 37. Maracaibo, 07 de febrero de 1880, pp. 339-341 [primera parte]; *El Mentor*. Mes 15, N° 38. Maracaibo, 14 de febrero de 1880, pp. 345-347 [segunda parte].
- Urquijo García, José (2000). *El movimiento obrero de Venezuela. Primera parte. Breve historia del movimiento obrero de Venezuela (el reto de la modernización frente al siglo XXI)*. Caracas: OIT-UCAB-INAESIN.
- Úslar Pietri, Arturo (1993). *Letras y hombres de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Documentos Serie Memorias.
- Úslar Pietri, Arturo (2008). *Medio milenio de Venezuela*. Caracas: Los Libros de El Nacional. Biblioteca Úslar Pietri.
- Vázquez de Ferrer, Belín (1997). *Portillo, Jesús María*. En: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Tomo III. Caracas: Fundación Polar.
- Vilda, Carmelo (2004). *Proceso de la cultura en Venezuela II (1810-1908)*. Temas de Formación Sociopolítica, N° 30. Caracas: Fundación Centro Gumilla-Publicaciones UCAB.
- Villasmil, Ramón (marzo 16, 1933). *14 de marzo de 1883. El cincuentenario de Marx* [Editorial]. En: *Panorama*. Número 3324, Maracaibo. Director: Ramón Villasmil, pp. 01 y 06.
- Vinke, Ramón (2007). *El Arzobispo Castro. A la sombra refrigerante de la divina Eucaristía*. Caracas: Ediciones de la Congregación de las Siervas del Santísimo Sacramento.
- Vitale, Luís (1981). *Notas para una historia del movimiento obrero venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. En: www.

mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/Ib/filosofia_y_humanidades/Vitale/obras/sys/aml/1.pdf. Consultado en enero de 2008.

Zambrano, Jesús (1987). *El marxismo-leninismo. Una cosmovisión universal y venezolana. Discurso del Dr. Jesús R. Zambrano en el homenaje que el 28-08-87, le tributó en Maturín el C.R. del P.C.V.* En: Zambrano, Jesús (S.F.). *El ideario socialista en la Venezuela del siglo XIX*. Partido Comunista de Venezuela. Serie discursos.

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT



AUTORIDADES

Lino Morán Beltrán

Rector

Johan Méndez Reyes

Vicerrector Académico

Leonardo Galbán Sthormes

Vicerrecto Administrativo

Victoria Martínez Carvajal

Secretaria rectoral

Rafael Lárez Puche

Coordinador del Centro de Estudios Geohistóricos y Socioculturales



Publicación digital del Fondo Editorial

UNERMB

Mayo, 2018

Cabimas, estado Zulia, Venezuela.

El siglo XIX venezolano fue testigo de un intenso debate ideológico por parte de quienes se ubicaron en uno de los dos ángulos desde los cuales se abordó el socialismo en sus diversas vertientes: por un lado, la actitud flexible, abierta y comprometida con los cambios justos en la sociedad, que se manifestó en un grupo de liberales dispuestos a ensayar en democracia algunas ideas socialistas, sin radicalismos ni medidas extremas que perturbasen la gobernabilidad o suscitasen la violencia; y, en el otro extremo, la negación de los cambios y la condena a toda innovación que afectase el orden imperante para aquel momento, donde los propios liberales, pero sobre todo los conservadores, destacaron por su posición rígida y reprobatoria de la totalidad del ideario socialista.

Reyber Antonio Parra Contreras (Casigua, Zulia 25/05/1977). Licenciado en Educación, Mención Ciencias Sociales. Magíster en Historia de Venezuela. Doctor en Ciencias Humanas (Universidad del Zulia: 1999, 2004 y 2009, respectivamente). Profesor de Historia de Venezuela en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia. Coordinador de la Revista de la Universidad del Zulia. Ex Director de Investigación y Postgrado de la Universidad Católica Cecilio Acosta. Individuo de Número de la Academia de Historia del Estado Zulia, Sillón XIV. Autor de: Origen y desarrollo del debate socialista en Maracaibo (1849-1936); Los intelectuales de Maracaibo y la centralización gubernamental en Venezuela (1890-1926); Manual de Introducción a la Historia; Rafael María Baralt, antología de escritos políticos; Obras selectas del Dr. Francisco Ochoa, primer rector de LUZ; Ideario del Dr. Francisco Ochoa. E-mail: reyberparra@hotmail.com

