

De la libertad cristiana a la libertad ilustrada. Notas para una historia de la ética en Venezuela (1753-1839)

Prof. Tomás Straka*

Resumen

La sustitución del orden monárquico por uno republicano, que en Venezuela acaeció con el proceso de Independencia, implicó el racomodo de las ideas dominantes sobre lo que es y debe ser el buen vivir de los individuos. Así, la idea ética imperante, de raigambre escolasticista y comprometida en sus principios nodales con las ideas de Derecho Divino, hubo de ser sustituida por otra de naturaleza iluminista que le diera sentido y contenido al nuevo hombre republicano. Este paso de la condición de vasallos a la ciudadanía moral hubo de tener un necesario correlato ideológico que se manifiesta en la producción de textos creados de ex profeso para la educación moral de los venezolanos. De ese modo, tomando como eje la idea de libertad, base de toda ética, presente en un texto producido a mediados del siglo XVIII por fray Agustín Quevedo y Villegas, y comparándola con la expuesta por uno de los fundadores de la república, Francisco Javier Yanes una vez alcanzada la independencia, se podrá ponderar la dimensión real de lo que significó el adventimiento de la moral republicana en Venezuela.

Palabras claves: Ética, filosofía latinoamericana, escolástica colonial, escotismo, iluminismo, historia de Venezuela..

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Religiosos de la Universidad Católica Andrés Bello.

From the christian liberty to the enlightened liberty. Notes for a history of ethics in Venezuela (1.763-1.839)

Prof. Tomás Straka

Abstract

The substitution of the monarchical order for a republican one, that becomes from Venezuela's independency, provoked a rearrangement of the standing ideas about what is and should be the good living of individuals. Thus, the standing ethic ideas, with a scholastic root and linked in its main principles to the idea of divine right, was changed by another, with an enlightened nature, to give sense and new contents to the republican man. This evolution from the condition of vassal to the moral citizenship had a related and necessary ideological production of books, created ex profeso for the moral education of the venezuelans. Therefore, taking as axle the idea of freedom, base of every ethics, present in a text produced in the middle of XVIII century by Fray Agustín Quevedo y Villegas, in comparison to another produced after the independency was achieved by Francisco Javier Yanes -one of the republic's founders- is possible to evaluate the rise and real meaning of a republican moral in Venezuela.

Key words: Ethics, latin american philosophy, colonial scholastic, scotism, Venezuela's history

Introducción.

La ética, en cuanto disciplina de pensamiento,²⁰³ al tener como objetivo la reflexión sobre el modo de vida de una sociedad dada, termina, naturalmente, por convertirse en la caja de resonancia de todo cuanto acontece, se hace y se piensa dentro de la misma. De este modo, al pasar por lo que pudiéramos llamar su rasero, el quehacer colectivo e individual de cada uno de sus miembros, como si se tratara de una suerte de vara universal con cuya escala se evalúa lo que hacen, permite ver a través de lo que acepta como bueno y de lo que condena como malo, las aspiraciones, angustias y problemas fundamentales de quienes viven en ella; su religiosidad, sus ideas, pero también sus actividades económicas, sus relaciones de parentesco y, obviamente (tal es el resultado final de toda ética) su organización política.

Por eso pocos aspectos de la historia de las ideas son tan importantes y ofrecen tanto y tan fecundo material para la comprensión de un momento histórico como los relacionados con su ética. De hecho, la instancia de concreción primordial de los imaginarios y las mentalidades —temas tan en boga dentro de la última historiografía— está en ella, en los valores e ideales que encarna, sobre la base de los cuales tienden a construirse los edificios jurídicos y políticos de la organización social. En consecuencia, para percibir la manera en la que un pueblo se piensa y se siente a sí mismo, se necesita, en primera (aunque, obviamente, no en única) instancia, consultar lo que de forma deliberada y sistemática ha producido al respecto, bien se trate de la *Doctrina de la Armonía* de Confucio, o del *Levítico* dictado por Dios a Israel.

El caso venezolano no es la excepción, o al menos no debería serlo. Sin embargo, hay un conjunto de circunstancias que sí lo hacen, al menos, particular. Existen varias razones para ello, pero todas se pueden asimilar en una sola: el hecho de que, en concreto, no se ha escrito una ética venezolana producto de una experiencia venezolana, sino que se han seguido discursos éticos foráneos, amoldados, según las circunstancias, a nuestra realidad.

²⁰³ Para los fines del presente trabajo, inicialmente entenderemos por tal a la rama de la filosofía nacida en Grecia y desarrollada por los filósofos desde entonces hasta nuestros días; y también, por extensión, las otras formas de reflexión más o menos equivalentes en cuanto a su carácter deliberado y sistemático surgidas de otras tradiciones.

Ha habido, cómo no, algunas ideas éticas propias, pero para rastrearlas se necesita leer con cuidado los textos existentes, a modo de identificar en ellos lo que pudiera considerarse una vivencia venezolana propia de la ética. Los profesores Alberto Yegres Mago, Luis Castro Leiva y Antonio Pérez Esclarín ya lo han intentado, y sobre la base de sus trabajos iniciaremos el nuestro.

Empecemos por el breve ensayo de Yegres Mago.²⁰⁴ Parte de una tesis sugerente: según él, en el caso de Venezuela, estamos ante una situación de "moral sin ética"; es decir, "ya que la moral ha existido siempre, desde que el hombre es hombre" y "la ética es una reflexión teórica sobre la moral",²⁰⁵ bien puede darse la situación de que la reflexión ética vaya por un camino, y la vivencia moral vaya por otro. El profesor Yegres Mago encuentra la explicación de esto en nuestra historia: producto de la conquista española y del establecimiento del orden colonial, empezó a desarrollarse "una yuxtaposición de intereses, sin integración de la autoridad, las instituciones, el derecho, el lenguaje, la religión, la moral y la cultura de la metrópoli, a una realidad geográfica, histórica y socioeconómica en parte heredada del período prehispánico y en parte creada por la misma colonización."²⁰⁶

O lo que es lo mismo, que una cosa es lo que los discursos éticos puedan decir, desde la colonia en adelante, y otra muy distinta la que objetivamente se ha venido practicando: de hecho, los estudios de las mentalidades, tan importantes para analizar lo que ha sido nuestra moralidad desde la conquista hispánica,²⁰⁷ han demostra-

²⁰⁴ A. Yegres Mago: *La Ética en el proceso histórico venezolano: 1500-1810*, Caracas, Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas, N° 2, 1995, p. 32.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 2A.

²⁰⁷ La producción de estudios de este tipo fue muy grande en la década de 1990. Entre otros se destacan: Elías Pino Iturrrieta: *Contra lujuria, castidad. Historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*, Caracas, Alfadil Editores, 1992; Luis Felipe Pellicer: *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela, 1774 - 1809*, Caracas, Fundación Polar, 1996; Luis Castro Leiva: *Insinuaciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996; y José Ángel Rodríguez: *Babilonia de Pecados... Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*, Caracas, Alfadil Editores, 1998. A nivel hemerográfico la producción también fue muy grande y es imposible glosar la multitud de artículos existentes al respecto; nos atrevemos, sin embargo, a recomendar el número 62 de *Tierra Firme. revista de historia y ciencias sociales* (abril-junio 1998, año 16, Vol. XVI), monográfico ya considerado un clásico sobre el tema, coordinado por José Ángel Rodríguez y que en su versión digital se mereció el Premio Monseñor Pellín. Sobre el control social hay un estudio de Pedro Sosa Llanos, "La policía en la Venezuela colonial (siglo XVIII)", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 312, octubre-diciembre 1995, que vale la pena leer; y desde una perspectiva religiosa, entre otros, el estudio de Agustín Moreno "Delitos contra la moral y las buenas costumbres en la sociedad colonial", *Boletín CIHEV*, N° 8, enero-junio 1993.

do hasta qué punto la distancia entre lo prescrito por los catecismos y lo dictaminado por las leyes de Indias en España, con lo que se vivía y sentía acá en las Indias propiamente dichas, era mucho mayor de lo que se pensó en un principio, al extremo de que por sí solos esas leyes y catecismos poco nos pueden decir de lo que en realidad pasaba de este lado del Atlántico. Es decir, si bien había una ética oficial y "pensada", dimanada de la metrópoli, y "en los conventos, en los seminarios y en la Universidad se enseña moral, algunas veces con nombres de Gramática y Moral, Moral Práctica o Teología Moral, cuyo propósito era el de enseñar de una manera práctica los principios teológicos de la conducta humana", en el fondo del tejido social esta "acción ideológica-moralizante",²⁰⁸ no logró penetrar de manera completa.

Situación que no parece cambiar en lo esencial cuando el corolarlo ilustrado, también importado de Allende la Mar, es impuesto por las élites que llevan adelante la Emancipación en las primeras auroras del orden republicano. Dijimos que no parece cambiar, porque si bien no lo hace —según la feliz fórmula de Aranguren— en cuanto estructura, sí lo hace en cuanto contenido, y eso es más importante de lo que ciertos análisis "estructuralistas" tienden a creer. El punto está en que este proceso sí implicó la configuración de algún tipo de eticidad propia, de un tipo de *modo de ser*, de una *forma de vida* (*mores* en Roma, *ethos* en Grecia) venezolano. La naturaleza y configuración histórica de ese modo de ser es el tema del otro de los tres estudios que se dedican al estudio de la historia de la ética en Venezuela, *Sed buenos ciudadanos* de Luis Castro Letva,²⁰⁹ uno de los mejores investigadores en historia de las ideas que se hayan escrito en el país.

El libro es una colección de ensayos redactados para diversas ocasiones; pero todos centrados en un aspecto hasta hace poco desatendido por nuestra historia: que la creación misma de nuestra identidad como colectivo nacional vino definida por la búsqueda de una forma de vida propia encarnada, inicialmente, por el modelo republicano y lo que este implicaba como *ethos* en el pensamiento ilustrado. En el primero de estos ensayos, "Ética y nación",²¹⁰ Castro Letva dice que "la concepción de ética que hemos creído fundamental, y que de manera desapercibida hoy hemos creído aceptar

²⁰⁸ Yegres Mago: *ibid.*, p. 26.

²⁰⁹ Caracas, Alfadil Editores-IUSI, Caracas, 1999, p. 246.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 7 - 33.

como tal, fue aquella que se le hizo posible a nuestra conciencia nacional cuando los repúblicos venezolanos pensaron colectivamente que la libertad política era una condición necesaria para la adquisición de la libertad de discurrir en calidad de ciudadanos libres de una república.²¹¹

Con esto pone las cosas en un punto donde la ética pasa a asumir un rol mucho más protagónico de lo que pudiera pensarse en nuestra historia. Castro Leiva parte de la idea, ya compartida de forma más o menos general en nuestra historiografía, de que la Independencia no se trincó, por lo menos en la cabeza de sus primeros detentores, como un simple deseo nacionalista de secesión del Estado español, sino como la búsqueda de establecer "una *forma de vida*, o si se quiere, un destino colectivo e individual distinto al que cívicamente llevábamos como propio hasta aquel crucial momento."²¹² que, para su obtención, debía pasar por la separación de la corona española. Es decir, la separación de España fue un medio, no un fin en la revolución. Esta nueva "forma de vida" respondía a una, digamos, visión socio-cósmica distinta de lo que era y debía ser la sociedad, la "asociación" bajo los términos del momento, a la imperante (hasta entonces) en el Antiguo Régimen. De "la idea de una *res publica christiana* sustentada en una monarquía como forma perfecta de gobierno"²¹³ se pasó entonces a otra forma de república basada en el derecho natural y la democracia. La primera alinea lo temporal con lo eterno, y la segunda tiene por eje el alcance de bienes terrenos, como la prosperidad y el bienestar.

No es lo mismo darle al orden social y político una connotación soterológica, donde el gobierno terrestre sea un instrumento del plan salvífico de Dios, al cual ha de someterse; que darle un sentido en el cual la búsqueda de la felicidad terrena sea su objetivo. De la ética cristiana que anima al uno, se pasa a la *ética de la felicidad* que anima al otro.²¹⁴ *Quid pro quo*, bajo los términos de Adela Cortina, podría definirse esto como el paso de una *ética creyente* al de una *ética laica*.²¹⁵ La "*ética creyente* -continúa Cortina-, al menos la *cristiana*, por su parte, busca orientarse en la revelación a la hora de proponer caminos de realización, y por eso fundamenta en ella tales orientaciones";²¹⁶ por supuesto, en sociedades organiza-

²¹¹ *Ibid.*, p. 15.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibid.*, pp. 15 - 16.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

²¹⁵ Cortina, Adela: *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 2000, pp. 144 - 149.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 145.

das bajo la catolicidad –las que tienen al Reino de Dios como arquetipo- y en función de lo cual confunden los dogmas y cánones de la Iglesia Católica con el resto de los principios de su organización general, “la ética creyente degenera en fideísmo”, ya que dentro de su lógica “si alguien no cree expresamente en Dios, no puede profesar moral alguna”,²¹⁷ lo que explica la fácil y común asimilación en ellas de los no creyentes o de los heterodoxos en sus creencias, a la condición de delincuentes. Su contraparte, e históricamente su reacción, es la *ética laicista* que niega a Dios: “es un laicismo intolerante porque está convencida de que el creyente no puede ser un ciudadano normal”.²¹⁸ En el punto medio la filósofa española ubica a la *moral cívica*, la *ética laica*:

“Una ética laica es, por último, aquella que para orientar el hacerse personal y colectivo no remite expresamente a Dios, pero tampoco expresamente lo niega. La ética cívica es una ética laica, no una ética laicista, hecho por el cual es perfectamente articulable con éticas religiosas en sociedades pluralistas, cosa que no sucedería si fuera una ética laicista. Reconoce esta ética que en la realización de las personas hay unos mínimos que compartimos y unos máximos de felicidad que ella no puede ofrecer. Hay, como dijimos, unos mínimos de justicia que esa moral cívica ofrece (los derechos humanos, los valores de libertad, igualdad y solidaridad, la actitud dialógica) y unos máximos de felicidad, en los que ella no se compromete, porque las ofertas de felicidad son negocio de los distintos grupos.”²¹⁹

En términos históricos, esto equivale –seguimos con Cortina- al “paso del feudalismo y del despotismo ilustrado a la democracia” que es “el paso del vasallaje o de la condición de súbdito a la de ciudadano.”, lo que –para el caso español, no tanto para el nuestro- no suele tener su trasunto en una *ciudadanía moral*, que consistiría en asumir, como persona, la propia autonomía.²²⁰ La construc-

²¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

²²⁰ *Ibid.*, p. 28. Un estudio mucho más profuso sobre el tema es el del profesor Antoni Domenech: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 403. Su lectura es altamente recomendable para el estudio de este problema.

ción, pues, de esta ciudadanía moral fraguada en una ética cívica, fue el legado espiritual de nuestros próceres.

Es acá donde el proceso agarra toda su dimensión al salirse de los parámetros de los combates estrictamente políticos y bélicos, para ubicarse en otro espacio, que si bien normalmente es obviado por la historia —incluso por la de las ideas— no por ello ha dejado de demostrar una importancia cuando no superior, por lo menos similar a la de éstos: el aula de clases o (sobre todo) cualquiera de sus equivalentes sociales, es decir, el de la educación, en este caso la educación moral entendida en amplísimos términos.

En el tercer trabajo citado al principio de este ensayo, el de Antonio Pérez Esclarín, "Educación y valores: la formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad",²²¹ se demuestra la forma en la que los fines de la educación venezolana pasaron a ser uno de los terrenos fundamentales del enfrentamiento ideológico entre los que defendía la nueva forma de vida emanada del corolario revolucionario, y los que se mantenían apegados a los viejos esquemas. Como veremos, toda una suerte de *pedagogía política* hubo de ser desplegada por los revolucionarios para lograr infiltrar sus ideas, por lo menos en sus principios más elementales, en las mentes del pueblo para así obtener el consenso necesario que les permitiera la victoria. No en vano, Luis Beltrán Prieto Figueroa llegó a definir la labor del Libertador como un largo magisterio.²²²

Es así —nos señala Pérez Esclarín— como se pasó de una "educación para ser buenos cristianos y súbditos fieles" a un "arma de adoctrinamiento durante la guerra de Independencia", con el proyecto de crear una "educación para convertir al súbdito en ciudadano".²²³ No sólo ganar combates le fue menester a los revolucionarios, antes por el contrario hubieron de convertirse en maestros, en apóstoles, en catequistas de su buena nueva ilustrada. Dotar a los venezolanos de una nueva forma de vida, de una ciudadanía moral, representó una batalla mucho más grande que las militares, y de hecho, tal vez, es la última por cuyo resultado aún aguardamos. Sobre el inmenso esfuerzo de los líderes de la revolución para crear en la conciencia cívica a través de la educación

²²¹ "Educación y valores. La formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad". En: AAVV. *Ética e Historia. El venezolano posible*. Caracas, Cátedra Fundación Sivenso, 1994, pp. 7-20.

²²² Prieto F., Luis B.: *El Magisterio Americano de Bolívar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1981.

²²³ *Ibid.*, pp. 8 - 12 y 15.

hay algunas cuantas cosas escritas, sobre todo a través del inmenso despliegue que sobre el tema llevó adelante el Libertador y del pensamiento de Simón Rodríguez,²²⁴ aunque pocas contextualizando este pensamiento pedagógico dentro del enfrentamiento mayor de ideas que lo envolvió, le dio sentido y del que, finalmente, se convirtió en meollo, como veremos en la siguiente parte de este trabajo.

Por eso la lectura de dos textos de educación moral redactados en el país, por pensadores venezolanos y para estudiantes venezolanos, uno en la época en la que el fin de la educación aún era crear buenos súbditos, y otro ya en los días republicanos, puede manifestarnos de una forma muy clara lo que representó ese paso del orden monárquico al orden republicano, de la condición de fieles vasallos del Rey a la de ciudadanos de una nueva entidad (la República de Venezuela) creada de ex profeso para el despliegue de tal ciudadanía. Tal es el aserto del que parte el presente ensayo.

Para ello, tomaremos como hilo conductor para analizar estos libros a uno de los temas nodales de toda ética: el de la libertad, particularmente pertinente si vemos la fuerte carga política que adquirió durante el proceso. Las dos obras a estudiar son, la primera, de un franciscano y expresión del orden monárquico, y la otra de un abogado, acaso de los ideólogos republicanos más importantes del bienio 1810-12 y después de la refundación de la república en 1830: la *Opera Theologica, super librum Sententiarum juxta purtorem mentem Subtilis D. Joannis Duns Scotti*, de Agustín Quevedo y Villegas, de cuatro volúmenes aparecidos en España entre 1753 y 1756; y el *Manual Político del Venezolano*, de Francisco Javier Yanes, aparecido en Caracas para 1839.²²⁵

Hacia la ciudadanía moral.

La sola escogencia de los libros ya plantea y explica por sí misma la esencia de nuestra tesis: que el problema de la moral (y, dentro de él, el de la libertad) haya sido trabajado primero por un

²²⁴ Vid, entre otros: Prieto Figueroa, *Ibid*; Armando Rojas: *Ideas educativas de Simón Bolívar*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996; y Juan David García Bacca: *Simón Rodríguez. Pensador para América*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1981.

²²⁵ Las ediciones que se emplearon para el presente ensayo fueron: Agustín Quevedo y Villegas: *Trazado Filosófico Segundo. De la Moralidad de los actos humanos*, en: Juan David García Bacca: *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, Tomo I, Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, 1954, pp. 231 - 257; y Francisco Javier Yanes: *Manual Político del Venezolano*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1959, p. 246.

teólogo y después por un político republicano; que aparezca primero en un enjundiosísimo tratado de teología —de los cuatro tomos de la Opera... el más chico tiene 603 páginas— y después en un pequeño manual que casi raya en el esquematismo; que el uno esté en plúmbeo latín eclesiástico y el otro en ágil castellano, nos dice bastante del universo mental y de las sociedades para las que escribieron estos dos hombres en los casi noventa años que los separan.

Y no es que para 1839 no fueran ya posibles tratados como el de Quevedo, (de hecho entonces la teología católica sostenía esencialmente lo mismo que él sostuvo); sino que en Venezuela ya no habrá más tratados teológicos de espesa escolástica tardía y escotista como la suya —y la de Tomás Valero y la de Alfonso Briceño y la de Antonio José Suárez— en medio de una sociedad donde la educación cívica y republicana fue poco a poco ocupando la función — antes dejada solo a la Iglesia— de señalar su eticidad. Es decir, la publicación de Yanes dirigida, "no a los sabios, sino a los que desean conocer los principios y bases de la organización social, y no tienen los libros de donde se han tomado las máximas que en ellas se contienen",²²⁶ manifiesta el *sino* el divorcio, sí un alejamiento de la idea ética de Dios, el paso de una ética fundada de una religión a otra, de talante más o menos autónomo, fundada en una metafísica naturalista, según la cual son los políticos versados en las leyes naturales y no los teólogos lo que tienen las claves para delimitar qué es la vida buena, pero sin atreverse a negar tajantemente Su impronta en los ciudadanos; al contrario, como veremos, a cierto nivel le dejará una gran participación.

El punto radica, por lo tanto, en el sentido general que se le dio a la idea sociedad y en la subsecuente forma de vida que se propuso después de la Guerra de Independencia. Esta guerra fue, antes que nada y de manera más acusada en sus primeras fases, la contraposición entre una visión de lo que eran y debían ser las cosas imperante hasta entonces, a otra producto del pensamiento moderno. Esto no quiere decir que el conflicto social no existió: demasiadas matanzas de blancos quedaron registradas como para no ver su carácter de "guerra de colores" (la expresión es de la época) y de castas; lo que se quiere decir es que tanto la solución a esos males como la misma oportunidad para que se manifestaran una vez que las innovaciones echadas adelante en 1810 dislocaron el orden colonial, dejando que afloraran sus contradicciones más graves,

²²⁶ Yanes: *Ibid.*, p. 25.

pasaron por el rasero de lo que la idea ético-política representaba en cada una de esas visiones del mundo.

A la visión imperante hasta 1810 hemos convenido en llamarla, siguiendo a Elías Pino Iturrieta,²²⁷ *pensamiento tradicional*, mientras que la propuesta por los republicos es la de la modernidad. El pensamiento tradicional, de indole escolasticista, tiene su centro en la fe en Dios, quien en última instancia es el que tiene los hilos de todo cuanto ocurre en el universo, en razón de lo cual las acciones humanas, individuales y colectivas, están referidas a Él y su plan salvífico, y sometidas a sus normas y directrices. Toda acción ética y política tiene, entonces, su justificación, su legitimidad, en el sometimiento al plan de Dios y a su Ley, en lo que hemos llamado fideísmo; y la *res publica christiana* ha de ser, en este sentido, una imitación del Reino de Dios estructurado sobre la base de jerarquías que, partiendo del cielo y pasando por los reyes y los obispos, llegaran hasta la base de la pirámide social, dentro de la cual cada quien, cumpliendo con la función que Dios le había dado (*vocatio*) desarrollaba su tarea para la salvación de su alma.²²⁸ Es obvio que la condición del *vasallo*, engranado en esas jerarquías y en función de las cuales podía desplegar su vida, responde a este momento.

Por el contrario, la ética de carácter moderno, inicialmente ilustrado, no buscaba en el cielo sino en la tierra, en el hombre mismo y su bienestar, la justificación de lo que ha de considerarse virtuoso o vicioso. Por lo tanto, la organización social y, dentro de ella, las acciones humanas, han de estructurarse en función de este principio y no de un plan divino de salvación. No se niega a Dios —salvo en los casos de laicismo extremo— sino que se le da otro rol menos involucrado con las cosas cotidianas. Por supuesto, en un primer momento los detentores del pensamiento tradicional no pudieron concebir este nuevo planteamiento bajo buenos términos: la Iglesia no tardó en catalogar de pécoros y amorales a los regímenes republicanos fundamentados en estos principios, y por más de un siglo el debate ideológico fundamental en nuestra sociedad se dio entre el pensamiento liberal y moderno, entronizado en nuestro Estado y generalmente aceptado por nuestra clase política, y el de

²²⁷ Vid: Elías Pino Iturrieta: "Sentido y fundamento de la mentalidad tradicional", estudio preliminar al tomo IV de la *Gaceta de Caracas*, edición facsimilar, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1984, pp. XI - XXXII.

²²⁸ Sobre este tema: Manuel García-Pelayo: *El Reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

la Iglesia que llegó a poner en tela de juicio su legitimidad última y mantuvo un proyecto de restauración de la cristiandad.

Cuando coincidimos con Luis Castro Leiva en asociar esa nueva ética (ese nuevo proyecto de vida) propuesta por los republicanos con el surgimiento mismo de una nacionalidad,²²⁹ partimos de esta contradicción. La posibilidad de la nueva ética sólo se daba, según el visor del momento, fuera del régimen absolutista español, en función de lo cual se consumó el amalgamamiento de una nueva nacionalidad fuera del mismo, que con la ciudadanía de un nuevo Estado (el nuestro) otorgara, igualmente, una ciudadanía moral. Como ya nos advertía hace medio siglo el historiador Augusto Mijares,²³⁰ el problema fundamental era el de refundar la vida venezolana bajo otros términos, bien los ilustrados que soñaron los republicanos de 1811, o bien —cosa que no señala Mijares— los de libertad e igualdad más *suí generis* soñados por las masas pardonegras alzadas y al final, por la acción de líderes de la talla de Simón Bolívar, asimilados a su propuesta de libertad.²³¹

Si bien a lo largo de la vida republicana los venezolanos logramos, en general, conciliar la ética moderna con la católica dentro de una suerte de "teología liberal", como se ha venido demostrando en diversos trabajos y de la que hablaremos más abajo,²³² en un primer momento la imposición del corolario moderno, objetivo inicial y condición *sine qua non* de la Independencia, implicó lo que los próceres defendieron como "el triunfo de la libertad", al decir de su principal ideólogo (y acaso el iniciador de ese matrimonio tan venezolano de catolicismo con modernidad), Juan Germán Roscio, o sea: "la victoria que ella [la libertad] obtuvo mis antiguas preocupaciones",²³³ el triunfo de esa nueva idea de libertad como base de la forma de vida planteada por nuestros próceres, y en la que el resto del colectivo —o al menos su mayor parte— creyó ver un espacio para

²²⁹ Castro Leiva: *Ibid.*, p. 14; el resto de los ensayos del libro son igual de importantes para este tema.

²³⁰ A. Mijares: *Ideología de la Emancipación*, Caracas, UCV, s/f (c. 1954), p. 15.

²³¹ Sobre este tema, así como sobre el pensamiento tradicional y sus combates con el moderno, en particular en sus connotaciones ético-políticas, versa nuestro trabajo: Tomás Straka, *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*, Caracas, UCV, 2000, p. 262.

²³² Sobre esta "teología liberal", véase: *Equipo de Reflexión Teológica, Pensamiento Teológico en Venezuela III: F. Toro y los Liberales*, Caracas, Centro Gumilla, 1981; y Elías Pino Iturrieta: "La Guerra que no tuvo lugar. Aproximación al Conflicto entre el guzmancismo y la Iglesia venezolana". *Boletín CIHEV*, 1996, N° 16/Año 8, Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela, Caracas, pp. 111 - 131.

²³³ Juan Germán Roscio: *El triunfo de la Libertad sobre el despotismo*, en sus Obras, tomo I, Caracas, Secretaría de la X Conferencia Interamericana, 1953, p. 7.

la realización de sus propios anhelos; sobre las "antiguas preocupaciones" (¿acaso las religiosas?) del pensamiento tradicional.

No en vano Bolívar señaló, en el momento crucial de la guerra, aquello de que *moral y luces* (o lo que es lo mismo, una moral iluminista) son nuestras primeras necesidades, incluso por encima de todo lo demás (que no era poco) que le faltaba al Ejército Libertador. No sólo armas y uniformes les hacían falta a esos soldados; también requerían la convicción de una moral cívica. Aún en 1830 Simón Rodríguez escribía: "el fundamento del Sistema Republicano está en la opinión del pueblo, y ésta no se forma sino instruyéndolo."²³⁴ y dos años antes, en el prospecto de sus *Luces y virtudes sociales* (que finalmente publicó entera en 1840) ya había dicho que "Esta obra se DEDICA/ á los que conocen ya la Sociedad/ á los que tienen costumbres formadas)para vivir BIEN (bajo el Gobierno monárquico en que nacieron/ pero se DIRIJE/ á los que necesitan formar/ costumbres de otra especie)para vivir MEJOR(bajo un gobierno diferente del que tuvieron [sic] sus padres";²³⁵ formar gente para vivir mejor, para el bien vivir republicano, era el objetivo del Maestro de América. Sí, "Moral y luces son los polos de una república, moral y luces son nuestras primeras necesidades",²³⁶ ya que esta república, como bien lo señala Rodríguez, necesitaba una nueva moral (unas nuevas costumbres) para tener una forma de vida *mejor*, ya que "En el Sistema REPUBLICANO/las Costumbres que forma una Educación Social)producen(una autoridad *pública/nó [sic] una autoridad personal*".²³⁷

Ahora bien, ¿qué idea en particular de libertad era esa? ¿La de los negros esclavos e indios tributarios que se alzaron para ser libres una vez echada a andar la revolución? No, en un principio. ¿La de los plantadores criollos deseosos de comerciar libremente con los ingleses? Tampoco, al menos directamente. Era una libertad que abarcaba todo esto y que tenía su centro en otra parte, como bien lo señala Roscio: en las preocupaciones, en las cabezas. Era -volvemos a Castro Letiva- la idea de "*libertad de discurrir* por cuenta propia en el ámbito de nuestras consciencias y de nuestra práctica

²³⁴ Simón Rodríguez: *El Libertador del mediodía de América y sus compañeros defendidos por un amigo de la causa social*, en: *Inventamos o Erramos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992, p. 55.

²³⁵ Simón Rodríguez: *Luces y virtudes sociales*, en: *Ibidem*, p. 105.

²³⁶ Simón Bolívar: "Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819, día de su instalación", en: Simón Bolívar: *Escritos Fundamentales*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988, p. 81.

²³⁷ Simón Rodríguez: *Sociedades Americanas*, en *Ibid.*, p. 179.

con el fin de producirnos una nueva idea de identidad o subjetividad, en la tarea de labrarnos una felicidad y un bien común individual y colectivo." Es decir, continúa el mismo autor:

*"La idea que busco expresar aquí a través de aquel primer encuentro con la idea de la libertad de discurrir (la expresión pertenece al lenguaje moral y político del licenciado Miguel José Sanz) es que si hemos de acceder hoy a una idea de ética que sea nuestra idea de ética, esto es, a una idea de ética moderna de carácter fundamental; ésta sólo se halla disponible para nosotros en su condición de episodio de una narrativa acerca de la libertad de pensamiento y de la relación que ésta establece con la idea de una práctica política venezolana."*²³⁸

Dentro de la libertad de pensamiento caben todas las otras aspiraciones de libertad, y fue por esa vía que lo que se inició como un movimiento de la elite, adversado mayoritariamente por la base de la pirámide social —preocupada por libertades más inmediatas que la libertad de discurrir— a la larga encontró en ella a quienes la llevarían al triunfo. El corolario ilustrado acabó, desde el gobierno, con el sistema de castas —por el cual los indios eran menores de edad toda su vida y dependían de sus curas doctrineros y los pardos no gozaban de verdaderos derechos civiles— y dio los pasos definitivos para la abolición de la esclavitud con la promulgación de la Ley de Ventres Libres en 1821. Así, esta libertad de discurrir favoreció una autonomía para los venezolanos, que en su inmensa mayoría no tenían ninguna dentro de la estructura estamental precedente, por la cual, a diferencia de lo que dice Adela Cortina para el caso español, el paso del vasallaje a la ciudadanía sí implicó el alcance de alguna forma de ciudadanía moral. Sino habría que preguntarle a los que en 1810 eran esclavos, indios sometidos a los corregidores o pardos sin derechos civiles, y en 1830 eran generales, diputados, hacendados y maestros.

Mijares, que de nuevo pareció percatarse primero del problema, ya lo dijo en 1965: la guerra de emancipación fue "la gran empresa

²³⁸ Castro Leiva: *Ibid.*, pp. 14 - 15.

en la cual estupendas virtudes –la fe, la constancia, el desinterés, el amor a la libertad y a la patria– son los verdaderos motivos de la acción”.²³⁹ Por lo tanto, efectivamente, una idea nuestra respecto de la ética sólo puede asociarse a la del ejercicio de la libertad. Claro, toda idea de ética responde al ejercicio de la libertad, pero en nuestro caso se trata de una libertad en concreto, nacida de la de discutir: la republicana.

La libertad republicana.

Al señalar las virtudes de la independencia, Augusto Mijares mezcla una virtud teologal, la fe, con otras liberales, como el amor a la libertad. Esa combinación, que en el primer momento –por ejemplo en el nivel del debate para 1811, o medio siglo después cuando en el *Syllabus* papal se consideró pecado al liberalismo– hubiera resultado incongruente, señala, no obstante, los límites de nuestra ética venezolana, aquellos que nos han de guiar en el ejercicio de nuestra libertad republicana: como, una vez más, señala Castro Leiva, “el *bolivarianismo* y el *catolicismo*”.²⁴⁰ Ya señalamos la manera en la que, desde el primer momento del paso del vasallaje a la ciudadanía moral, la “pregunta crucial de sus inicios, la pregunta que animara el espíritu de la confesión de J.G. Roscio: ¿cómo se puede ser republicano y católico teniendo que ser, al mismo tiempo, más o menos liberal?” estuvo en la base de las tribulaciones de conciencia de nuestros Padres de la Patria.²⁴¹ Ya que la base de lo que los republicanos de la primera hora consideraron virtud no correspondía a la idea entonces generalizada de Reino de Dios, sino a la república, esto generó conflictos de conciencia gigantescos entre quienes intentaron mantenerse (y a su modo se mantuvieron) a la vez fieles a la Iglesia y a la República.

La idea básica de nuestros patriotas era esta: “la libertad sólo es posible de manera plena en el marco de una forma de gobierno republicana como una obligatoria participación virtuosa en el cumplimiento de los deberes cívicos.”²⁴² Los testimonios de esto son numerosísimos, pero el que alegó el Libertador en el “Discurso de Angostura” recoge magistralmente lo esencial de los mismos:

²³⁹ A. Mijares: “Una tesis reaccionaria”, *Obras completas*, Tomo VI, Caracas, Monte Ávila Editores, 1998, pp. 515 - 516.

²⁴⁰ Castro Leiva: “Las suertes de la virtud en la república”, en *Ibid.*, p. 58.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

²⁴² *Ibid.*, p. 34.

“Unido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud. Discípulos de tan perniciosos maestros, las lecciones que hemos recibido y los ejemplos que hemos estudiado son los más destructores. Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición. La esclavitud es hija de las tinieblas; un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción: la ambición, la intriga, abusan de la credulidad y de la inexperiencia, de los hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil; adoptan como realidades las que son puras ilusiones; toman la licencia por la libertad, la traición por el patriotismo, la venganza por la justicia. Semejante a un robusto ciego que instigado por el sentimiento de sus fuerzas, marcha con la seguridad del hombre más perspicaz, y dando en todos los escollos no puede rectificar sus pasos. Un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en mostrarle que la felicidad consiste en la práctica de la virtud: que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos, porque son más inflexibles, y todo debe someterse a su benéfico rigor: que las buenas costumbres, y no la fuerza, son las columnas de las leyes, que el ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad.”²⁴³

No en vano este hermoso párrafo forma parte de la misma pieza en la que el Libertador propuso la creación del Aerópago. El proyecto es claro: las virtudes han de ser cívicas y están en el cumplimiento de las leyes, en el ejercicio de la libertad, dentro del marco de una sociedad en la que la censura moral quedaría en manos de una institución republicana como el Poder Moral. Contrastado con el Antiguo Régimen, donde las virtudes políticas y sociales sólo eran susceptibles de tener sentido en función de su naturaleza

²⁴³ Simón Bolívar: *Ibid* p. 61.

sotereológica, es una ruptura importante: no es la salvación el problema de la virtud, sino la felicidad. Ahora bien, ¿y Dios? Recuérdese que la ética propuesta es laica: es decir, puede articularse con las ideas religiosas, como lo ensayó Roscio en su libro y lo practicará el mismo Bolívar. De esa manera lo que Castro Letiva llama "bolivarianismo", como expresión suma de nuestra moralidad cívica, y el catolicismo pudieron, poco a poco irse integrando.

A partir del momento en el que ya la independencia estaba consumada y la formación de esos republicanos en las nuevas luces y la nueva moral se hizo imperante, fue necesario que esta reinterpretación liberal-católica (o cuando menos liberal-cristiana) pasara a cartillas más o menos elementales para su difusión entre el pueblo y entre los estudiantes de las escuelas y los colegios. Los dos textos que se destacan al respecto son el *Manual del Colombiano o Explicación de la Ley Natural*, atribuido a Tomás Lander, aparecido en Caracas en 1825; y acaso para contraponerlo, una vez separados de Colombia, el *Manual Político del Venezolano*, publicado por Francisco Javier Yanes en 1839, y acaso la obra cumbre de nuestra ética cívica de los primeros tiempos.

Francisco Javier Yanes (1777-1842) forma parte del elenco casi olvidado de los patriotas civiles que llevan adelante la revolución de 1810 y que, una vez arrasados por el vendaval predominantemente militar de la siguiente década, salen de escena para volver con la instauración de Colombia, pero sobre todo con la puja por la separación de Venezuela de esta unión colombiana (1826-1830). Yanes nació en Camagüey —entonces llamado Puerto Príncipe— y vino muy joven a Caracas con su tío, el médico (también cubano) Francisco Javier Socarrás, tan afamado que aún una esquina de la ciudad lo recuerda con su nombre. Acá estudiaría y se casaría con una parienta, también de apellido Socarrás. Ya abogado, se une entusiasta a la ola revolucionaria de 1810; miembro de la Sociedad Patriótica, Constituyente en 1811, es de los firmantes de la Declaración de Independencia y pronto se convertirá en uno de los principales voceros e ideólogos de la causa revolucionaria, así como en uno de sus juristas más prominentes. La caída de la República en 1812 representa para él un largo periplo de exilio, hasta que huyendo de Morillo se interna en los llanos para unirse a las guerrillas de Páez, donde combina sus labores de letrado con un breve paso por los campos de batalla. Tras Carabobo entra a la Corte Superior de Justicia del Distrito Judicial del Norte (Venezuela), supe-

ditada a la de Bogotá. Reinicia entonces su vida de magistrado y, con ella, comienza igualmente su vocación como escritor, periodista, historiador y polemista. *El observador caraqueño* y *El constitucional caraqueño* son sus ya célebres atalayas de lucha, y en 1826 da comienzo, junto a su compañero de luchas desde 1810, y entonces colega en la Corte, nuestro primer presidente de la república, Cristóbal Mendoza, a la que tal vez fue la más grande empresa intelectual del momento, y una de las más grandes obras historiográficas desarrolladas en el país hasta entrado el siglo XX: la afamada *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú, Simón Bolívar* de "Yanes y Mendoza", como se la conoce, y que desde esa fecha hasta 1829 publica quince volúmenes. Si se piensa en la inopia general del país por las dos décadas de devastadora guerra, en el clima de inestabilidad política producto de la Cosiata y la subsecuente ruptura con Colombia, así como en el hecho de que los dos compiladores (sobre todo Yanes) eran personajes de primera línea en esa secesión de Venezuela y en la creación de la Cuarta República, sorprende la dimensión de este trabajo.

Esta obra, como todas las otras historiográficas de su momento — las historias de Montenegro y Baralt, la compilación de Blanco y Azpurua — tenía un objetivo fundamental: dotar a la recién nacida república de una conciencia patria, de un espíritu cívico mínimo. Ya Páez había mandado a reeditar la historia de Oviedo y Baños, que entonces cumplía un siglo, pero hacían falta una historia y una geografía propias de Venezuela para educar a los venezolanos, todos entonces formados en el área por los cronistas de Indias, por las historias de España que se dictaban en las escuelas o por otros resúmenes de extranjeros. Por algo —salvo el caso de Montenegro, que publicó para los alumnos de su colegio— el Estado financiará la publicación de las obras históricas y geográficas de Codazzi, Baralt, Blanco y, después, O'Leary. Yanes, hombre del nuevo estado nacido en 1830, no se queda atrás. A la compilación de documentos de Bolívar, le sigue, en 1842, su obra más célebre, el *Compendio de la historia de Venezuela desde su descubrimiento hasta que se declaró estado independiente*, dejando inédita (y lo estará hasta 1943) una *Relación documentada de los principales sucesos ocurridos en Venezuela desde que se declaró Estado independiente hasta 1821*, cuyos manuscritos fueron, sin embargo, muy consultados a lo largo del siglo XIX; así como una *Historia de la Provincia de Cumaná* y otra *Historia de Margarita*. Pero ese sentimiento de nacionalidad, esa

defensa de la nueva forma de vida y de esa idea de libertad que impregna toda aquella historiografía, pronto necesitó de alguna ayuda más específica para afianzar las virtudes republicanas que los historiadores procuraban inculcar a través del ejemplo de la heroicidad de los Padres de la Patria. Esto explica plenamente la razón de ser del *Manual Político del Venezolano*.

Todo cuanto se ha venido diciendo de la nueva ética republicana, laica que asumimos los venezolanos desde 1811, se ve en este trabajo. Se trata de un resumen de las categorías básicas del liberalismo, de un abecedario republicano sucinto para orientar a los venezolanos que entonces asistían al fin de su segundo período constitucional después de sortear con éxito el intento militarista de la Revolución de las Reformas, que tanto conmovió a Yanes y que con tanta vehemencia atacó desde su pluma. El libro, pues, como nos lo dice en su preliminar, responde a lo siguiente:

"Habiendo de tratar del gobierno representativo y de los derechos esenciales del hombre social, juzgamos muy conveniente decir antes alguna cosa sobre el gobierno en general, su institución, objeto y fines, porque estas observaciones se dirigen, no a los sabios, sino a los que desean conocer los principios y bases de la organización social, y no tienen los libros de donde se han tomado las máximas que en ellas se contienen, ni el tiempo necesario para leerlos; y porque hay ciertas cosas que, aunque se hayan dicho muchas veces, deben sin embargo repetirse donde tienen su propio lugar."²⁴⁴

Esta función de maestro responde al hecho de que "la sociedad se compone de gran número de personas, cuyas voluntades diversas, pasiones discordantes, intereses opuestos y limitados no podían producir sino desorden y tumultos", razón por la cual —y aquí es donde lo ético y lo político saltan— para "reglar la conducta de sus miembros, velar en la seguridad, y procurar la felicidad de todos, y en fin, estrechar a cada uno al cumplimiento de sus obligaciones conforme al pacto social", se instituyó el sistema representativo, cuando "satisfecha por la experiencia la comunidad de los talentos,

²⁴⁴ Yanes: *Ibid.*, p. 25.

prudencia y probidad de algunos de los asociados, les encargó [el resto de la asociación] hablar en su nombre".²⁴⁵

Veamos: *reglar la conducta para procurar la felicidad*. ¿qué otra cosa es inicialmente la ética? Orientar la libertad de los hombres para la *vida buena*, y tal tipo vida, para serlo, ha de serlo según las virtudes (Bolívar, en buena medida, no hace sino seguir a la tradición iniciada con Aristóteles cuando afirma que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud), pero en el caso de Yanes, como de los otros republicanos, esa virtud debía ser la virtud republicana: *el cumplimiento de las obligaciones conforme al pacto social*.

*"Así que el gobierno civil es la suma de las fuerzas físicas y morales, que la sociedad deposita en las manos de aquellos que ella elige y cree a propósito para conducirla a su término, que es la felicidad, único objeto del ser individual y social. 'Quiero ser feliz', es el primer artículo de un código anterior a toda legislación."*²⁴⁶

¿Y cuál es ese "código"? Aquí es donde está el *quid* de la cuestión. ¿Los designios del cielo? Yanes no se atreve a negarlo —como ninguno de los suyos, como en realidad casi ningún ilustrado— pero tampoco lo afirma: cree en Dios, pero su Dios ilustrado no es uno providente, sino uno organizador que tiene un mayordomo (según la popular fórmula de entonces) en la Naturaleza, de manera que el código de esa moral no está, no puede estar (o no puede estar sólo) en su adecuación a un plan salvífico, sino a algo tan pedestre, incluso orgánico y, a la vez, difuso, como la "felicidad", que como hemos venido señalando, podemos asimilar a lo que el "lenguaje de las virtudes" llama la vida buena. Pero esto manifiesta una ruptura epistemológica importante. El largo título de la obra en su edición príncipe —que, extrañamente, no se reproduce íntegro en la de 1959— es el siguiente: *Manual político del Venezolano ó Breve exposición de los principios y doctrinas de la ciencia social que deben ser conocidos por la generalidad de los ciudadanos*.²⁴⁷ Como se nota, el origen y los alcances de esa moralidad quedan claros: no hay que buscarlos ni se elucidan a través de la teología, sino en lo que ya

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 26 - 27.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Caracas, Imprenta de Valentín Espinal, 1839. p. 252.

entonces empezaba a llamarse *ciencia social*, es decir en el conocimiento emanado de la investigación científica de la sociedad que, según el estado de la cuestión entonces, ya había demostrado algunas leyes o derechos naturales. "Los principales derechos del hombre social —continúa diciendo Yanes— son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad, cuyos derechos explicaremos valiéndonos de las doctrinas de los buenos autores", ya que "siendo aún novicios en política, no podíamos tener la pretensión de aspirar a la originalidad" (¡y vaya que no la tuvo!) "ni tampoco a que se nos coloque en el número de los autores":²⁴⁸ de hecho la edición de 1839 es escuetamente firmada "Por un Venezolano".

De esa manera, cumpliendo con su promesa de seguir la receta de los consagrados al pie de la letra inicia su capítulo (el tercero de la obra) sobre la libertad dentro del más doxo —provoca decir: ortodoxo- iluminismo:

"El hombre, dice Rousseau, ha nacido libre y vive en todas partes esclavizado. Es esta una verdad que sólo pueden desconocerla aquéllos que desoigan la voz de la razón, o deseen la humillación de la especie humana. En efecto, la libertad es un atributo esencial del hombre; y cuando la naturaleza ha dado a todos los sentidos que bastaban para su conservación, de modo que ninguno necesita de los otros para existir, es evidente que todos los hombres son naturalmente libres, sin estar necesariamente sujetos a otro, ni tener derecho para dominarle. Por esta propia razón, los pueblos o naciones que no son más que la reunión de esos mismos hombres, son libres y gozan de una entera libertad para gobernarse del modo que mejor les parezca, por lo que decía muy bien Sidney, que la libertad de los pueblos viene de Dios y de la naturaleza, y no de los reyes."²⁴⁹

²⁴⁸ Yanes: *Manual Político del Venezolano*, Caracas, ANH, 1959, pp. 34 - 35.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

Pero, "¿qué es la libertad y en qué consiste?", se pregunta después.²⁵⁰ Gira por un montón de definiciones, que van desde Alfonso El Sabio y los jurisperitos romanos, hasta los más recientes ilustrados y liberales de su momento, para llegar a una conclusión interesante:

"De aquí puede conocerse que no es fácil establecer una definición completa de la libertad y que, habiendo varias especies de ésta, es muy probable que en un estado sea conocida una y desconocida otras, como también el que se coloque esa libertad en las cosas que en otras partes se tendrían por opresión y tiranía. Baste decir aquí que la libertad natural es el derecho que tienen todos los hombres por la naturaleza de disponer de sus personas, de sus acciones y de sus bienes, del modo que juzguen más conveniente a su felicidad, con la condición de no quebrantar en nada sus deberes, ni con respecto a Dios, ni a sí mismos, ni a los demás hombres.

Al derecho de libertad corresponde una obligación recíproca que impone la ley natural a todos los hombres y que les obliga a no perturbar a los demás en el ejercicio de su libertad mientras no abusen de ella.

*Esta libertad se llama derecho natural, porque es una prerrogativa inherente a la naturaleza del hombre y que le pertenece por una consecuencia necesaria de su constitución."*²⁵¹

De allí la inmensa carga moral de la libertad: sin ella no hay moralidad posible, porque es ella la que permite la búsqueda de la felicidad, de la vida buena. Valga al respecto otra buena cita *in extenso*:

"Algunos juzgan que la libertad no debe considerarse sino como un medio de conseguir

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 93.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 97.

la felicidad; y ciertamente no carecen de razón porque la libertad no es el fin de la asociación sino un medio de conseguir la felicidad; bien que un medio tan necesario, que se confunde con el fin por lo que dice muy bien De Tracy que la libertad y felicidad son una misma cosa y que sin libertad no pueden ser felices los hombres.

En efecto, el fin último de las sociedades es la felicidad y no la libertad, que no es más que un medio para conseguir aquella: y si la felicidad se pudiera lograr sin la libertad, nada importaría, pues con tal que se logre el fin, no importa mucho por qué medios se logre. Lo que interesa verdadera y esencialmente no es que un pueblo sea libre, sino que sea feliz. Esparta era un pueblo libre, según dicen, y no era feliz; los persas no eran políticamente libres en el reinado de Abas el Grande y eran felices: un hombre vagante a su voluntad en un desierto y muriendo de hambre o de sed, es ciertamente un hombre bien libre; ¿y dirá alguno que es dichoso?

*De donde se siguen estas dos máximas teóricas y prácticas: 1ª., que siendo la libertad el medio más necesario para conseguir el fin de la asociación política, que es la felicidad del mayor número de asociados, las leyes deben dejar la mayor libertad posible a los ciudadanos; 2ª., que no siendo la libertad más que un medio, no debe buscarse como fin y, por consiguiente, cuando la libertad está en oposición a la felicidad debe ser sacrificada ésta.*²⁵²

Aunque es difícil saber el día de hoy de dónde Yanes sacó que los espartanos -¡los hijos de aquella Esparta tan admirada por todos los filósofos griegos!- no eran felices o, más aun, que no eran libres, sus tesis son contundentes, un ejemplo claro de la *ética de la felicidad* iluminada. En las siguientes páginas se dilata en explicar los diversos tipos de libertad, la civil, la personal, la política, la civil, la individual, religiosa, producto de las cuales emanaría lo que hoy conocemos como la ciudadanía moral. Ya al final del capítulo dice, a guisa de conclusión:

²⁵² *Ibid.*, pp. 98 - 99.

*“La sociedad y el gobierno fueron instituidos, y las leyes son hechas para afianzar la libertad y demás derechos individuales, y para trazar a los hombres la ruta que debe conducirlos al bienestar, sin perjuicio del de otros. Un país verdaderamente libre será aquél en que cada ciudadano, protegido por las leyes, tenga la facultad de trabajar en su propio bienestar, en su interés particular, y en donde no sea permitido a ninguno obrar contra el interés general, ni ofender el bienestar de sus ciudadanos. Una sociedad es libre cuando todos sus miembros, sin distinción, están sometidos a la ley, y no a la voluntad de un hombre...”*²⁵³

Es decir, es libre cuando no hay vasallaje, que eso es el estar sometido a otro hombre. Pero el problema no está, como en toda ética cívica, en esos *mínimos* —recordemos a Cortina— que todos compartimos, sino en los *máximos*. Una de las aporías fundamentales de todo el pensamiento ético moderno está allí, en el hecho de que la globalidad de lo que han de entenderse como buenas costumbres, trasciende la esfera de lo puramente jurídico. Los mínimos de esta ética se refieren a las relaciones del individuo con los demás, cosa fácilmente regulable, pero dicen poco en relación consigo mismo, que es en todo caso el fin real de toda ética. Por ejemplo, se da por sentado que todo individuo ha de buscar la felicidad, pero se dice poco del cómo y del qué es tal felicidad. *Vivir en la virtud* no aclara más el problema ya que, en última instancia, ¿qué son las virtudes? La omisión casi general a esta respuesta en los textos de la primera hora de la república sólo puede indicar una cosa: que los hombres que escribieron y a quienes iban dirigidos tales textos no tenían duda sobre lo que es una virtud, que *prima facie* no se plantaban tal pregunta.

El respeto al prójimo, la seguridad de la persona y de la propiedad que es la libertad civil, la religiosa que se funda en la tolerancia o la individual que Yanes asocia con el mérito —y no el abolengocomo vara de medida social, son valores que todos aceptan, son los mínimos. Pero, ¿y si una persona simplemente no desea tener méritos para nada o no quiere desarrollar ninguna empresa, ale-

²⁵³ *Ibid.*, pp. 127 - 128.

gando que esa inhibición forma parte de su libertad? ¿Quién garantiza que las personas se respeten a sí mismas y practiquen la templanza, o que sean valientes? Los textos asumen que una vez que el ciudadano practique las virtudes cívicas, por añadidura practicaría las demás. En el "Discurso en que se manifiesta el verdadero origen de las virtudes políticas y morales que caracterizan a los republicanos, pronunciado en la Sociedad Patriótica de Caracas, en honorable memoria de su consocio el ciudadano Lorenzo de Buroz", cuyo autor desconocemos, y que apareció en el N° 2 de *El Patriota de Venezuela*, órgano divulgativo de tal corporación, a principios de 1811, leemos que el "origen" de los "atributos republicanos" es el amor a la Patria: "en efecto, la Patria en estos términos concebida, es el idolo de los republicanos y su ferviente amor a esta divinidad produce en ellos un cúmulo prodigioso de virtudes, las cuales son con respecto al amor de la Patria, como las líneas que parten del centro de la circunferencia o como los rayos del sol reunidos en el foco de un espejo ustorio."²⁵⁴ De tal manera que ese amor lleva a la vida virtuosa:

"La costumbres de un pueblo libre son la probidad de la vida y no la extensión de las facultades del hombre, aquel pueblo tendrá costumbres que no ofendan jamás la honestidad pública y que oculta lo que sólo encanta porque es reservado. Tendrá costumbres el que dentro de sus recintos no tolera la vagancia ni la ociosidad y se gloria de que todos sus individuos son los más aplicados e industriosos en sus respectivas profesiones y destinos, el que cuenta el número de sus ricos propietarios por el número de los establecimientos útiles que han hecho, el que celebra y aplaude la sobriedad de sus próceres y sigue espontáneamente en esa parte de sus laudables ejemplos. El ciudadano tendrá las costumbres del comercio si es fiel en el desempeño de sus compromettimientos; las del magistrado si es siempre equitativo en sus juicios; las del sacerdote si enseña lo que cree y recomienda lo que es honesto; las del soldado si prefiere la

²⁵⁴ *Testimonios de la Época Emancipadora*. Caracas, ANH, 1961, p. 347.

*muerte a la afrenta, si somete sus inclinaciones y su voluntad a las órdenes del jefe.*²⁵⁵

Es decir, el amor a la patria de los pueblos libres es la fuente de su virtud, dándose de por contado cuáles son esas virtudes: simplemente, las que siempre se han tenido como tales. La idea de perfección moral, por lo tanto, es esencialmente la misma que desde Aristóteles venía configurándose, sólo que se alcanzan en libertad y por efecto del amor a la patria y no, cosa muy importante como veremos (o no sólo) por el amor a Dios, como se entendía antes. A tal punto llega esto que en el proyecto de Poder Moral que plantea el Libertador en Angostura, vemos que las funciones del Aerópago (tribunal al que significativamente define como santo), son en suma las de resguardar una areté que en lo esencial venía de muy atrás, y que le da a esta institución algunos toques que en no pocas cosas la hacen parecer un Santo Oficio republicano:

*“Constituyamos este Aerópago para que vele sobre la educación de los niños, sobre la instrucción racional; para que purifique lo que se haya corrompido en la república; que acuse la ingratitude, el egoísmo, la frialdad del amor a la patria, el ocio, la negligencia de los ciudadanos; que juzgue de los principios de corrupción, de los ejemplos perniciosos; debiendo corregir las costumbres con penas morales, como las leyes castigan los delitos con penas afflictivas; y no solamente lo que choca contra ellas, sino lo que las burla; no solamente lo que las ataca, sino lo que las debilita; no solamente lo que viola la constitución, sino lo que viola el respeto público. La jurisdicción de este tribunal verdaderamente santo deberá ser efectiva con respecto a la educación y a la instrucción, y de opinión solamente en las penas y castigos. Pero sus anales, o registros donde se consignen sus actas y deliberaciones; los principios morales y las acciones de los ciudadanos, serán los libros de la virtud y del vicio...”*²⁵⁶

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 351.

²⁵⁶ Simón Bolívar: *Ibid.* p. 82.

¿Y qué cosas podrían haber tenido al respecto tales libros como virtud o vicio? Dos datos nos aporta al respecto Yanes, quien si bien estuvo entre aquéllos repúblicos a los que ésta y muchas de las otras ideas de Bolívar siempre les disgustó por su talante conservador (por algo el Libertador terminaría pactando francamente con la Iglesia y dejándole finalmente esas cosas de censura al arzobispo de Bogotá), en lo esencial mantenía puntos en común; el primero:

"No es libre el licencioso, pues desde el momento en que se aparta de las reglas inmutables de la equidad y de la moral, que ninguna institución humana puede contrariar, turba el orden y viola la justicia, sin la cual no puede subsistir ninguna sociedad. De aquí es que la moral y la libertad obran recíprocamente, siendo la una de la otra, causa y efecto. La libertad por tanto puede considerarse como un ramo de la moral, y sus semillas se reproducen como plantas iguales a la principales. De esta manera ellas se mueven juntas en un círculo, sosteniéndose recíprocamente, y esparciendo luz y felicidad sobre las naciones a quienes bendicen con su presencia.

El estado de sociedad de la república del Norte de América, es una alta prueba del feliz influjo que la libertad y la moral tienen mutuamente sobre sí, y sobre la prosperidad pública y privada (...) De aquí es que las instituciones públicas, y los derechos privados, reposan sobre una misma base, la más firme y menos costosa es, a saber, el interés individual y el afecto de todos los ciudadanos; de donde proviene el orden moral, y aquel ardiente amor a la libertad con que todos procuran distinguirse; y mientras que ninguna nación es más feliz, ninguna tampoco tiene mayor número de soldados patriotas dispuestos a defenderla contra toda agresión exterior, contra todo movimiento interior que conspire contra su destrucción."²⁸⁷

²⁸⁷ Yanes: *Ibid.*, pp. 128 - 129.

Acaso esto último de la movilización contra lo que conspira a favor de la destrucción del orden iba solapadamente contra los movimientos disgregacionistas como el de la Revolución de las Reformas... Pero, más allá del sabor utilitarista -¿hará falta resaltar la admiración a Bentham y el resto del pensamiento inglés en todo lo que se ha venido glosando del *Manual*...?- de la moral, observamos dos cosas: que el valor es una expresión suprema de ella, el amor a la patria, esencia inicial de toda *areté* -¿y qué otra cosa podían ser las virtudes cívicas en los días de Bolívar, cuando amar a la república era luchar por implantarla?-; y que la moral es "inmutable": claro, es la *areté* de todos los tiempos. Pero hay más. El segundo dato ya lo habíamos citado en la definición inicial de libertad que da Yanes; entonces leíamos que esta es un derecho natural para que cada quien disponga de sí mismo "con la condición de no quebrantar en nada sus deberes, ni con respecto a Dios, ni a sí mismos, ni a los demás hombres."²⁵⁸

Pues, acá está la naturaleza de esa moral: los deberes para con Dios y para con la integridad física y psíquica de los hombres. Así la libertad y la moral ilustradas terminan finalmente volteando hacia el cielo, pero -como corresponde a toda ética laica- no lo hacen expresamente. Véase que en el discurso pronunciado en honor a Lorenzo de Buroz se dijo que los hombres libres tendrán la virtud del sacerdote si recomiendan lo que es honesto, *ergo* la honestidad en las costumbres está en la doctrina de la Iglesia o cuando menos en los evangelios. Ese fue el *quid* de toda la "teología liberal", la solución que encontraron nuestros repúblicos para ver qué hacer con Dios: es un asunto de ultimidad, de consciencia, pero no susceptible de ser metido en lo público. De hecho, ese problema de *qué* es en sí lo moral es un problema que se trasluce de sus textos pero no es su problema. Y ello se debe, entre otras menores, a una razón epistemológica propia del pensamiento moderno: las causas metafísicas de las cosas son consideradas carentes de importancia, "sutilezas" que no llevan a ningún lado; son las causas, digamos, físicas, naturales, las que interesan. Por algo Yanes llamó a su manual un tratado de ciencia social, no una reflexión metafísica o teológica: describir lo que hay (que es la función de toda ciencia) y en cuanto tal considerarlo natural es su objetivo.

El pensamiento tradicional, por el contrario, centraba el problema precisamente en lo metafísico. Salvo que se compruebe lo con-

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

trario, cuando Yanes hablaba de las reglas inmutables de la moral o de los deberes para con Dios, no podía pensar sino en lo que había aprendido, desde sus días de catecismo hasta sus estudios en la Real y Pontificia Universidad. Ese trasfondo católico, escolástico, presente en él —y en el resto de la colectividad— es fundamental para entender la dimensión real de la ruptura que representó la Independencia y de la imbricación que luego se logró en nuestra moral.

La Universidad a la que fue Yanes estaba en manos de frailes franciscanos, de manera que los estudios estaban bajo la égida del escotismo. De hecho, todas las obras filosóficas escritas en el país o por venezolanos durante la colonia fueron escotistas; y de éstas casi la totalidad estaba redactada para el uso de los estudiantes de la Universidad caraqueña. Por eso, si tal vez el libro de Quevedo y Villegas —al fin y al cabo también profesor de filosofía en la provincia— ya no era usado por los estudiantes para cuando Yanes cursó derecho, sí es seguro que la clave escótica estuvo en su formación. Un hombre temporalmente intermedio entre Quevedo y Yanes, Fray Juan Antonio Navarrete (1749-1814), e intelectualmente activo para finales del siglo XVIII, cuando se formó la generación de la Independencia, escribió: "Escotistas que se hayan apartado de su doctrina escótica, y adherido a los tomistas, jamás he visto, máxime en las cuestiones características. Pero tomistas que hayan dejado la suya y firmado la de Escoto por convincente y adaptable al entendimiento, yo he visto algunos."²⁵⁰

Algo de escotista hubo entonces en toda la base escolástica sobre la que nuestros próceres construyeron su ideario y montaron sus ideas ilustradas.²⁶⁰ Por ejemplo eso de ubicar la fuente de la

²⁵⁰ Juan A. Navarrete: *Arca de letras y teatro universal*, Tomo I, Caracas, ANH, 1993, p. 262.

²⁶⁰ Al respecto, vid: J. M. Echeverría: "Las ideas escolásticas y el inicio de la revolución hispanoamericana", Montalbán, N° 5, 1976, pp. 279 - 338; Elías Pino Iturrieta, "Nueva lectura de la Carta de Jamaica" en *Ideas y Mentalidades de la Emancipación*, Caracas, ANH, 1998, pp. 71 - 110; y nuestro trabajo, T. Straka, *Ibid.*: pp. 50 y ss.

virtud en el amor a la Patria: para el escotismo estaba en el amor a Dios y el traslado de un concepto a otro se manifiesta así evidente.

La libertad cristiana.

La idea de libertad es consustancial al cristianismo y si los ilustrados la exaltaron fue sobre la base de la alta valoración en que ya la tenía la escolástica, base real de todo el pensamiento occidental. Inclusive, la idea de que la libertad significa algo más que la condición contraria a la de esclavo, o que la capacidad de un pueblo para darse sus propias leyes, parámetros en que la tenían los clásicos, se debe en gran medida a esta religión que desde el primer momento se presentó como una oferta de liberación, de redención.

Hermanos habéis sido llamados a la libertad (Gálatas 5, 13). ¿Pero qué libertad es esta que ofrece San Pablo? Es la liberación del pecado y, por él, de la muerte. El hombre es libre en la medida en la que, participando de la libertad divina y entendiendo la bondad de la propuesta de salvación, se somete a ella:²⁶¹ sólo bajo esos términos habrá libertad plena y podrá advenir el reino del amor. Por eso la libertad —como ya lo señaló Santo Tomás de Aquino— ha de ser el presupuesto de toda acción moral: libremente el hombre puede escoger entre la libertad de Dios y la autoesclavitud del pecado; y ya que por gracia toda creatura está ordenada a lo sobrenatural, la libertad siempre tenderá hacia Dios. En consecuencia el hombre es necesariamente libre y bajo la misma necesidad —tal es la postura tomista— dirige racionalmente su libertad hacia la salvación. Por ello, en las acciones humanas, si Dios es la causa primera de la gracia, la libertad del hombre que colabora con Dios adquiere méritos de causa segunda, y cuando el hombre comprende la lógica de la bondad de la propuesta de Dios, se someta en ella, llega a la beatitud que es la *dichosa comunión con Dios, cuando Él nos comunica su conocimiento y nos recibe en su amor*, y esto es así —es bueno insistir en eso— necesariamente porque la razón siempre va hacia Dios.²⁶²

²⁶¹ "Jesús dijo entonces a esos judíos que creían en él: 'Ustedes serán mis verdaderos discípulos si guardan siempre mi palabra; entonces conocerán la Verdad, y la Verdad os hará libres. Respondieron: 'Somos hijos de Abraham y nunca hemos sido esclavos de nadie, ¿por qué dices que llegaremos a ser libres? Jesús le contestó: 'En verdad, en verdad, les digo que el que comete pecado es esclavo del pecado. Pero el esclavo no quedará siempre en la casa; el Hijo, al contrario, está siempre en ella. Si el Hijo los hace libres, ustedes serán realmente libres.'" Juan 8, 30-36.

²⁶² Al respecto, véase el clásico de teología moral de Bernard Häring: *La Ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Tomo I, Barcelona: Edt. Herder, 1968, pp. 149 y ss.

Tal es la postura general de la Iglesia, pero no en particular de lo que se enseñó en Venezuela. En el escotismo esta libertad adquiere otros matices. Para los escotistas el componente racional sostenido por el Doctor Angélico y su consecuente connotación de *necesidad*, en realidad aminora la idea de libertad; por eso "Duns Escoto rehusa sacrificar esta libertad a ninguna 'necesidad' que se impondría a la decisión, como la caída se impone a los cuerpos pesados, según la antigua física, o como el *eros* platónico determina la ascensión de las almas hacia su lugar natural. Dios ama y quiere libremente; los mismos bienaventurados gozan solamente de la gracia betaificante, porque no dejan de querer a Dios. El *agape* cristiano es el acto voluntario de una criatura capaz de rehusar el don que le es ofrecido libremente."²⁶³

Para Escoto la voluntad tiene primacía sobre la razón; ella es la verdadera dueña del alma, y es la que determina a qué percepción ha dirigirse el entendimiento, de modo que lo que la voluntad no desea, lo hace desaparecer por el desvío de la atención. Inicialmente Dios tiene libertad absoluta, de modo que no hay nada necesario en sus actos: Él hace y revela lo que le dicte su voluntad, y bajo los mismos términos revela lo que desee. Es famosa la ética escotista según la cual los diez mandamientos no se deducen del entendimiento divino, sino de su voluntad: salvo los tres mandamientos de la primera tabla, que se refieren directamente al Creador y que por tal son derecho natural; los otros siete, de la segunda tabla, que se refieren a criaturas contingentes, hubieran podido tomar cualquier otra forma que el Señor hubiese deseado. Esto tuvo una consecuencia inmensa en la relación de los escotistas con la moral y la política: las leyes tienen, por esta misma razón, un carácter más bien relativo, dependiendo de las necesidades del hombre después de la pérdida de su estado de inocencia, de allí, por ejemplo, que en la política el gobierno ideal sea el que garantice el bienestar del pueblo y descansa en el libre consenso de los ciudadanos, y no cualquier otro que no asegure esto, aunque alegue que "necesariamente" el orden de las cosas es como es.

Ya a nivel ético individual, si bien el entendimiento nos dice las cosas como son, la voluntad es la que decide con absoluta libertad. Por eso la bienaventuranza no está en conocer a Dios, sino en amarlo. Dios es amor y sólo en ese amor —y no en su conocimiento— es que el hombre obtiene la felicidad. La base de toda moral, enton-

²⁶³ E. Vilanova: *Historia de la Teología Cristiana*, Tomo I, Barcelona: Edt. Herder, 1987, p. 837.

ces, es como lo señalaban nuestros repúblicos, el amor. Y esto quedó muy prendado en la mentalidad venezolana. Es acá donde encontramos el *quid* de la cuestión. Veamos, después de leer las interpretaciones que los escotistas criollos redactaron de estas tesis, y tras cotejarlas con visor de inmigrante con la "ética vivida" del venezolano común, Juan David García Bacca llega a la conclusión de que la influencia de esta doctrina en la formación de una ética venezolana ha debido ser grande tras dos siglos de haber sido enseñada en el país como doctrina oficial, tanto en las cátedras como sobre todo en el púlpito si tomamos en cuenta que la evangelización de gran parte del país estuvo en manos de los franciscanos; lo cual no contradice la tesis de Castro Leiva, al contrario, la apunta: una idea nuestra de ética sólo es comprensible desde la idea de la libertad, por algo calzó tan fácil el pensamiento ilustrado. Pero leamos a García Bacca; después de hacer una breve explicación de la idea de Dios escótica, que define como el primer carácter del escotismo, continúa:

"El segundo carácter de toda filosofía escotista frente a otra distinta, dentro siempre de la concepción cristiana, es el predominio de la voluntad sobre el entendimiento. No es que la voluntad sea ciega; es que a su servicio, como nuestras lámparas, se encuentra el entendimiento, y la voluntad es para el escotista la potencia suprema, porque es la potencia del poder, la potencia de un poder que no tiene límite, la potencia particular por la cual puede hacer lo que quiera en cualquier momento sin estar sometida a ninguna otra especie. Y las razones propias de la voluntad se condensan en esta otra frase española, no sé si se emplea aquí, que es el 'porque sí'. 'Porque sí' es la única razón propia de la voluntad. Cuando manda sobre el entendimiento. Cuando manda el entendimiento es por tal teorema matemático, en virtud o por razón de tal teorema de la física, por razón de tal teorema matemático, en virtud o por razón de tal teorema de la física, por razón que se encuentra en astronomía, pero nunca "porque sí". Jamás un sistema de axioma comienza en física o en matemática moderna diciendo que la

suprema razón es "porque sí", que es razón de la voluntad. De nuevo pregunto: si haber sido educados largamente en aquellos tiempos, no solo por frailes, sino seglares, que iban como mucho tiempo después a educarse en conventos y universidades y colegios de religiosos, aunque no para serlo; si recibieron semejantes ideas generales de predominio de hombre de palabra del hombre voluntad, ¿no habrá influido eso posteriormente en el ambiente general humano de Venezuela? ¿Habrá influido? ¿No habrá influido? Lo dejo en forma de interrogación.²⁸⁴

Acaso quedó allí el viejo refrán –hoy ya prácticamente en desuso– de que "ni una hoja se mueve sin la voluntad de Dios", a veces empleado con un gesto de inteligencia o moviendo los dedos a imitación del acto de contar billetes, para dejar intuir que sólo por la voluntad (claro, comprable) de algún funcionario o de cualquier otra persona susceptible de ser pagada, se podía alcanzar algo que se necesitase. Pero García Bacca vio más:

"El tercer carácter de la filosofía escotista, el ambiente de estas teorías en apariencia inofensivas, es el predominio del individuo sobre la colectividad. Para la filosofía tomista, cada uno de nosotros no es quien es, precisamente por ser él, sino por estar separado por el cuerpo de los demás. De modo que así como quito las paredes de dos habitaciones se me confunde el aire en una sola realidad, si desapareciera, según, Santo Tomás, por un momento, la envoltura del cuerpo, los que somos, al aparecer, muchos y distintos nos fundiremos en un suprehombre, que no sería ninguno de nosotros (...) Pero Escoto, un poco después de Santo Tomás, y todo escotista de Venezuela y de todas partes del mundo, sea Briceño, o Guevedo Villegas, o Navarrete, o Valero, sostienen como teoría, de ellos vitalmente senti-

²⁸⁴ J.D. García Bacca: *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, Caracas, ediciones del núcleo de investigaciones filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas, N° 1, c. 1995, pp. 16 - 17

da, que cada uno tiene 'su cada cual', que no depende de la materia que nos distingamos de otro; es que por constitución cada uno tiene su propia originalidad, de modo que aunque no hubiera de quien distinguirse y contra quien distinguirse y contra quien distinguirse, seríamos cada uno lo que realmente somos. Y otra vez la pregunta: haberse educado, haber nacido aquí semejantes obras, haberlas continuamente oído los que entonces se formaban en filosofía, ¿no sería como semilla que cae en buen campo que da cien por cien, y da a nuestra mentalidad un matiz predominantemente individualista, con sus posibles exageraciones, frente a una especie de vivencia colectiva de perfecta comunidad?"²⁸⁵

Aunque no es el caso de sobrestimar el impacto de lo que los filósofos —y tras ellos, en multitud, los profesores de filosofía— dicen en la cátedra sobre el resto del colectivo, o lo que los misioneros dicen en sus charlas piadosas sobre el pueblo, sobre todo cuando dijimos al principio del ensayo que una de las dificultades de la historia de la ética en Venezuela fue la yuxtaposición de la ética oficial con lo que sentía en última instancia el pueblo; si vale la pena tomarnos la libertad de una tercera cita de García Bacca, ésta ya más asociada a lo que muchachos como Yanes, Roscio, Bello, Miranda, Sanz, Mendoza y tantos otros de nuestros Padres de la Patria estudiaron en las aulas de la Pontificia Universidad desde su mismo bachillerato:

"Cuarto. En toda filosofía escottista frente a la tomista, para poner un término de comparación próximo, el entendimiento, no digamos los sentidos, es capaz de conocer lo singular. Para Santo Tomás, el entendimiento, si en rigor de los sentidos, no es capaz de conocer lo singular. Para Santo Tomás, el entendimiento únicamente puede conocer lo universal. Perdonarme que no me meta en dibujos ni en detalles de qué es universal frente a singular; me basta la idea vaga que todos deben tener,

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 17 - 18.

*mejor que mejor si la tuvieron precisa. Cuando uno afirma que el entendimiento parte de los sentidos, puede conocer lo singular, está encaminado en dirección empírica, en dirección nominalista, de ciencia empírica y experimental, en la cual lo que cuenta y lo que domina es éste, aquí y ahora, en cada momento particular. Esa tendencia general hacia el empirismo o hacia el positivismo, largamente enseñada, escrita en este tiempo, durante dos siglos, en Venezuela, ¿no habrá influido también en su constelación interna espiritual para darle si no una caída, irremediablemente como la de la gravitación, en empirismo y singularismo, y en expertencia y en positivismo, un primer empujón, que baste uno pequeño, para que la ciencia y la mentalidad discuran en semejante dirección?*²⁶⁶

Seguramente un hombre como Yanes hubiera fruncido el ceño: ¿nosotros en el fondo escotistas? ¡Si precisamente nos alzamos contra Escoto y todos los otros escolasticismos! Pero otros, como Bello, Roscio o Sanz, tal vez no se hubieran alarmado tanto: al fin y al cabo esa pasión (digamos, *voluntad*) hacia la libertad, que luego terminaron de definir con el iluminismo, ya la habían visto en sus estudios medios y superiores. Algo de su formación, algunas de sus certidumbres previas, debieron ir allanando el camino para que las lecturas de Montesquieu y Rosseau les hayan parecido algo más que verosímiles. Además, su ética laica veía a la libertad como algo natural, pues bien, esa naturalidad era entendida así —recordemos a Yanes— porque venía de Dios; y si así, por lo tanto, lo leyeron nuestros repúblicos en los ilustrados, ya antes algún profesor se lo habría dicho en la Universidad. Si a esto sumamos la idea del amor y no de la razón como base de la ética, el panorama deja espacio a pocas dudas. Veamos, pues, en qué pudo contribuir Quevedo y Villegas en ello.

Tal vez nunca pensó Francisco Quevedo y Villegas al escribir su célebre *Historia de la vida del Buscón llamado don Pablos* en 1626, que cuando su muerte acaeciera dos décadas después (1645) y su casa solariega se vintiera abajo, una rama de su familia hiciera

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

como Don Pablos viniéndose a probar fortuna aquende la mar, concretamente en la ciudad de Coro de esta provincia de Caracas en las Indias, donde echaría raíces. Así, Don Juan Quevedo y Villegas se casó en Coro con Doña Catalina de Manzanero, unión de la que tuvo varios hijos, uno de ellos, Don Agustín de Quevedo y Villegas que a su vez en 1697 se casó en la misma ciudad con Doña Beatriz Bracho Barreda, con la que también tuvo varios hijos, uno de ellos Fray Agustín Quevedo y Villegas (1707-d. 1758).

Acaso prefigurando un espíritu de orgullo nacional que a la vuelta de unos años haría eclosión, este hecho de ser coriano representó un baldón para Fray Agustín. El volumen primero de su luenga *Opus Theologica*, por ejemplo, se lo dedica a su hermano, el Pbro. y Doctor D. Antonio de Quevedo y Villegas, al cual llama *honorificentia populi nostrorum*. Orgullo de nuestro pueblo. "Apreciaba en su hermano envidiables cualidades, y por si no se le creyera a él, a causa del parentesco (...) *créase a la verdad, a la evidencia, a las obras, a los extraños, a la fama* (...) Para dar fe de todos estos valores de su hermano apela Fr. Agustín a los 'corianos', *dicant Corenses, suae civitatis vulgo de Coro...*"²⁶⁷

Poco sabemos de la vida de Fray Agustín. En la portada de *la Opera Theologica*, leemos: "Authore/ R.P. Fr. Agustín de Quevedo et Villegas/ Ordinis Minorum Regularis Observantiae, Provinciae Sanctae Crucis, vulgo Caracas, in Indiis Occiduis, Lectore jubilato, in Sacra Theologia Doctore, Episcopatus Caracensis et Archiepiscopatus S. Dominici Indiarum Primatis Censore, et olim praefatae Provinciae S. Crucis Diffinitore." Más adelante, en el prólogo de la misma -que, con algunos extractos de la obra nos tradujo García Bacca- dice que fue por quince años profesor (no sabemos bien en dónde) de manera -alega- que si es cierto aquello de que *Docendo docemur* (enseñando aprendo) alguna utilidad habrá obtenido de aquello, y que ahora, por obediencia -y no sólo por su edad- se le retira del cargo de maestro y se dedica a escribir una Sagrada Teología, en la que acaso logró sistematizar lo que profesó por tres lustros en la cátedra, para lo cual, seguramente, pasó de Coro a Santo Domingo.²⁶⁸

Sin embargo es impresionante, sobre todo para tratarse de un hombre dieciochesco, la vastedad de su saber escotista. Es acaso la

²⁶⁷ J. D. García Bacca: *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, tomo I, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, pp. 181 - 182.

²⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 172.

expresión de un hambre por el conocimiento que cundió en la elite caraqueña desde la primera mitad de aquel siglo, que tanto impresionó a Humboldt, y que en el saber heteróclito de Navarrete, o en las inquietudes que manifestarán después algunos ilustrados como Sanz, Miranda, Bello, José Luis Ramos, Baltazar Marrero, José María Vargas y otros, tiene su manifestación. Era un *zeitgeist* propio del Siglo de las Luces, donde el saber adquirió una primordial valoración en la sociedad y que probablemente después de la hecatombe de la Guerra de Independencia y del centenar de años de guerras civiles que la siguieron (en realidad la continuaron en esa búsqueda de un orden, de una *forma de vida*) se perdió, dando paso al valor, al arrojo, a la zamarrearía, virtudes más propias para el campamento, en nuestros valores. Dice entonces Fray Agustín en el prólogo citado:

*"De todos los bienes naturales, uno solo es el que apetezco; uno solo el que de corazón amo, uno solo es la meta de mis deseos, presentes, pasados y futuros y no cesaré de desearlo hasta conseguirlo perfectamente, a saber: La Sabiduría. Para la consecución de este tan amable fin no he omitido medio alguno; pasé por el oficio de discípulo, subí después al de Maestro, durante quince años; de modo que si hemos de dar fe a la común sentencia de que "Enseñando aprendemos", gran utilidad podía esperar de tan largo magisterio. Hoy, sin embargo, no cansado todavía, encontrando mi natural e innata propensión e inclinación a tales estudios aumentada, no disminuida, he ascendido de mérito en mi obediencia, al tomar el oficio de escribir una Sagrada Teología, especulativa y práctica."*²⁶⁹

La dimensión de la obra así como su profundidad impresionó a los contemporáneos, según se ve en los textos de la censura que aparecen en el libro; y es que, "en efecto: durante el siglo XVIII no sólo había muerto Escoto, y era cosa de siglos, sino que en la misma España, la ausencia y la carencia de teólogos era tal, y tan sentida por los censores matritenses, que no pueden reprimir dar curso a la extrañeza de que, en las Indias occidentales, salgan a la

²⁶⁹ García Bacca: *Ibid.*, p. 172.

luz obras que por el tema, el lenguaje, la longitud y severidad de ideas y de estilo discrepen de lo que entonces estaba de moda en la afrancesada vida mental.⁷⁷⁰ Son aquellos los años de Fejoo.

El volumen primero -630 páginas- de la obra trata de elementos generales de teología dogmática. El segundo, de 801 páginas, habla, entre otras cosas, de la bienaventuranza, de los actos humanos y de los pecados. El tercero -870 páginas- tiene entre sus tópicos las virtudes teologales y morales. Y el cuarto -818 páginas- es un estudio sobre los sacramentos. Una selección de sus textos nos tradujo García Bacca e incorporó al tomo primero de *la Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano*, ya citada. Revisemos, entonces, lo referente al "Tratado filosófico de la moralidad de los actos humanos" que nos reproduce la *Antología...*

El método peripatético de Quevedo y los problemas teológicos que lo animan, así como su portentosa extensión -aunque la traducción con la que contamos sólo nos expone una mínima parte- nos hace compleja la obra. De tal manera que sólo nos limitaremos a exponer lo principal de la misma para la consecución de nuestros objetivos. En la "Cuestión I" del tratado, se pregunta Quevedo: "Ahora, pues, preguntamos: *¿En qué consiste la moralidad o el ser moral de los actos libres?*", y en buena disquisición escolástica se contesta:

"Acerca de esta dificultad encuentro tres sentencias:

1. La sostenida por Valencia y algunos tomistas, quienes enseñan que la moralidad significa solamente regulabilidad y dirección del acto por la reta razón.

2. La segunda sostiene lo contrario: que la moralidad consiste solamente en la libertad del acto humano. Y es sentencia de Durando, 2. dist. 28, q. 1, art. 1 y de otros.

3. Por fin, y es la sentencia más común, enseñada por Escoto, 3. dist. 33, p. 2, art. 1, defiende que la moralidad del acto humano implica formalmente dirección y dirigibilidad

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 177.

del acto libre por la razón, en acto de consultar, mandar, prohibir o permitir; Interviniendo, sin embargo, la libertad como fundamento del género entero de las costumbres, o como razón y condición de fundamento.

4. *Pudiera añadirse una cuarta opinión: la de algunos que ponen la razón formal de la moralidad por igual en la dirigibilidad por la razón y en la libertad.*

Sea, pues:

*Aserto. La moralidad de los actos humanos consiste formalmente en la dirigibilidad o dirección por la recta razón, Interviniendo, con todo, la libertad como fundamento del género íntegro de las costumbres.*²⁷¹

Aquí encontramos dos cosas que se mantendrán después y que fácilmente hubieron de mimetizarse con el pensamiento posterior: la base de los actos morales es la libertad; y que esa libertad ha de estar orientada por la razón. Pero esta razón, ¿con qué ha de guiarse? "Acerca de esta dificultad propuesta —continúa nuestro teólogo—, hallo muchas opiniones que pueden reducirse a tres":²⁷² las de los que atribuyen a la naturaleza "en cuanto que precede al dictamen de la razón y a cualquier ley" esta función de guía;²⁷³ los que aseguran que Dios es la regla de la moralidad; y la tercera opinión, obvio, que "mantiene el Doctor Sutil (...) y comúnmente los tomistas la sostienen" y que consiste en dos reglas: una, primera o distante y otra segunda o próxima; dice la primera que "es la ley eterna solamente, tal como existe en la mente divina; estotra, por el contrario, que es el dictamen de la razón, en cuanto que participa de la ley eterna y se subordina a ella." Ergo:

"Aserto: La regla primera de la moralidad es la ley eterna de Dios, en cuanto que conno-

²⁷¹ Quevedo y Villegas: "Tratado filosófico de la moralidad de los actos humanos", en García Bacca, *Ibid.*, p. 235.

²⁷² *Ibid.*, p. 242.

²⁷³ *Ibid.*, Más arriba nos define la ley natural: "la ley eterna es formalmente un acto de la voluntad divina, que presupone un juicio del entendimiento divino; así que la ley eterna suele tomarse en dos sentidos: 1. latamente, como ley de la naturaleza en orden a un acto naturalmente bueno (...) En el segundo, se llama ley obligante e imperante, y se llama ley eterna y natural; viniéndole el primer nombre de que se halla en la mente divina, que es eterna; y el segundo, porque se nos propone por la lumbre natural de la razón..." pp. 241 - 242.

*ta un juicio del entendimiento divino; la regla próxima es, con todo, el dictamen práctico de la razón.*²⁷⁴

Como señalará Yanes casi un siglo después: la libertad del hombre no puede insubordinarse a las leyes de Dios. En lo siguiente Quedo se adentrará en el problema de la voluntad. "La moralidad, casi íntegramente, depende del conocimiento de lo que es voluntario y libre, ya que ellos constituyen el fundamento del orden moral íntegro."²⁷⁵ Define como voluntario —"según los principios del Filósofo y de Escoto", rara coincidencia del Doctor Angélico con el Sutil— como "lo que procede de la voluntad con conocimiento del fin."²⁷⁶ Aristotélicamente defiende que todo lo que no tenga coacción externa es voluntario. La voluntad, en consecuencia, es una potencia esencialmente libre, "de modo que de suyo está indeterminada para la operación, esto es, para querer y no querer, o sea: es libre para lo contrario y lo contradictorio".²⁷⁷ De este modo llega, a través de bien estructurados razonamientos y al mejor estilo peripatético, a cuatro asertos, núcleo de su propuesta y expresión clara del pensamiento escotista.

El primero: "*Aserto 1. Se da la voluntad humana, en cuanto activa, libertad de contingencia*",²⁷⁸ es decir sólo es afectada en cuanto obra, no en sí misma; aunque puede modificarse lo que la voluntad impulsa, el hecho mismo de tenerla está al margen de toda discusión. "*Aserto 2. A la sola voluntad conviene la libertad, mas no al entendimiento, ni siquiera radicalmente.*"²⁷⁹ Es decir, no hay acto alguno del entendimiento que pueda imponer a la voluntad necesidad alguna, "ni siquiera radicalmente", en su raíz última; el entendimiento ayuda a dosificar, a controlar, pero no hace que de forma obligatoria cambie la voluntad. "*Aserto 3. La libertad de la voluntad es tan imperdible, que no puede sufrir violencia física, aunque sí moral.*"²⁸⁰ La voluntad no puede ser forzada al acto de querer, salvo que —y tal es la "violencia moral"— atendiendo a las circunstancias se puede juzgar lo contrario, tal como lo hace Dios al revelar su voluntad. "*Aserto 4. Aunque la libertad de contingencia se oponga a necesidad, no se opone a necesidad la libertad en cuanto tal, ya que la libertad*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 243.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 245.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 246.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 248.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 249.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 250.

esencial y de dominio se opone únicamente a coacción, mas se compagina con necesidad."²⁸¹ En efecto, para que haya voluntad se necesita como antecedente básico la libertad, es lo que Escoto llamó una "necesidad concomitante".

No obstante, esta voluntad es la raíz de la libertad humana en lo intrínseco, pero en lo extrínseco, y con esto volvemos al principio, la base de la libertad humana es la divina, de la que participa. Resumamos: Quevedo deja en claro que: a) el hombre es naturalmente libre; b) la libertad es la base de la moralidad; c) que la libertad del hombre radica en su voluntad, sobre la que en última instancia nada puede; y d) que las reglas para guiar tal libertad están en la ley divina. Si se compara como lo que diría la siguiente generación de venezolanos, los ilustrados, el *continuum* se manifiesta rápidamente. De tal manera que, en el lenguaje de Adela Cortina, los máximos se mantuvieron indemnes, fueron en los mínimos donde se dio la ruptura: a la hora de determinar en qué orden era posible desplegar tal libertad fue donde se dieron las contradicciones; porque esos mínimos implicaban la asunción de una ética cívica que no entraba en la lógica general de la ética creyente y fideísta anterior. Es decir, el problema no radicó en seguir o no las leyes de Dios, sino en la disyuntiva de si la condición de libertad y de virtud estaba en el vasallaje o en la ciudadanía moral.

Pero ya que esos máximos parecieron mantenerse desde los días de dominio escolástico hasta los del ilustrado, bien vale detenerse un poco –y con eso terminamos nuestro trabajo– en lo que Quevedo (que en buen apego a los dictados de la ética clásica sí se ocupó, y mucho, de ellos) dice sobre los mismos. Es bueno recordar que todo el tomo III de su *Opera Theologica* se dedica a las virtudes teológica y morales, pero nada más su traducción y lectura ya valdrían, por sí solas, todo un estudio aparte de teología moral. Para nuestro caso nos limitaremos al tercer tratado filosófico del tomo II, "De la bondad y malicia de los actos humanos", que sigue al de la moralidad de los actos humanos que hemos venido analizando,²⁸² y que avizora toda la plenitud de la teología moral que desarrollará después. Al respecto nos dice Juan David García Bacca en su introducción filosófica al tratado:

"De lo anteriormente dicho acerca de las relaciones entre la voluntad libre (recuérdese

²⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

²⁸² *Ibid.*, pp. 259 - 268.

*que estas dos palabras son, en el fondo, una misma) y sus actos, se sigue que ambos: la libertad y acto de libertad no se hallan en el mismo plano o nivel. La libertad ni desciende ni puede ascender al plano de la necesidad, en el que se encuentra, sin remedio, el acto de la libertad.*²⁸³

¿Qué significa esto? Pues, "que solamente los actos de la voluntad libre —continúa García Bacca— podrán ser morales, dirigibles por la recta razón, sujetos al *deber ser*, ya que caen sin remedio en el orden del *tener que ser*. Mas no entra en el orden de la moralidad la voluntad-libre, misma, que está más allá, por encima, o trasciende todo *tener que* y todo *deber de*."²⁸⁴ Es así que la voluntad libre —que, recuérdese, participa de la divina— por *gracia* adecua el acto libre a la recta razón que se somete a la verdad y la bondad de la ley de Dios. En consecuencia, nos explica Fray Agustín:

*"Aserto: La bondad moral se define corrientemente así: Formalidad relativa que consiste en el cúmulo de todas las cosas que debe cumplir el acto según la recta razón; la maldad moral, por el contrario, en la formalidad relativa consiste en la carencia de una o más cosas de las que se deben al acto según la recta razón."*²⁸⁵

Ahora bien —señala Quevedo un poco más arriba— esta bondad moral procede de una "triple raíz (...) a saber: bondad objetiva, circunstancial y gratuita."²⁸⁶ La primera depende del objeto al que va referido el acto,²⁸⁷ la segunda se toma de las condiciones o cir-

²⁸³ García Bacca: *Antología del pensamiento...*, p. 213.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 214.

²⁸⁵ Quevedo y Villegas: "III. Tratado Filosófico. De la bondad y malicia de los actos humanos.", en: García Bacca (comp.), *Ibid* p. 262.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 262.

²⁸⁷ "Así Escoto, en Quodl. 18, *De primo*, donde dice clarísimamente: *La bondad del objeto es la primaria en el género de las costumbres, y presupone solamente la bondad de naturaleza. Es sentencia común.*

Se prueba 1.- Del género de las costumbres de hablar como del género de la naturaleza, del arte...guardando las debidas proporciones; *es así* que en el género de la naturaleza la especificación primaria y esencial de los actos viene del objeto; y en el género del arte, la bondad o maldad primaria y específica se toma de conformidad o disconformidad del objeto con las reglas del arte; luego en el género de las costumbres el acto debe tomar su bondad o maldad primarias y esenciales del objeto, en cuanto sujeto a las reglas de las costumbres.", Quevedo y Villegas, *Ibid*, p. 264.

cunstancias que puedan definir al acto; y la tercera y más importante "se llama también meritoria o sobrenatural, es aquella que se funda en la gracia y caridad, y por ella hacemos méritos. Se denomina también bondad 'por aceptación de fe', y se ordena al premio."²⁸⁸ Es decir, ya que el acto de voluntad conforme a la recta razón se funda en la gracia de la voluntad libre y trascendente que genera que voluntariamente se acepte la ley de Dios, la fe:

"Aserto 1.-Para que un acto sea moralmente bueno, no basta un voluntario indirecto, virtual e interpretativo, de la honestidad; se requiere además que la honestidad sea directa y expresamente querida; mas no es necesario que se la ame como objeto formal motivo o cual razón formal del apetecer."²⁸⁹

O lo que es lo mismo,

"quien quiere dar una limosna para satisfacer por sus pecados, contrae la bondad propia de la misericordia por el objeto material, y la de la penitencia por formal; y quien ama a Dios para obtener por tal amor la castidad, contrae ambas bondades: a saber, la de la caridad y la de la castidad."²⁹⁰

Como se ha venido diciendo, Dios es amor y la gracia consiste en participar de ese amor y no (o no sólo) en comprenderlo, como aspiraban los tomistas; participación a la que se llega por la soberana voluntad, ya que sólo ella es la que nos hace amar: nadie ama realmente porque así lo haya decidido con la cabeza; porque la razón lo haya llevado a eso. Es un asunto, por lo tanto, de gracia; pero, ¿esto trasluce acaso algo de la teoría de la justificación? Pues sí y no; sí, obviamente, por el papel central de la gracia, y no, por cuanto el libre albedrío y los actos emanados de la fe juegan un papel fundamental. Por un lado es en los actos en donde está la moral, no en la voluntad que es libre y que es la que define la fe en Dios. Por ejemplo, las circunstancias de los actos, si bien pueden ser juzga-

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 262.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 265.

das de acuerdo a su bondad o maldad, definen en buena medida el alcance de las mismas. Quevedo, en un párrafo de hermosa peripatética —y que tal vez es de lo mejor escrito de nuestra filosofía— nos resume magistralmente esto, además que nos ilustra muy bien el método de Fray Agustín y del resto de nuestros escolásticos de entonces:

“Puesto que los accidentes suponen el sujeto constituido ya en su ser esencial, y puesto que las circunstancias son los accidentes del acto humano, síguese que las circunstancias suponen al acto humano constituido ya en su ser moral.

Así que lo son del mismo sujeto.

Y para retener en la memoria cuáles sean las circunstancias morales, se comprende en el siguiente verso:

*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur
quomodo, quando.*

Y significan por su orden:

Quis (quién) determina la persona operante;

Quid (qué) significa la materia o el objeto de la operación;

Ubi (dónde) indica el lugar de la operación;

Quibus auxiliis (con qué ayuda), los medios o instrumentos de los que se sirve el acto;

Cur (porqué) indica el fin extrínseco del operante;

Quomodo (de qué modo), el modo del acto;

Quando (cuándo), el tiempo de la obra moral y su duración.

Estas circunstancias pueden considerarse bajo dos aspectos distintos: algunas de ellas

*aumentan la bondad o la malicia del acto, mientras que otras las disminuyen; ejemplo de lo primero lo hallamos en quien roba la cantidad de 100 denarios, cuando basta menor cantidad para pecado mortal; ejemplo de lo segundo lo hallamos en quien pecó por fragilidad, porque suponiendo todo igual, el pecado tiene en tal caso menor gravedad que si se hubiera cometido por malicia.*²⁹¹

Con esto ya están abiertas las puertas del examen de conciencia, objetivo central de casi todos los manuales de teología moral en la escolástica tardía, sobre todo entre los autores jesuitas post-tridentinos (de hecho, Quevedo cita a Gabriel Vásquez), que entonces dominaban la escena. Hay que recordar, al mismo tiempo, que esta obra es casi contemporánea de la *Theologia Moralis* (1748) de San Alfonso de Liguorio, líder por esos años de los estudios morales que los carmelitas llevaban en la Universidad de Salamanca. En todo caso, el tomo III de la obra de Quevedo se dedica, como ya se dijo, a la teoría de las virtudes. Pero de momento, a nosotros nos basta con lo que hemos venido citando.

Quevedo demuestra el eje de la ética creyente: se basa en la fe, tiene a la Ley de Dios como baremo, de modo que hunde sus raíces en la especulación metafísica y se propone como principal objetivo los máximos de felicidad. Comparado con Yanes, se percibe al otro extremo, habida cuenta de que éste no se preocupa por lo metafísico y da de por descontado los máximos de virtud y el sometimiento al Creador, sin entrar en meditaciones de carácter metafísico: lo suyo es físico, dilucidar ciencias naturales, hacer una ciencia social. ¿Qué nos queda de todo esto? Por un lado los elementos de ruptura necesarios para la adquisición de la ciudadanía moral, que percibimos al compararlos; pero por el otra el refundimiento de las nuevas ideas con las viejas para la configuración de una idea ética venezolana: en los mínimos de la nueva forma de vida republicana, el venezolano aspirará a alcanzar los máximos impuestos por el plan salvífico del Señor, en donde se hallan las virtudes cardinales de todo buen vivir.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 267.

A modo de conclusión.

Nos es cuestión de forzar las cosas y señalar que esa idea de ética venezolana que hemos tratado de delimitar, tiene una originalidad suficiente como para convertirse en un hito de la historia de las ideas. Al fondo, los problemas presentes entre los ilustrados y los escotistas criollos, fueron los que subyacieron a la totalidad del debate entre el pensamiento ilustrado y el premoderno. Además, los dos autores emblemáticos que estudiamos reconocieron (y a confesión de parte, relevo de pruebas) que no querían ser originales, y en efecto, mientras el uno lo que hace es comentar a Escoto, el otro resume y concorda a los ilustrados.

Sólo se trata de señalar que hubo una forma más o menos venezolana de resolver este problema, sobre todo cuando el paso de la ética creyente —cuyos elementos básicos se mantuvieron— a una cívica, y que esta forma representó el nacimiento de toda una nueva manera de vida asociada a la república y a la creación de nuestra nacionalidad. Es decir, el hecho fundamental de nuestra constitución como pueblo.

Es en esta dimensión en donde hay que estudiar el problema y en donde buscar lo fundamental del proceso de emancipación. En la de la posibilidad de adquisición de una ciudadanía moral, negada a gran parte del colectivo y obtenida en buena medida una vez terminada la guerra. Es en función de lo cual se plantea la secesión de España. Si bien la idea inicial de quienes echaron adelante el proceso no contempló esta connotación social, o por lo menos no en la dimensión que adquirió desde 1812, sus ideas, inicialmente vagas, sobre la creación de un nuevo pacto social (digamos, de un nuevo ethos) definido por la libertad, poco a poco encontró eco entre aquellos —los pardos, los indios, los negros— para quienes la palabra libertad tenía implicaciones más concretas y contundentes que la aspiración a la "libertad de discurrir" de los primeros repúblicos.

Y esta idea de libertad —no podía ser de otra forma si de crear un nuevo tipo de vida se trataba— fue rápidamente llevada a un terreno moral: entre otras virtudes, en el discurso republicano la libertad garantiza la felicidad, término algo etéreo, multívoco según quién lo oiga, pero que puede asociarse a la noción de la vida buena. Ya que sólo en libertad se obtiene ésta, y ya que sólo la república garantiza la libertad plena, *luego* la mayor virtud es la defensa de la

república. En esto —y en la identificación del proyecto de República con Simón Bolívar— es que Castro Leiva ve uno de los puntos cardinales de la eticidad criolla, el patriotismo asimilado como "bolivarianismo". El otro punto cardinal está en el contenido de esa moralidad que en la libertad republicana hallaría su mejor despliegue: el "catolicismo".

El hombre republicano y libre ha de ser virtuoso, pero la naturaleza de esa virtud estará en las viejas virtudes cardinales y teologales heredadas de los filósofos griegos y del magisterio de la Iglesia. Como vemos —y siguiendo el lenguaje de Cortina— los *máximos* se mantuvieron indemnes; fueron los *mínimos* del cómo garantizar el despliegue de esa moral (si en el vasallaje o en la ciudadanía) los que generaron la ruptura. Además, los ilustrados se paran en este borde: dan por hecho el conocimiento de la virtud y sólo anuncian que en libertad ésta será más fácilmente alcanzable, y el hombre, por consiguiente, más feliz. Claro, el pensamiento moderno no funda las éticas en la metafísica, y antes por el contrario tendieron a desprenderla. Es más que significativo el hecho de que quienes se dediquen a reflexionar sobre la ética sean, en la colonia, los teólogos; y en la república los pensadores que se ufanan de hacer ciencia social. Es decir, que mientras para los primeros la ética tenía sus claves en la naturaleza dirigida directamente por Dios, para los segundos la tenía en una leyes naturales muy en última instancia asociadas a Dios. Pero como el que calla otorga, al no decir nada sobre la naturaleza de la virtud, se infiere que en el contenido de lo que es la honestidad y las buenas costumbres, salvo que no se trate de violaciones al derecho natural o al positivo, los liberales siguen "las reglas inmutables" de la moral, "los deberes para con Dios".

Si bien el Dios ilustrado no es necesariamente el providentemente cristiano-católico, la vuelta que en una generación le darían los liberales venezolanos al problema de Dios, terminó por crear una "teología liberal", en función de la cual los venezolanos hemos dirigido nuestras vidas. Al mismo tiempo, el influjo escotista era tal, que adentro de cada idea moderna vibró siempre un poco de Escoto. Se sustituye para la moral cívica el amor a Dios (base de la moral escotista) por el amor a la Patria; y se mantienen, casi con las mismas palabras, todo lo que no resultara contradictorio con nuevo corolario impuesto.

Por todo esto, sí podemos afirmar que se esbozó una idea venezolana de ética, y que ha sido consecuente en nuestro devenir. Una idea asociada a la libertad y empalmada con la creación de nuestro propio ser nacional.

Fuentes

a. Testimonios.

BOLÍVAR, Simón: *Escritos fundamentales*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1988, p. 213.

GARCÍA BACCA, J.D. (Comp.): *Antología del Pensamiento filosófico venezolano*. Tomo I. Caracas: Ministerio de Educación. 1954, p. 495.

NAVARRETE, Juan Antonio: *Arca de letras y teatro universal*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1993. Dos tomos.

RODRÍGUEZ, Simón: *Inventamos o Erramos*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1992, p. 225.

ROSCIO, Juan Germán: *Obras*. Caracas: Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana. 1953. Tres volúmenes.

Testimonios de la Época Emancipadora. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1961, p. 529.

YANES, Francisco Javier: *Manual Político del Venezolano*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1959, p. 246.

b. Estudios.

CASTRO LEIVA, Luis: *Instrucciones deshonestas. Ensayos de historia intelectual*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1996, p. 269.

—————: *Sed buenos ciudadanos*. Caracas: Alfadil Editores/IUSI. 1999, p. 244.

CORTINA, Adela: *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya. 2000. pp. 150.

DOMENECH, Antoni: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Editorial Crítica. 1989, p. 407.

ECHEVERRÍA, José María: "Las ideas escolásticas y el inicio de la revolución hispanoamericana". *Montalbán*. N° 5. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1976, pp. 279-338.

EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA: *Pensamiento Teológico en Venezuela III: F. Toro y Los Liberales*. Curso de Cristianismo Hoy 13. Caracas: Centro Gumilla. 1981, p. 31.

HÄRING, Bernard: *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*. Barcelona: Editorial Herder. 1968. Dos tomos.

GARCÍA BACCA, J.D.: *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*. Caracas: Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas. N° 1. c.1995, p. 25.

—————: *Simón Rodríguez. Pensador para América*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1981, p. 101.

GARCÍA-PELAYO, Manuel: *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid: Revista de Occidente. 1959, p. 228.

MIJARES, Augusto: *La Ideología de la Emancipación*. Caracas: UCV. s/f., p.15.

—————: *Obras Completas*. Tomo VI. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana/Comisión Centenario Augusto Mijares. 2000, p. 700.

MORENO, Agustín: "Delitos contra la moral y las buenas costumbres en la sociedad colonial". *Boletín CIHEV*. N° 8. Enero-junio 1993, pp. 87-103.

PELLICER, Luis Felipe: *La vivencia del honor en la provincia de Venezuela, 1774-1809*. Caracas: Fundación Polar. 1996, p. 146.

PÉREZ ESCLARÍN, Antonio: "Educación y valores. La formación del venezolano en los inicios de la nacionalidad." En: AAVV, *Ética e Historia. El venezolano posible*. Caracas: Cátedra Fundación Stevens. 1994, pp 7-19.

PINO ITURRIETA, Elías: *Contra lujuria, castidad. Historias de pecado en el siglo XVIII venezolano*. Caracas: Alfadil editores. 1992, p. 141.

—————: *Ideas y Mentalidades de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1998, p. 276.

—————: "La Guerra que no tuvo lugar. Aproximación al Conflicto entre el guzmancismo y la Iglesia venezolana". *Boletín CIHEV*. N° 16/Año 8. Caracas: Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela. 1996, pp. 111-131.

—————: "Sentido y fundamento de la mentalidad tradicional". Estudio preliminar al tomo IV de la *Gaceta de Caracas*, edición facsimilar. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 1984, pp. XI-XXXII.

PRIETO FIGUEROA, Luis Beltrán: *El magisterio americano de Bolívar*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1981, p. 238.

RODRÍGUEZ, José Ángel: *Babilonia de pecados...Norma y transgresión en Venezuela, siglo XVIII*. Caracas: Alfadil editores. 1998, p. 219.

ROJAS, Armando: *Ideas educativas de Simón Bolívar*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1996, p. 242.

SOSA LLANOS, Pedro: "La policía en Venezuela colonial (siglo XVIII)". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Tomo LXXVII-N° 312, pp. 119-144.

STRAKA, Tomás: *La voz de los vencidos. Ideas del Partido Realista de Caracas, 1810-1821*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. 2000. 262 pp.

Tierra Firme. Revista de Historia y ciencias sociales. N° 62. Caracas, abril-junio, 1998.

VILANOVA, Evangelista: *Historia de la Teología Cristiana.* Barcelona: Editorial Herder, 1987. Tres tomos.

YEGRES MAGO, Alberto: *La ética en el proceso histórico venezolano: 1500-1810.* Caracas: Ediciones del Núcleo de Investigaciones Filosóficas del Instituto Pedagógico de Caracas. N° 2. 1995, p. 33.