

# Notas sobre una modernidad contrita: Venezuela, su fe y su razón, 1830-1876

Tomás Straka

Universidad Católica Andrés Bello, Caracas

---

## RESUMEN

El autor analiza uno de los aspectos menos estudiados de nuestra historia de las ideas: la forma en la que la configuración de un ideario republicano en Venezuela durante el siglo XIX conllevó un conjunto de problemas de conciencia. La doble fidelidad de aquellos repúblicos que profesaban a la vez ideas liberales, junto a la religión heredada de sus padres, en momentos en que el catolicismo y el liberalismo representaban posturas antitéticas, implicó no pocas dificultades de carácter doctrinal. Los mecanismos que encontraron para allanar una solución intermedia son el tema del presente texto, que revela la dimensión real de lo que significó el ensayo de enraizar el corolario moderno en Venezuela, sus alcances y sus posibilidades reales de realización.

## PALABRAS CLAVE

Historia de las ideas, liberalismo, catolicismo, teología, modernidad.

"Y finalmente, en materia de religión piden el desarrollo científico del cristianismo, y establecen la perfecta identidad de la religión con la ciencia, de la conciencia con la razón, y de la autoridad con la libertad."  
*Rafael María Baralt, 1849.*

"Las autoridades en que dejo bien fundadas mis convicciones, no pueden ser recusadas por ningún cristiano."  
*Antonio Leocadio Guzmán, 1876.*

## INTRODUCCIÓN A UN PROBLEMA DE CONSCIENCIA

Todavía para 1924 se mantenían en algunos pueblos e instituciones de Venezuela la tradición de guardar el día de San Simón, 28 de octubre, como fecha patria. Si bien es cierto que ya entonces la costumbre estaba en franco declinar, y que al Libertador, como al resto de los venezolanos, empezaba conmemorarse más en su cumpleaños -24 de julio- que en el día de su santo, algunas solemnidades seguían celebrándose en su onomástico. Por ejemplo el 28 de octubre de aquél año se recibió como Individuo de Número de la Academia Nacional de la Historia uno de nuestros más importantes historiadores bolivarianos, Monseñor Nicolás Eugenio Navarro, con un discurso que después gozaría de cierta celebridad: "El clero, factor de patria en Venezuela".

Este discurso, así como su contestación, tienen un valor inmenso para la historia de las ideas venezolanas, no tanto por lo que dicen -que, de paso, también es muy valioso- como por lo que quieren decir. Que en aquél momento una corporación como la Academia, integrada por lo más selecto de la *intelligentsia* liberal y positivista, aceptara en su seno a un sacerdote, ya era una cosa, por lo menos, singular; pero que además lo aceptara oyendo un discurso en el que se ponía de relieve la importancia de la Iglesia para la conformación de la nacionalidad y cultura venezolanas, ya era otra, mucho mayor, que encerraba suficientes elementos como para zaherir más de una susceptibilidad y revivir mucho de lo más encendido de las polémicas anticlericales que a lo largo del último siglo venían suscitándose periódicamente en el país, y de las cuales tanto el recién nombrado académico como los que lo estaban oyendo habían sido protagonistas, incluso de primera línea.

Por eso, si tomamos en cuenta que ni Navarro, ni los académicos que lo recibían -por ejemplo Lisandro Alvarado, Pedro Manuel Arcaya y Laureano Vallenilla Lanz, por sólo nombrar los tres más famosos- eran hombres que precisamente andaban escabullendo diatribas y le ponían demasiados frenos a sus lenguas, todo parecía dispuesto para una buena confrontación. Sin embargo aquel día de San Simón no llegaron a mayores, lo que tampoco significa, obviamente, que lo desaprovecharon para decirse elegantemente algunas cosas en cara; de hecho, el mismo tema del discurso era una toma de postura -que la Iglesia, tan denostada como retrógrada y supersticiosa por aquella intelectualidad, había sido un elemento positivo de avance- lo suficientemente retadora como para que aquellos viejos liberales y no tan viejos positivistas se sintieran en la obligación de dar una respuesta, amable, pero contundente.

Y así lo hicieron. La contestación al discurso fue dejada a cargo del más comprobadamente liberal de todos ellos, el que había escrito su obra

historiográfica para defender al liberalismo y, dentro de él, en particular al gran contrincante de la Iglesia, Antonio Guzmán Blanco, de quien fue ministro y al cual se sentía vinculado en casi todos los aspectos: Francisco González Guinán. Ya muy anciano entonces —recién había cumplido 83 años— sus palabras son un claro ejemplo de lo que los hombres que con él habían implementado las políticas anticlericales y secularizadoras medio siglo atrás, pensaban y sentían en torno al hecho religioso y a la institución eclesiástica.

Releyéndolas con ahora calma, se percata que aquello no se trató de algo superficial y carente de verdaderas tribulaciones de consciencia; ellas resumen la esencia de lo que fue el gran problema doctrinal del siglo XIX venezolano, del gran dilema que sintieron unos hombres entre lo que entendían como correcto desde lo filosófico y lo político, y lo que creían, incluso sinceramente, como verdadero desde su fe: la doble condición, entonces, como se verá, esencialmente contradictoria, de ser manifiestamente liberales y confesamente católicos.

Darle sentido y congruencia a aquello, por lo tanto, fue un verdadero reto intelectual cuya solución representa uno de los ejercicios de pensamiento más habilidosos de cuantos tengamos noticia, por lo menos en Venezuela, para conjurar la fe y la razón en la modernidad. Dijo González Guinán:

Como lo habéis visto, nos congrega en este recinto la recepción de un nuevo académico; y debo a mis compañeros de Instituto la alta honra de contestar el discurso que acabáis de oír y de aplaudir.

El recipientario es un sacerdote de la religión cristiana, apostólica y romana. Tienemerecida fama en el púlpito sagrado, y es siempre oído con delectación por los creyentes. Se ha ocupado en la prensa de la historia eclesiástica de Venezuela, y emitido sus juicios, según su leal saber y entender. Es una lumbrera del clero católico, y como miembro de ese clero ha desarrollado su discurso sobre el tema: *El clero factor de Patria en Venezuela*. (González, 1966: 171).

A estas palabras de halago más bien tibio —o sea, da a entender, las cosas que dice, las dice porque al fin y al cabo es un cura— sigue el contraataque liberal, como para evitar confusiones: “La Academia Nacional de la Historia —agrega González— marcha a la cabeza de la civilización, rinde culto a la libertad de pensamiento, respeta todas las creencias, sin hacerse cargo de opiniones individuales” (González, 1966: 171). Y aunque “Conoce la Academia Nacional el papel muy interesante, por su abnegación y probidad...” que desempeñó el clero en la conquista, y conoce también que “Desde el Padre Madariaga hasta el Padre Blanco, los servicios de algunos sacerdotes vinieron a ser muy útiles a la fundación de la Independencia de Venezuela”, la verdad es que:

El clero católico, en su gran mayoría, procedió de diferente modo, porque la Iglesia romana es conservadora y ha declarado que el liberalismo es pecado. Por excepción, se ven ocupando la cátedra de San Pedro, prelados como León XIII y Pío IX, que buscan la armonía entre la libertad y el orden, que procuran unir las sectas cristianas, por más que los sectarios de Lutero tengan su origen en un delito y sean también originarios de otros crímenes los anglicanos. Quizá dentro de poco se verá el prodigioso espectáculo de la traslación de los restos de León XIII a San Juan de Letrán, con lo cual Pío IX atravesará las calles de Roma, y aparecerán unidos el Quirinal y el Vaticano, y tendrá efecto lo que dijo Jesucristo: 'mi reino no es de este mundo', y el Papa quedará convertido en Apóstol de la cristiandad. (González, 1966: 172 ).

Este discurso, si se le lee con cuidado, puede parecer poco menos que insólito y en su momento, para un hombre como Navarro, debió serlo francamente: por un lado increpa al papado por considerar al liberalismo pecado, como lo estaba establecido desde el Concilio Vaticano I; pero por el otro reconoce su autoridad y beatitud frente a los "sectarios" de Lutero. En última instancia, ¿por qué unas cosas son verdades de fe, como por ejemplo el carácter criminal la secesión luterana, y otras no, como el carácter pécoro del Liberalismo, si en ambos casos es la misma autoridad y los mismos principios los que los condenan? Pues bien, "Yo les hablo a ustedes, señores, con ingenuidad. Pertenezco a la religión católica, apostólica y romana, pero al mismo tiempo creo en la libertad de pensamiento y en la independencia de la razón" (González, 1966: 172). ¿Qué es eso? ¿De qué manera ser entonces liberal y católico a un mismo tiempo, cuando ambas cosas se contradecían?

Como González Guinán, una larga lista de teóricos del liberalismo —y en Venezuela lo fueron casi todos cuantos pensaron y escribieron durante el siglo XIX— se dieron a la tarea de encontrar una solución a este dilema. Algunos acaso por sola política, pero muchos, sobre todo cuando se trató de sacerdotes (que los hubo, y no pocos) dentro de verdaderos problemas de consciencia. Contritos en su liberalismo, ensayarán entonces soluciones intermedias, esbozarán una suerte de "teología" propia, tratarán de fundamentar sus ideas en los principios doctrinarios de la Iglesia; demostrarán —o creerán demostrar— que en realidad el liberalismo es esencialmente católico; que la fe católica, en suma, si bien es la verdadera debe ajustarse a los nuevos tiempos, que lo propio es llenar al liberalismo de catolicismo y al catolicismo de liberalismo.

Partiendo entonces de los primeros momentos de implementación del modelo liberal en 1830, y terminando en 1876 cuando el conflicto llegó a su paroxismo con la propuesta de una Iglesia Cismática Venezolana, en las siguientes páginas estudiaremos la forma en la que aquellos intelectuales venezolanos del siglo XIX llevaron adelante este ensayo de conciliación; la manera en que la doble necesidad de desarrollar un proyecto modernizador de estirpe liberal y de seguir siendo católicos los llevó a redimensionar su fe, en medio de verdaderos problemas de conciencia, para enfrentarse desde su

modernidad a la catolicidad imperante y sobre todo entenderse con ella. Como señaló Rafael María Baralt en 1849 para el caso español, en mucho similar al nuestro: "Y finalmente, en materia de religión piden (la escuelas políticas) el desarrollo científico del cristianismo, y establecen la perfecta identidad de la religión con la ciencia, de la conciencia con la razón, de la autoridad con la libertad." (Baralt, 1991: 166). Ese reto filosófico, teológico, moral será tratado de resolver de diversas maneras por nuestros ideólogos de entonces; veamos algunos casos.

## EL PROBLEMA: LA INCÓMODA CATOLICIDAD

Antes de adentrarnos en los argumentos y sutilezas "teológicas" de nuestros liberales, se requieren algunas precisiones de carácter teórico e historiográfico. Basta con una breve revisión historiográfica para percatarse que si bien hay pocos problemas en nuestra historia tan privilegiados por nuestros investigadores y además tan vinculados entre sí, como los son el de los inicios de nuestra modernidad y el de nuestra historia eclesiástica, éstos no han hallado -o por lo menos no plenamente- el camino del encuentro entre los numerosos trabajos que los tratan.

Aquél fenómeno y aquella institución, que tantos enfrentamientos propiciaron y escenificaron, representan mucho de lo más definitivo de nuestro sino decimonónico, caracterizado por esa doble condición de querer ser modernos, en el sentido lato de asumir las ideas y costumbres europeas, y de tener, en contraposición, toda una tradición, una realidad, que en no pocas cosas se oponía a tales innovaciones y que, sobre todo, los mismos venezolanos de entonces sintieron incómoda, como una lastra que les impedía alcanzar sus sueños. Realidad en cuyo centro pronto identificaron a la Iglesia Católica y el control social que siguió gozando aún después de establecida definitivamente la república en 1830, por lo que desde entonces se convirtió en el blanco de los ataques de quienes promovían la modernización y encontraron en ella, o así al menos lo sintieron, un obstáculo para sus fines.

Como quiera que el Estado fue el gran ente modernizador, la historiografía de nuestra Iglesia durante aquél período, escrita en general por sacerdotes o laicos muy comprometidos al calor de esa suerte "cuestión de las investiduras americanas" (Hertting, 1986: 427) vivida en todo el subcontinente como en nuestro país, se ha centrado casi de forma exclusiva en sus conflictos con él, a través de una multitud de textos que nos narran sus avatares fundamentales, nos reproducen sus principales documentos y nos dejan ver, además, las ideas básicas que se expusieron de lado y lado durante

esos ciento cincuenta y tantos años de enfrentamientos<sup>1</sup>. No obstante todo esto, sin entender lo que le subyacía, lo que realmente estaba en juego en cuanto la propuesta de un modelo societal que sentía (y solía tener de hecho) a la Iglesia como opositora, no podrá ser nunca comprendido el proceso. En consecuencia, pese a todo su valor —en modo alguno soslayable— tal historiografía es, forzosamente, parcial.

Por supuesto, no se niega la importancia, ni mucho menos, de los conflictos entre Estado e Iglesia, sino que después de revisarlos se identifica la necesidad de su contextualización dentro un problema mayor, que replanteó esa cuestión de las investiduras, venida de muy atrás, bajo términos completamente nuevos. La idea de que el poder secular está por encima del eclesiástico en los aspectos propios de su incumbencia y de que, incluso, pueda llegar a dirigir a la Iglesia misma, ya se había planteado desde la Edad Media, y en rigor, para el caso venezolano, la esencia de esto, el *patronato*, era herencia española. En ese aspecto, pues, más que una secularización *strictu sensu* como se entendió en el siglo XX, nos encontramos en los primeros momentos de la república —todo el periodo de enfrentamientos desde la declaración de la Independencia hasta la expulsión del Arzobispo Silvestre Guevara y Lira— ante una *desclericalización*<sup>2</sup>, en cuanto que

---

1 La superabundante bibliografía existente al respecto, redactada básicamente por religiosos o por laicos comprometidos, fue producida lo largo de un siglo particularmente extenso tanto para la evolución de nuestras ideas historiográficas, como para las teológicas, de modo que su calidad y enfoques son muy irregulares. Consideramos, sin embargo, como insoslayables los siguientes trabajos: Nicolás Eugenio Navarro, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*, Caracas, Tipografía Americana, 1951 (1ª Edc., 1929); Mary Watters, *A History of the Church in Venezuela 1810-1930*, The University of North Carolina Press, 1933; José Rodríguez Iturbe, *Iglesia y Estado en Venezuela*, Caracas, UCV, 1968; Gustavo Ocando Yamarte, *Historia Político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1947)*, Caracas, ANH, 1975; Hermann González Oropeza, *Iglesia y Estado en Venezuela*, Caracas, UCAB, 1997 (1ª Edc., 1977) y *La Liberación de la Iglesia Venezolana del Patronato*, Caracas, Ediciones Paulinas, 1988; AAVV, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Tomo VII (Colombia y Venezuela), Salamanca, Edc. Sígueme, 1981; Alberto Micheo, *Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana*, Caracas, Centro Gumilla, 1983; Rafael Ortega-Lima, *Visión de las Relaciones Iglesia-Estado durante la época guzmancista en Venezuela 1870-1898*, Caracas, Presidencia de la República, 1996. Además hay una gran cantidad de monografías sobre aspectos específicos y de trabajos recogidos en revistas especializadas. El *Boletín* del Centro de Investigación de Historia Eclesiástica Venezolana (CIHEV) es, al respecto, una fuente de obligatoria consulta; en particular recomendamos su Nº 16, de 1996, que es un número monográfico sobre la Iglesia durante el siglo XIX.

2 "El proceso de secularización no es unívoco, Secularización no equivale a descristianización. La afirmación paulatina de la autonomía de lo temporal puede coincidir con un proceso de *desclericalización* —proceso que purificaría las concreciones históricas de inspiración cristiana de elementos extraños a dicha inspiración— o puede desembocar en una pretendida afirmación de independencia absoluta de las realidades temporales respecto de toda instancia trascendente", más adelante dice el mismo autor que la desclericalización "consistiría en un proceso de toma de conciencia de las prerrogativas del

limitación de las funciones del clero a sus problemas propios, espirituales. De modo que el punto de estudio, la "diferencia específica" del problema, no está allí, o por lo menos no solamente allí. El punto por lo tanto está, atención, no en el hecho de que el Estado dirija a la Iglesia —aunque tanto la legitimidad en sí misma de ese Estado nacido en 1830, como la de ser heredero del patronato controvirtió al clero— sino en la idea de lo que ese Estado, cuya primacía ya era aceptada desde los días de los Austrias, debía hacer con la sociedad y, en consecuencia, con esa Iglesia.

Es pues acá en donde está el problema: a partir de 1830, cuando se culmina el ciclo independentista, al Estado se le otorga una función y unas metas nuevas, que eran las de llevar a la sociedad por los caminos de lo que entonces se entendía por progreso, idea esencialmente distinta a la que tuvo el Estado español referente a sus objetivos —limitados a la seguridad, al orden, al cumplimiento de las leyes humanas y divinas— hasta el momento de la emancipación. O sea, el Estado venezolano de 1830, a pesar de ser heredero directo del Español incluso en lo más de su legislación, se atribuyó la función de transformar la sociedad, mientras el anterior buscaba exactamente lo contrario: mantener un orden que entendía como naturalmente bueno, y divinamente inspirado.

Ante este reto, para la élite que lo dirigía fue, obvio, el de aquellos países que representaban entonces las *sanctasanctorum* del progreso: Gran Bretaña y los Estados Unidos —sobre todo el segundo que por haber sido una colonia rápidamente desarrollada se mostró particularmente inspirador. En consecuencia había que buscar forzosamente el mecanismo para llegar a ser como ellos, y a eso se dedicó casi toda la legislación promulgada en el primer lustro de la república. Pero dado que aquellos esfuerzos obtuvieron tan menguados resultados, a la hora de preguntarse la misma élite por la distancia que había que recorrerse para terminar de ser como "nuestros hermanos del norte"; de preguntarse, descorazonada, ¿por qué no son los venezolanos laboriosos y ahorrativos como los labradores de Nueva Inglaterra? ¿Por qué los entusiasma más la emoción de la montonera que la de la especulación en la bolsa? ¿Por qué ese regusto por los discursos grandilocuentes de la Revolución y no por la persistencia del trabajo continuo, de logros pequeños pero seguros, que llevaron a Gran Bretaña y a EEUU a donde están?

A la hora de preguntarse, pues, por todo ello, la culpa fue rápidamente echada al conjunto de instituciones heredadas de la España del Antiguo

---

orden natural, que evitaría atribuciones al orden sobrenatural de la gracia de elementos propios de la naturaleza humana". Mariano Fazio Fernández, *Francisco Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Buenos Aires, 1998, pp. 9-10, y 34. La desclericalización implica, por lo tanto, la limitación de las funciones del clero en la vida social a la esfera de sus atribuciones religiosas concretas, sin implicar una eliminación de lo religioso o una negación de su veracidad última.

Régimen, que aún no habían sucumbido a las reformas liberales que desde los días colombianos venían implementándose. No tanto ya por la legislación o lo más importante de la organización política, en general arrasada por el vendaval revolucionario, sino por las prácticas —lo que los sociólogos llamarían las instituciones sociales, *lato sensu*— que, obvio, no pudieron ser abolidas por un decreto y se mimetizaron en los tejidos de la nueva república. Y es acá donde entra la Iglesia a escena. Simplemente se llegó a la conclusión de que para progresar lo primero que hacían falta eran hombres progresistas. Basta leer algunas piezas clásicas de los fundadores de la república, las que hombres como José María Vargas o Domingo Briceño y Briceño, o los de la generación siguiente, la de Cecilio Acosta y Fermín Toro, dejaban oír en la Sociedad Económica de Amigos del País, en la Universidad o publicaban en la prensa, para percatarse que el poco o ningún efecto que las leyes liberalizadoras promulgadas desde el mismo momento de la secesión de Colombia, en las que tanta confianza depositaron, habían generado, era atribuido a la “herencia” y las “costumbres” de España: si con el *laissez faire*, concluían, el país no había echado a andar, era porque los venezolanos así lo habían querido, porque su falta de espíritu empresarial, típicamente español, no los empujaban a eso.

Los valores, usos y costumbres de los venezolanos estaban entonces fundamentados en un conjunto de principios que —así lo entendieron— se oponían a todo eso que hacía falta para entregarse al capitalismo. Diseñados sobre una concepción del mundo distinta, inicialmente inamovible y enemiga de las innovaciones, basados en el Derecho Divino, en el escolasticismo, en Dios y la fe, en los dogmas y normas de la Iglesia Católica como base de la verdad y principios organizadores y rectores de la vida social, es decir no era posible que con ellos se entrara a la modernidad. Todo esto, ciertamente, implicaba “una sociedad globalmente organizada en torno a una estructura corporativa jerárquica (órdenes) y compuesta en esencia por actores sociales colectivos” (Bastian, 1993: 7), en vez que individuales, lo cual, desde luego, iba en contra del “espíritu empresarial” que se debía tener lo venezolanos para alcanzar el progreso, establecer empresas, roturar bosques, abrir caminos, fundar industrias, bonificar ciénagas. A todo ese orden fundamentado en última instancia por el catolicismo como principio rector, lo podemos calificar como *catolicidad*<sup>3</sup>.

---

3 “La catolicidad es una sociedad que no solamente profesa el catolicismo sino que se organiza globalmente desde esa profesión religiosa. Una sociedad organizada como catolicidad tiende a ser una sociedad holística; es decir, una sociedad en donde prevalece la homogeneidad sobre la diversidad. Esa homogeneidad surge precisamente, del universo simbólico religioso católico que impregna toda sociedad de sus contenidos a la manera de marco institucional total”, José Virtuoso, “La Crisis de la Catolicidad en Venezuela, según Coll y Prat (1810-1813)”, *Boletín CIHEV*, Año 8, Nº 16, 1996, p. 11

Por eso, al percibir que lo que teníamos nosotros, que no tenían los "avanzados" era tal catolicidad, la elite se convenció de que sin su desmontaje simplemente no podríamos progresar, o sea, salvando las distancias, se podría decir que más o menos llegó a una conclusión parecida a la que Max Weber llegaría tiempo después: esos "hábitos de España" denostados por todos nuestros primeros legisladores y magistrados, esa ética que por oposición a la protestante podríamos llamar "católica", no favorecía la ética, los "hábitos" (no otra cosa es ética en griego) capitalista. Salvo, cuando a finales del siglo XIX se les "confirmaron" de una manera "científica" otras cosas que ya sospechaban sobre las taras genéticas de una población mayoritariamente de color, imbuida en un clima tropical, como la causa de todos nuestros atrasos y desventuras, la idea de los "hábitos de España" y de sus manifestaciones de catolicidad fue siempre vista como una de las principales causas de nuestra incapacidad para progresar.

Muy bien, pero había un problema: quienes así pensaban era y había sido por generaciones ostensible, orgullosamente católicos. No es lo mismo racionalizar contra las fiestas de santos en las que se suspendía el trabajo y en contra de los pruritos contra la usura, que sentir de corazón que todo eso era falso. ¿Implicó entonces ese desmontaje de la catolicidad en los idearios de nuestros repúblicos una descristianización, un laicismo prácticamente ateo, que considera toda forma de religión revelada como propia de edades infantiles de la humanidad? No, ni siquiera en los días del positivismo, donde lo más fiero de la irreligiosidad no pasó del núcleo de intelectuales y hombres públicos que, de todos modos, al final, terminarán apoyando una acción política más bien favorable a la Iglesia en los días del gomecismo, se pensó seriamente en descristianizar.

¿Implicó, por lo menos, un ataque al catolicismo en sí? Tampoco. En la década de 1830 cuando se criticó a la catolicidad fue, en todo caso, no la religión en sí sino la religiosidad del venezolano, ésta sí vista como torpe e ingenua, primitiva. Era un asunto contra los bailes de tambor por las fiestas de San Juan y las procesiones con sus respectivos trasnochos y cuotas de ron que impedían volver al trabajo al día siguiente, no contra San Juan o contra el Cristo del Buen Viaje.

Entonces, ¿se pretendió, por eso, volver a los venezolanos protestantes? No, otra vez, por lo menos no en forma completa. Aunque había, eso sí, una admiración por el mundo protestante<sup>4</sup>, todos los propulsores de las reformas

---

4 "El espectacular desarrollo del sistema capitalista a mediados del siglo XIX, fomentó el liberalismo como ideología entre los círculos influyentes de América Latina mirando con simpatía a los protestantes quienes desde el inicio de la Reforma fueron partidarios del nuevo orden económico. Señalaban el hecho de que precisamente los pueblos que profesaban la fe protestante como Inglaterra, Holanda, Alemania y Estados Unidos fuesen

tuvieron grandes escrúpulos en mantener su condición de católicos. Descontando que en ello pudo haber no poco de maniobra política, para no espantar a un pueblo si bien sincrético, católico y muy sensible a los anatemas del sacerdocio; la verdad es que el empeño de hombres como por ejemplo Tomás Lander—pero también Antonio Leocadio Guzmán o Felipe Larrazábal—en fundamentar sus posturas en el Evangelio o en los Padres de la Iglesia, así como el intento sostenido de conciliación entre los asertos del liberalismo y los del catolicismo en momentos en lo que ambos se anatematizaban mutuamente, nos hacen pensar en que realmente o por lo menos en gran medida pensaban así.

Reformar la iglesia y no hacer una iglesia reformada -a pesar del conato de 1876- es un punto clave para entender el dilema de aquél liberalismo; no creen en las cosas en las que andaban los papas para ese momento, pero sí creen en el Papado en cuanto institución. Les parece cuando menos incómoda la catolicidad venezolana, pero no se plantean seriamente dejar de ser católicos. Y como Francisco González Guinán declaran serlo criticando a un Papa que por dogma debe ser infalible para quienes así se conceptúan. Por ese camino, entonces, nuestros liberales intentarán lo insólito: una desclericalización de la religión; y si bien no hubo un *liberalismo católico*<sup>5</sup> en cuanto categoría, sí hubo una suerte de “teología liberal” (en rigor la categoría es “teología de los liberales” y fue propuesta por el Equipo de Reflexión Teológica, 1981a, p. 10), no poco influida por la masonería (una religión, o unas prácticas más o menos religiosas sin clero), por lo que la Iglesia conocía entonces como el “naturalismo” y, claro, por una mal disimulada admiración por los protestantes y sus prácticas, pero que no por eso renunciaba al catolicismo como base última de argumentación.

Así con la Biblia, la patrística y hasta la escolástica, tratarán nuestros liberales de demostrar que, palabras más, palabras menos, ellos eran no sólo

---

los que habían logrado un espectacular progreso a diferencia de las naciones católicas que no llegaron a transformar sus estructuras económicas arcaicas”, Se Whan Chu, “Reseña Histórica de la Evolución del Protestantismo en Venezuela desde sus Orígenes hasta el Gobierno del General Isaías Medina Angarita”, *Tierra Firme*, Nº 59, 1997, p. 487.

- 5 En efecto, no deben confundirse sus ideas con el liberalismo católico que ensayaron a mediados del siglo XIX algunos sectores del clero bajo el lema de “Dios y Libertad”, como los abates La Mennais, Gervet., Lacordarie y Montalembret en Bélgica, que fue más bien condenado por el Papa, e incluso La Mennais hubo de romper con la Iglesia, mientras otros se sometieron a la santa obediencia. Cfr. Jean-Baptiste Durosell, *Historia del Catolicismo*, México, Edt. Diana, 1965, pp. 105-107. Nada hace pensar que tuvieron alguna influencia en nuestro país. Vale la pena, al respecto, estudiar el caso del obispo uruguayo Mariano Soler, quien manejando todo lo último producido en la filosofía del momento (fines del siglo XIX), propuso un catolicismo de avanzada (*vid.* E. Dussel, “Tensiones en el Espacio Religioso: Masones, Liberales y Protestantes en la Obra de Mariano Soler (1884-1902)”, en Bastian, *Op. Cit.*, pp. 24-38). Para Venezuela, estúdiense el caso y la obra de José Gregorio Hernández, científico y pensador católico, véase *sus Obras Completas*, Caracas, UCV, 1968.

más cristianos que los señores curas ultramontanos -lo que sería un planteamiento protestante- sino católicos más auténticos, para de ese modo calmar sus conciencias y las de un pueblo que al unísono seguía a los caudillos liberales y a sus pastores eclesiales.

## LA CONSCIENCIA Y LA VERDAD

El *quid* por el cual el liberalismo católico simplemente no podía ser aceptado de buena gana por el Papa, no respondía a antojos o a intereses más o menos inconfesables de Su Santidad, sino a un problema de base, real, que dentro del universo mental del momento impedía la unión de estas dos corrientes, salvo que fuera al costo de la incongruencia palmaria y del abandono de sus creencias más caras -precisamente aquéllas sobre las que se levanta toda la Iglesia: el problema de la verdad.

El liberalismo es producto del pensamiento moderno y éste se basó en otra verdad como base organizadora, distinta a la verdad imperante en el pensamiento premoderno que, sin negar la razón, admitía la fe como su fuente última, sobre todo en materia de religión. Es decir, el liberalismo se construía sobre una epistemología y una cosmología, y hasta en una teología distintas, fundamentadas en lo que global y despectivamente la Iglesia llamó el *naturalismo*. Según este criterio, el mundo en vez de estar regido por un Dios providente y personal, lo está por uno Organizador que lo hace a través de un conjunto de leyes naturales, cuyo conocimiento sólo se obtiene por la razón y no por la fe, y a las que han de amoldarse economía (leyes del mercado), política (derechos naturales) y moral (moral laica y libertad de conciencia, el llamado *indiferentismo* por la Iglesia). De tal manera que:

El liberalismo, hijo obligado de la Ilustración, convirtió a la razón humana en el único criterio de verdad; proclamó un indiferentismo, que ponía al mismo nivel al ateísmo y a todas las religiones; separó la economía de la moral, hizo un Estado absoluto, fuente de todos los derechos de la persona humana, arrinconó la religión a lo íntimo de la conciencia individual; negó a la Iglesia el derecho de intervenir en la problemática social, limitando su participación en las cuestiones estrictamente dogmáticas. (Salas, 1996: 135-136).

Como dijo el Papa León XIII en la encíclica *Libertas* (1888), "en realidad, lo que en filosofía pretenden los *naturalistas* o *racionalistas*, eso mismo pretenden en la moral y en la política los fautores del *Liberalismo*, los cuales no hacen sino aplicar a las costumbres y a las acciones de la vida los principios sentados por los partidarios del *naturalismo*", o sea el buscar las verdades de la naturaleza por sólo la razón no era en sí un pecado, pero ya llevarlas al espectro de lo humano (y de lo divino) es otra cosa. "Ahora bien, lo principal del *naturalismo* es la soberanía de la razón humana, que

negando a la divina y eterna la obediencia debida y declarándose a sí misma *sui juris*, se hace a sí propia sumo principio, y fuente, y juez de la verdad”(Salas, 1996: 138). Todo lo cual, obviamente, era condenado por la Iglesia.

Por eso, cuando hoy leemos a un Lander o hasta a un Fermín Toro tratando de conciliar las cosas de la ciencia del momento, los principios universalmente aceptados, con su fe, no podemos sino pensar en el dilema que les causó, bien sea en su consciencia, o bien en el escándalo de las consciencias de los demás. ¿Cómo, entonces, resolver eso en aquellos tiempos, en los cuales los protestantes eran tan intolerantes con los “cesareopapistas”, obnubilados, según ellos, por el “Anticristo de Roma”, como la Iglesia de los *syllabus* lo era con la modernidad toda, y así declararse a la vez católico, liberal y amigo de la Libertad de Cultos? Tal cosa era entonces, dentro de las distintas esferas de pensamiento en disputa, un eclecticismo antifilosófico, una suerte de sofisma mal visto por todos -Iglesia, protestantes, liberales, masones, etc.- menos, al parecer, por nuestros pensadores.

Al respecto, es muy ilustrativo el debate que sobre la ratificación o no de la Libertad de Cultos se dio durante la Convención de Valencia: ya que ninguno de los que la defendían se declaró no católico, se creó una salida que naturalmente fue considerada “herética, he dicho poco, esta frase es atea” según el diputado José María Raldiris en su intervención del 20 de octubre de 1858 (*Conservadores y Liberales*, 1961: 289): la consciencia es independiente de Dios. En momentos en los cuales todas las propuestas de la psicología -entonces rama de la filosofía- partían del estudio del alma, tal cosa era poco más que un insulto a la razón pues, ¿de Quién otro puede venir el alma sino de Dios? Decir eso, pues, anticipaba a Marx y su planteamiento de que el ser social es antecesor de la consciencia. Y la verdad que quien defendió esto, el diputado Carlos P. Calvo, aportaba razones suficientes para ponerle los pelos de punta a más de uno:

...Dije que la consciencia es independiente hasta de Dios mismo, y esta aserciónse funda en otra que temo parezca más atrevida. Es que no creo en la *Omnipotencia de Dios*. Si Dios al crear al hombre le ha dado libre albedrío, ¿podrá tenerlo y no tenerlo a un mismo tiempo? ¿Podrá Dios dominar la consciencia del hombre y hacer que éste goce al mismo tiempo el libre albedrío? (*Conservadores y Liberales*, 1961: 293).

Al final se mantuvo la Libertad de Cultos como estaba, aunque muy pocos pondrían en duda la omnipotencia de Dios y, para evitar llegar a mayores, dejaron las cosas así. Lo que sí siguieron practicando fue esa suerte de independencia de la consciencia, ya que mientras para el liberalismo “todo lo católico era sinónimo de oscurantista, anticientífico, retrógado y digno hasta de lástima y escarnio”(Equipo de Reflexión Teológica, 1981b: 14); para

la Iglesia de los *Syllabus* (1864 y 1907), todo era pecado en el liberalismo, el panteísmo, el naturalismo, el socialismo, comunismo, masonería y el resto de las sociedades secretas. Pues bien, en esa línea de fuego fue que se ubicaron nuestros reformadores liberales.

Al respecto, y aunque sale un poco de nuestros parámetros temporales, es bueno echar un pequeño vistazo, a lo que la "teología apologética conservadora" (Equipo de Reflexión Teológica, 1981b: 14) salida de los *syllabus*, con la que la Iglesia venezolana contraataca, con relativo éxito, al laicismo desde las últimas décadas del siglo XIX, dijo al respecto. En la *Instrucción Pastoral del Episcopado Venezolano* (1904), logra recoger la esencia del pensamiento del momento: "merecen toda nuestra reprobación aquéllos que, imbuidos en ciertos principios falsos que corren por el mundo, de progreso y libertad de ideas, pretenden eludir la rigidez doctrinal de la Iglesia" (Equipo de Reflexión Teológica, 1981b: 15); ya dos décadas atrás, en *La Ciencia y la Fe* (1888), Juan Bautista Castro había dicho que "la filosofía racionalista, la filosofía positivista, la filosofía panteísta, la filosofía materialista, son una apostasía de la religión de Jesucristo y una rebelión satánica contra Dios"; que, en consecuencia, "¿creará alguien que puede ser a un tiempo católico y darwinista, por ejemplo?(...) No: el darwinista no podrá ser en ningún caso católico mientras no renuncie a su error materialista y acepte la verdad de la revelación" (Equipo de Reflexión Teológica, 1981b: 11 y 12).

Pero la sola advertencia de Monseñor Castro nos anuncia una realidad: el hecho de que muchos fueran darwinistas y católicos, o liberales y papistas a la vez; ¡si hasta hombres catalogados como conservadores y militantemente católicos, como Fermín Toro o Cecilio Acosta, tendrán este problema, qué decir de los liberales! Pero es que el asunto llegó hasta más allá: hasta las mismísimas entrañas de la Santa Madre Iglesia y eso sí, verdaderamente, que fue considerado escandaloso por la curia. Hay en esto de los conflictos de consciencia un caso patético que demuestra hasta donde pudo llegar esa dualidad entre lo que se pensaba con la razón y lo que se sentía con la fe, al no tratarse de cualquier bautizado yendo a misa y leyendo a Stuart Mill, sino, nada más y nada menos que de un sacerdote arrastrado por el vendaval de la Revolución de 1810 y por la construcción de la República: José Félix Blanco.

Incorporado al Ejército Libertador, cambia la sotana por la guerrera y llega a general. Ocupa diversos cargos, participa en numerosos combates y como tantos de sus compañeros entra a la masonería; según todo hace indicarlo llega a tener mujer e hijos, pide secularizarse y una vez disuelta Colombia se mete de lleno a la política hasta ser incluso postulado a la presidencia. Pero ya de viejo, dedicado a la recolección de los documentos de la historia del país, se arrepiente de todo y pide ser reinsertado a las filas del clero.

Obviamente, el papado no lo acepta de buen grado, pero los buenos oficios del Arzobispo Guevara y Lira y otros preladados, amen de la abjuración pública de sus errores, le permiten morir en el sacerdocio. Pocas vidas, por lo tanto, muestran de forma más cruda esa situación de ser católico y moderno (revolucionario, masón, etc.) propia de nuestros hombres del siglo XIX, como la de él. En este sentido su carta al Papa Pío IX es un documento conmovedor e insustituible:

**Beatísimo Padre:**

José Félix Blanco, sacerdote de la Diócesis de Caracas en la República de Venezuela, casi octogenario, humildemente postrado a los pies de Vuestra Santidad expone que en el año de 1809 recibió el sagrado orden del presbiterado, el año siguiente de 1810 fue al campamento y combates, alcanzando el grado de General, en el año de 1833 pidió y obtuvo de la Sede Apostólica facultad para pasar al estado secular, salvo la ley de castidad, cuya dispensa jamás pude alcanzar. Ahora, empero, arrepentido de su vida pasada y penetrado del más acerbo dolor por los engaños de que se valió para obtener secularización, renueva las preces, que muy recomendadas por muchos de la América Meridional, desde 1849, varias veces ha reiterado, y devotamente pide a Vuestra Santidad sea rehabilitado para poder celebrar el santo sacrificio de la misa y para alcanzar esta gracia exponen igualmente que dio su nombre a la secta masónica de la que privadamente abjuró ha ya muchos años, y está pronto para detestarla públicamente.

Feria IV, día 16 de Diciembre de 1862. (Leal Curiel, 1985: 166).

Demasiado dice esta carta y seguramente merecería todo un trabajo de análisis mayor. Trátese de observar por momentos el corazón contrito de Blanco, viviendo en dos aguas, entre la secularización y la santa obediencia al Papa, convencido de las bondades de la modernidad y, al mismo tiempo, de la santidad de la Iglesia Católica; de las bondades de los exitosos protestantes, pero en el fondo de lo herético de sus doctrinas; de Rousseau, Comte y los Padres de la Iglesia. Por eso, viendo el caso de otro venezolano de la época, encontramos que

...su problema (el de Toro) es aún más profundo. En su interior se debaten dos tendencias distintas; su afán de modernidad y su conciencia cristiana. En sus recuerdos autobiográficos deja alguna vez asomar sus dificultades internas para asimilar en una coherente unidad su cristianismo y su concepción moderna de la vida (...) Percibimos aquí el problema íntimo de una conciencia y una época. Las ideas más evolucionadas y eruditas venían envueltas en un silencio o desprecio absoluto de la religión, cuando no en un ataque corrosivo a sus convicciones más centrales. Los representantes religiosos, por su parte, en vez de aceptar el reto y lanzarse a crear una visión del cristianismo más acorde con el evangelio y con el sentir de la época, cerraron filas en una actitud entre intolerante, temerosa y agresiva, y así perdieron la ocasión de entablar un diálogo desde posiciones de igualdad. (Equipo de Reflexión Teológica, 1981a: 7 y 8-9).

Fue esto, en gran medida, lo que llevó a los liberales a forjarse sus propias ideas teológicas y hasta a hurgar directamente en la teología y las Sagradas

Escrituras católicas los asertos para defender sus cometidos. Elías Pino Iturrieta, al estudiar buena parte de sus documentos llega a la conclusión de que en nuestros liberales no son, no parecen ser “los laicos quienes atacan a la Iglesia para conquistar un territorio que se les arrebató indebidamente, ni los pioneros de la modernidad cumpliendo con un mandato de arrasar con los cabecillas de la sociedad oligárquica, sino unos letrados que expurgan citas de monasterios cuando quieren clausurar monasterios” (Pino Iturrieta, 1996: 131). Ciertamente que Tomás Lander, Felipe Larrazábal, Antonio Leocadio Guzmán, Guillermo Iribarren y otros hablaron más como teólogos que como librepensadores al defender al Estado y, además, al basarse - aunque, insistimos pudo haber sido en algunos por simple táctica política- en el evangelio y los padres de la Iglesia del modo en que lo hicieron, estaban admitiendo el principio de verdad en la tradición cristiana que el naturalismo no aceptaba. Era, pues, la “teología liberal”, en la que su conciencia, su episteme y su fe parecieron hallar comunión.

## LA “TEOLOGÍA LIBERAL”

En 1869 José Antonio Páez, quien había promulgado tres décadas atrás la Libertad de Cultos y expulsó dos veces del país al arzobispo Ramón Ignacio Méndez sólo para dejar bien claro quién era el que mandaba, pudo darse el lujo de defender la naturaleza racional del Estado Liberal y la religiosidad de sus ciudadanos como las dos caras del bienestar:

Por lo mismo que el sentimiento religioso es medio eficacísimo para regir la moral de los pueblos, hay que dar mayor importancia á la educación, que bien dirigida dará por necesario resultado el engrandecimiento de las ideas sobre Dios y la naturaleza, y el desinteresado amor á las generaciones futuras, por cuya felicidad debemos trabajar aun á costa de la nuestra. En estos tiempos que alcanzamos de libre exámen, de excepticismo é indiferencia, de lucha que mantienen las tradiciones históricas con las revelaciones de la ciencia. ¿cómo salvar la fe religiosa de los pueblos, cualquiera que ella sea, si la educación no los arma de criterio suficiente para no ser incrédulos por ignorancia ó irreligiosos por necia presunción? (Páez, s/f: T. III, p. 183).

Pudiera alegarse que al fin y al cabo Páez era ya entonces la cabeza del Partido Conservador y que en sus últimos años tuvo tal reencuentro con la Iglesia que hasta propició un Concordato (1862), echado luego para atrás por los liberales. Pero nada de eso obsta para, en primer lugar, negar que en Venezuela liberales y conservadores no eran sino tendencias de un liberalismo generalizado en las ideas; y para que, en segundo lugar, se vea en el caso concreto del texto, que si bien Páez parece condenar el naturalismo en sus líneas, lo que quiere es conciliarlo con la fe. De seguidas, por ejemplo, Páez dice, que “el gobierno republicano está fundado en la razón y sólo

puede mantenerse por el orden” y que “la república sólo existe donde la mayoría de los ciudadanos puede instruirse”(Páez, s/f: T. III, p. 184); y ya que esa instrucción debe respetar las “tradiciones históricas”, dentro de ellas sobre todo la religión, el principio racionalista del gobierno (contrario al derecho divino) junto al celo piadoso coincidían en el buen funcionamiento de la patria. Tal cosa suena coherente y hasta sería algo conservadora a los oídos de la democracia cristiana actual, pero entonces, con un clero romanista y ultramontano que condenaba todo racionalismo y todo liberalismo, que entre la república y la monarquía optaba en todo caso por la Restauración, no lo era tanto.

Acaso por eso, por la dimensión de la ruptura, hombres de un liberalismo más insospechable que el del Centauro –p. e. los miembros del Partido Liberal– serán, en esto, más claros y enfáticos. En la exposición que dirige al Congreso Antonio Leocadio Guzmán en 1849, como Secretario de Interior y Justicia, “afirma la necesidad de legislar para armonizar los intereses de la ‘Iglesia católica de Venezuela’ con las leyes y prácticas convenientes de la familia política, ya que ‘es católica la nación casi entera’”(Equipo de Reflexión Teológica, 1981a: 20); y propone así liberar a la Iglesia del dominio estatal en algunos aspectos, para someterla más en otros.

Fijando estos principios propone Guzmán que los párrocos ya no sean nombrados por el poder ejecutivo sino por los prelados eclesiásticos, previa presentación del candidato hecha por los vecinos organizados en las Juntas Comunales.

El Ejecutivo se reservaría el derecho de suspender al párroco que en su ministerio perjudicase los altos fines de la comunidad ya que el ejecutivo es el encargado de la paz, la tranquilidad y orden de la República.(Equipo de Reflexión Teológica, 1981a: 20).

En fin, se trataba de la convicción de que la moral religiosa es “una de las columnas del bienestar y progreso de la sociedad”(Equipo, 1981a: 20). Ya dos años antes (1847) otro liberal, quien llegaría a ser nuestro primer Ministro de Fomento bajo el gobierno del Mariscal Falcón -y acaso uno de los más activos que ha tenido el país en cuanto ejecutor de obras públicas- Guillermo Iribarren, en su célebre *Pensamientos sobre Caminos*, se expresa en términos semejantes. Su texto plantea un programa para financiar los caminos que le hacían falta al país para su desarrollo, pero permanentemente advierte que el sólo progreso material y la expansión económica no bastan; por eso, como hizo Guzmán, también veía en la religión un mecanismo de progreso:

Con asombro, tristeza y alarma debe contemplarse el rápido y profundo progreso que entre nosotros han hecho el principio utilitario, y las peores máximas del peor sistema económico. No son demasiado fervor, no sin sobrados fundamentos, exclama Sewell, ése filósofo cristiano, cuyas palabras sirven de norte y apoyo a estas observaciones, mandándonos dar la señal de peligro y levantar la voz de alarma y de fervorosa protesta en la iglesia, en el senado, en las salas de educación y en nuestros escritos, contra ese

funesto principio utilitario, impío, que, aplicando a las sociedades las teorías abstractas de una ciencia, que haciendo sus primeros ensayos, trata de pervertir los santos y elevados fines de la asociación...(Iribarren, 1960: 35).

En efecto, alega después, “no creo faltar a mi propósito ni al espíritu de las observaciones con las cuales lo he enunciado, si me detengo a protestar determinadamente contra el principio que ha querido establecer nuestro compatriota (habla de un escritor de ‘El Liberal’) de que sea cierto que Venezuela ha progresado tan sólo porque la vista general de su movimiento mercantil demuestra, hasta una época dada, un aumento progresivo”; no: el progreso también implica otras cosas, y por eso no cree que “para indagar el verdadero estado moral y material de un país, y si este ha o no progresado, en el sentido que la religión, la moral y la civilización apetecen y exigen, no sea menester consultar otros datos que los que suministre la estadística de aduana”(Iribarren, 1960: 49).

Mucho recuerdan estas ideas a las de Fermín Toro, pero como éste siempre se declaró de ex profeso católico y fue considerado conservador, no son tan significativas como dichas por un liberal federalista. Pocos años después, en 1855, aparece en Caracas una de las obras cumbres del pensamiento venezolano del siglo XIX: *El Cristianismo y la Libertad* de Ramón Ramírez. No es el caso abundar en ella demasiado, ya que merecería -y de hecho ya lo ha merecido de plumas como la de Germán Carrera Damas- un estudio entero por sí solo. Además quien la escribe es profesamente un anti-liberal; un hombre que acusa del liberalismo “su impotencia para remediar los males de la sociedad”(Ramírez, 1992: 79), sobre todo a la vista de los que tenía la sociedad industrial de aquel momento y del peligro que, en consecuencia, el socialismo representaba; mientras quienes nos ocupan aquí son los teólogos liberales; pero no por eso se puede soslayar la frase con la que cierra el magnífico libro: “estudien los que aman la verdad y tienen fe en su poder, estudien EL CRISTIANISMO, y allí encontrarán el secreto que puede dar al hombre LA LIBERTAD, y á los pueblos el reposo que hoy buscan...”(Ramírez, 1992: 275).

Los destinatarios del texto parecen estar claros. ¿Quiénes podían tener más fe en el poder de la *verdad* que los signados por la lógica ilustrada? ¿Quiénes podían andar buscando más la libertad que los liberales? Seguramente casi todos ellos leerían el libro, sobre todo los que siempre se mantuvieron tan fieles al catolicismo y pensaban, en esencia, igual que Ramírez: que en los principios y dogmas católicos había suficientes ideas para garantizar un futuro mejor para las mayorías. Y así, su próxima batalla contra la Iglesia les dio la oportunidad para demostrar que efectivamente podrían defender la libertad con base en la Revelación de Jesucristo. En 1870 ocurre el primer gran choque de Antonio Guzmán Blanco con la Iglesia. Tras

su triunfo sobre el general conservador José María Hernández en el combate de Guama (21/09/1870), le pide, a través del presidente encargado José Ignacio Pulido y del ministro de Interior, Diego Bautista Urbaneja, al arzobispo Silvestre Guevara y Lira, la celebración de un tedéum. La historia es famosa: el arzobispo lo condiciona a una amnistía, por cuanto alegaba no poder dar gracias a Dios por unos venezolanos victoriosos, mientras los otros derramaban su sangre. La respuesta del gobierno fue su expulsión del país.

Tanto la dimensión de la medida, como las causas del conflicto, merecen algunas aclaraciones. Guevara y Lira tenía serias enemistades con Urbaneja, masón y a quien le había negado casarse con una hijastra, al tiempo de que no pocas simpatías –es fuerza admitirlo– debió sentir por los conservadores: bajo su gobierno logró la firma de un Concordato (26/6/1862) que los liberales, tras tomar el poder con su triunfo en la Guerra Federal no ratifican, y luego participa en el Concilio Vaticano I, precisamente el que reconoce la infalibilidad del Papa y condena al liberalismo como pecado; por eso las acusaciones del gobierno frente a su simpatía por los azules, debían tener algún fundamento.

Pero el gobierno no argumentará sus razones desdiciendo de la fe o de la Iglesia o negando los postulados de Vaticano I: todo lo contrario, de nuevo pondrá a sus ideólogos liberales a practicar la dialéctica de conciliar sus ideas con la religión. Felipe Larrazábal es, en este caso, quien produce el escrito más significativo. No podía ser de otra manera: Larrazábal gozaba de todas las cualidades necesarias para ello. Liberal de los primeros días es, además, un músico famoso –creador del célebre hasta hoy Trío Larrazábal– e historiador laureado. Su sapiencia estaba a resguardo de toda duda; su condición de liberal desde los días de 1840, también; pero además lo estaba su condición de católico, ya que de hecho fue uno de nuestros primeros historiadores eclesiásticos con su historia de los seminarios.

Consultado, pues, por el presidente encargado sobre lo legítimo de la expulsión, literalmente, como dijo Pino Iturrieta, expurga citas de monasterios cuando quiere clausurar monasterios. Escribe Larrazábal:

Aparece en los documentos que he examinado, que el gobierno ha querido rendir gracias al Omnipotente, Dispensador de todos los bienes, por su visible protección a la causa nacional; que en ese propósito, todo cristiano, excitó al Reverendísimo señor Arzobispo a entonar, y que hiciese entonar al Venerable capítulo y respetable Clero de esta ciudad, el himno consagrado por los siglos, para la alabanza del Altísimo; que fijó día y designó hora para la solemnidad; que llamó a todos los empleados nacionales a que le acompañasen en aquel momento de humilde adoración y hacimiento de gracias, y que el Prelado (quién pudiera creerlo?) contestó: que difería por algunos días la celebración de la solemnidad religiosa, mientras el Gobierno llenaba ciertas indicaciones político-administrativas, que encarecidamente le suplicaba atender. (Larrazábal, 1932: 53).

Lo inapropiado que Larrazábal ve en todo esto es que el arzobispo condicionara su celebración a unas medidas políticas que son de la sola incumbencia del Presidente: "¿no veía que dejaba anulada (de esta manera) la independencia del Jefe de la República?" Simplemente, con esa insubordinación a un poder superior estaba contraviniendo "el principio de autoridad": "¿qué fuerza moral, qué influencia tendría el Gobierno para hacer respetar en adelante las mismas disposiciones de la Cúria, si desfalleciera ahora en sus órdenes libradas, y sólo obtuviera el cumplimiento de ellas a precio de concesiones?" (Larrazábal, 1932: 53).

De tal manera que el problema estaba en la preeminencia de los poderes temporales sobre los eternos en lo referente a lo temporal: una vez más la desclericalización al estilo español. Tanto es así que Larrazábal defiende las tesis de la sumisión (¡él, un liberal!) a la autoridad, sólo susceptible de romperse cuando se trata de enfrentarse al pagano (y no, en modo alguno, por dar alabanzas a Dios), con base en textos de Adriano Walenburch, San Juan Damasceno, San Basilio El Grande, San Atanacio, Gregorio Nazianzeno, San Hilario de Poitiers, San Dionisio de Milán, San Agustín, Gregorio El Grande, San Basilio, el Profeta Samuel, San Bernardo, el papa León IV, del Derecho Canónico, pero sobre todo, y este es el *quid*, en el derecho español:

Cualquiera que sea la dignidad del Obispo (y yo soy el primero en reconocer su celsitud) no tienen estos Prelados poder superior al poder civil. En el Cedulaire hallará usted una cédula de D. Felipe IV, despachada en Madrid a 30 de mayo de 1640 y dirigida a un Arzobispo de América, en que le reprende agríamente por haber pretendido medirse con los Oidores, que representan la persona del rey en la dispensación de la Justicia. ¿Qué habría dicho Felipe IV, señor, si mandando a un Obispo, en su Reino, a cantar un *Te Deum*, le hubiera puesto condiciones a él mismo, difiriendo entre tanto el cumplimiento de la orden? (Larrazábal, 1932: 57).

Más abajo agrega que "el piadoso Rey D. Felipe IV mandó, por una orden que se halla en la Recopilación de Indias (ley 22, t. 1<sup>ª</sup> lib. 1<sup>ª</sup>) cantar un *Te Deum* en todas las catedrales de la Monarquía; ¿por qué cree usted, señor general? Por haber llegado con felicidad a Cádiz unos galeones que iban de México con dinero para Su Magestad (...) ¿Quién osó decirle no canto mientras usted no hace esto bueno que yo aconsejo? (...) ¿Y era el Rey mayor autoridad que el Presidente de nuestra República?" (Larrazábal, 1932: 57). Pues, no; no lo era. Aquí está el punto:

Para terminar, quiero decir a usted que la historia del extrañamiento del señor Guevara sorprenderá a cuantos la conozcan. No es motivo alguno de fe, nos es cuestión de doctrina católica, no es siquiera una simple controversia de derecho común la que da origen al extrañamiento; sino dos palabras que, consentidas, traerían a tierra el poder público, y aclaradas o enmendadas, reflejarían gloria sobre el Reverendísimo Arzobispo. Desde luego, usted ha procedido muy bien en sostener la prerrogativas de su autoridad. (Larrazábal, 1932: 58)

Que no sean motivos de fe o de doctrina católica los enfrentamientos sino de autoridad nos demuestra hasta qué punto se trató, en primer lugar, de un, digamos, problema de investiduras en las cuales lo fundamental de la fe no estaba puesto en duda -la equiparación de Guzmán Blanco con Felipe IV no era gratuita: la República, como veremos, era heredera del Estado Español y su cabeza lo era de la de aquél; en segundo lugar, que en la consciencia de los liberales sus ideas de progreso no sólo iban de la mano con la religiosidad, sino que sus principios eran incluso usados en su defensa. Tal vez el caso extremo llegó cuando en 1876 los conflictos con Guevara y Lira ya habían adquirido tales dimensiones que no parecían poderse remediar jamás y, llanamente, se planteó cortar por lo sano el problema y crear un Iglesia cismática pero, y esto sí que es tremendo, ¡en nombre de los preceptos del catolicismo!

### EL "CISMA CATÓLICO" DE 1876

Si bien la solución cismática dejó traslucir el ejemplo del protestantismo, la base de todo seguía siendo no doctrinal, sino de la soberanía nacional y muy puntillosa en no dejar sonar los nombres de Lutero o de cualquier otro reformador y antes por el contrario afincarse en la tradición católica, en fin: un "cisma católico".

Se trató, pues, de una extremación del poder de las autoridades civiles sobre las eclesiásticas que, hartos ya de conflictos, optaron por cortar las riendas, como hicieron los príncipes alemanes hartos del Emperador en los primeros tiempos de la Reforma. Tras la expulsión del país de Guevara y Lira, el Vaticano nombró Vicario Apostólico al presbítero Miguel Antonio Baralt, párroco de La Guaira; el Estado entonces lo propuso como arzobispo, cosa a la que se negó -no podía hacerlo, Guevara seguía siéndolo- por lo que también es expulsado del país. Guzmán Blanco recomendó entonces al obispo de Guayana, José Manuel Arroyo, pero ya que no fue reconocido por el Papa, no podía ejercer.

Esto fue el colmo y Guzmán comenzó a exasperarse: demasiado liberal era él como para que un monarca absolutista del centro de Italia (por tal lo tenía) viniera a meterse en los asuntos internos de un país libre al costo de demasiada sangre. En consecuencia, para desatranchar el juego le propone a Guevara que renuncie, cosa que se niega a hacer poniendo así las cosas en su punto de inicio. Es el colmo y el 9 de mayo de 1876 se dirige al Congreso bajo estos términos:

En tal situación, están agotados todos los medios diplomáticos para arreglar la cuestión arzobispal, que no podemos, por otra parte, dejar insoluta al próximo Gobierno, sin exponerlo y exponer la causa nacional.

“Como representante hoy de esa causa, por el voto reiterado de la nación, como primer responsable ante la historia de la consolidación de la obra de abril, de que los pueblos me hicieron conductor, y con la plena convicción de que nuestros enemigos disfrazados con la religión de Cristo, cambiarán el espléndido porvenir labrado a la patria, por el oscuro pasado que el fanatismo haría pavoroso, os pido con plena convicción y asumiendo la más grata responsabilidad de cuantas de cuantas por llenar mi misión he echado sobre mi nombre, la Ley que independice la Iglesia venezolana del Obispado romano, y perceptúe que los párrocos sean elegidos por los fieles, los Obispos por los párrocos, y por el Congreso el Arzobispo, volviendo así a la Iglesia primitiva, fundada por Jesús y los Apóstoles.  
(González Oropeza, 1997: 350).

Esa vuelta a la *Urkirche* fue tal vez el punto máximo de las ansias de reformismo religioso de nuestros liberales. Acaso preparando el camino para el cisma, Antonio Leocadio Guzmán ya había hecho una memorable intervención ante el Congreso el 31 de marzo 1876 -oportunamente reproducida por la diligente imprenta de Fausto Teodoro de Aldrey en un folleto, bajo el título *Cuestión Eclesiástica* (Guzmán, 1961: 363-381)- en la que se plantean todas y cada una de las cuestiones fundamentales del pensamiento teológico de nuestros liberales.

En primer lugar, hace todas sus afirmaciones desde la verdad religiosa: “las autoridades en que dejo fundadas mis convicciones -afirma-, no pueden ser recusadas por ningún cristiano”(Guzmán, 1961: 380); como Larrazábal, se apoyará en el Evangelio, la historia eclesiástica y los Padres de la Iglesia, pero de tal forma y con tal profusión, que no en vano el Equipo de Reflexión Teológica de Gumilla piensa que bien puede “suponerse una mano clerical ilustrada ayudando a Guzmán”(1981a: 23). Pero no por eso Guzmán no vuelve a incurrir en esa suerte de sincretismo del racionalismo ilustrado con el cristianismo típica de nuestros pensadores liberales. Valga un cita extensa al respecto:

No han alcanzado y conquistado sus derechos los pueblos de la tierra que hoy gozan de la libertad, no han roto cadenas seculares, han salido de reyes absolutos ni del mentido derecho divino, sino desentrañando en la razón natural, en la historia y en la experiencia del mundo, los *derechos del hombre*.

Cuando Tomás Paine los consignó escritos por primera vez en los Estados Unidos, no sólo pareció gran novedad, sino que fue verdadero acontecimiento; y si la publicación le valió más tarde un destierro en Inglaterra, colmó su gloria cuando pasando a Francia vio convertidos en ley sus *Derechos del hombre* por aquella grande e ilustrada nación. No será, señor, sino estudiando en el seno de la verdad y la razón, en la experiencia de la humanidad, en los dictados de la justicia, y en los buenos libros con que nos brinda un trabajo secular de insignes Padres de la Iglesia, donde hoy encontraríamos el arsenal de argumentos incontestables, con que podemos y debemos afrontar las usurpaciones de esa Corte que asedia el Pontificado, y que viene desnaturalizando la religión de Jesús ha más de mil años. (Guzmán, 1961: 364)

De esa manera, haciendo crítica histórica como un ilustrado pero apoyándose en los Padres de la Iglesia, se dio a la tarea de desmontar la

autoridad del Papa, según sus conclusiones, carente en absoluto de fundamentos, aunque no por eso dejaba de advertir "que somos cristianos y católicos verdaderos, que el fanatismo, por su ignorancia, ni la hipocresía persiguiendo cucañas, nos calumnien, permitiendo hacer dudosa nuestra fe"(Guzmán, 1961: 368). Es más, como Iribarren y Páez no tiene sino las más severas observaciones para los "indiferentes" e irreligiosos: "Estas materias (de la religión), señor, de algún tiempo a esta parte, se ven con cierto desdén, que no es sino verdadera pereza del entendimiento. Se cree por algunos innecesario el estudio, y aun el recuerdo de la historia eclesiástica. Juzgan que ya no hay para qué argumentar, sino dejar andar el mundo."(Guzmán, 1961: 369-370). Todo lo contrario plantea Guzmán:

Yo tengo todo eso por un error perjudicial. Los unos, con ese género de desprecio, en calidad de despreocupados, y los otros con su fanatismo o sus fingimientos y mentiras hipócritas, son cómplices de un mismo pecado social (...) Hombres muy ilustrados y debe suponerse que bien intencionados, sostienen y procuran que la indiferencia, el andar progresivo de la humanidad, hayan de sustituir a las creencias religiosas, pero en mi concepto, lo menos que puede decirse de estos señores, es que juzgan a todos y cada uno de los individuos que componen las multitudes sociales, iguales a ellos en percepciones y juicios. El ilustre Arago creía, que para conocer y adorar al Ser Supremo, y guardar los perceptos de la sana conciencia, que sin duda le debemos, basta saber las dimensiones asombrosas y la armonía incomprensible del universo; las magnitudes y distancias de esos millones de astros y de planetas y, en fin, el espectáculo grandioso, infinitamente sublime de la creación...(Guzmán, 1961: 370).

A ese deísmo difuso –casi panteísmo– de los ilustrados, aunque no lo condena, no lo ve factible: "yo sí creo que el día que lo pueblos fuesen formados por masas de hombres como aquel filósofo, la humanidad sería en todas sus relaciones y caracteres otra humanidad" (Guzmán, 1961: 370). Y con eso va a su punto: "¿de dónde es que deduce el Obispo de Roma y Primado de la Iglesia fundada por Jesús, esa jurisdicción de sultánica, infinita, pues que sostiene que no tiene límites, para imponer un solo dictamen, su soberana voluntad, en las esferas del dogma como en la disciplina al mundo cristiano?"(Guzmán, 1961: 364).

Pues, ya lo de sultánico va anunciando que no precisamente en la fe de Cristo, sino en las falsedades del "enjambre del jesuitismo"(Guzmán, 1961: 364). De ese modo, primero, trae a colación una multitud de citas del Evangelio en las que demuestra que, por lo menos en la Palabra Revelada, no hay indicio alguno de preeminencia de Pedro sobre el resto de los apóstoles. Después pasa a la tradición –gran fuente del catolicismo– y a la legislación y herencia española. "Elige este pueblo católico –alega–, por el órgano de su representación nacional, un Prelado para silla vacante, con conocimiento de su ciencia, de su moralidad y merecimientos, y de Roma, adonde nadie lo conoce, viene un *no* con letras mayúsculas, porque así lo quiso la Curia."(Guzmán, 1961: 364). ¿Cómo va a ser eso posible?

"El Concilio cartaginés, en su canon 40, dejó establecido: 'Que si el electo no es verdaderamente indigno, se confirme inmediatamente'.

González, el célebre glosador de las Decretales, dice: 'No es beneficio que con cede, es una deuda que paga cuando confirma'.

El Concilio de Letrán dijo al Papa: 'Estáis en el deber inexcusable de confirmar'.

Barbosa, en su célebre *De Potestate episcopi*, asienta: 'Sin que le quede arbitrio para negarla'.

Don Alfonso el Sabio en una de sus Partidas, ordena:

"Fecha la elección, envíen escrito al Papa, y si el elegido es tal home cual manda derecho, débelo confirmar"(Guzmán, 1961: 371)

Pero más interesante aún es el extraordinario ejercicio de crítica histórica -ya se notan algunas lecturas de los rankeanos, de Renán- que hace a continuación, tan bien elaborado que podría casi usarse como ejemplo para estudiantes de Historia, a pesar de que el criterio de autoridad aún existe. Excútese aquí otra cita extensa:

Sostiénese por los innovadores, que San Pedro fundó la Iglesia de Roma el año 43 de la Era Cristiana y que salió con todos los judíos en el 49. Esto está contradicho en letras sagradas.

San Lucas, como primer historiador de la Iglesia, y que estaba en Roma con San Pablo en el 61, no hace la menor mención de Pedro, ni de esta fundación hecha por Pedro.

Todos los hebreos volvieron a Roma, después de la muerte del Emperador Claudio; ¿cómo y por qué no consta que volviese Pedro, cuando se nos refiere la vuelta de Aquila y de su esposa Proscia o Priscila?

San Pablo escribe desde Roma a Filemón, a los Colosenses, a los Filipenses y a los Hebreos, y en ninguna de sus Epístolas nombra a Pedro para nada.

Vuelve San Pablo a Roma en el 66, es acusado ante Nerón, y se defiende enteramente solo, según lo dice él mismo a su discípulo Timoteo, en su segunda carta. ¿Qué era entonces del Pontífice, primer defensor de la fe cristiana?

No es sino Papias, escritor del siglo III, quien dice que Pedro padeció martirio en Roma, con Pablo, el año 67.

Y este dicho pierde todo valor ante el testimonio de San Clemente, verdadero historiador del primer siglo, que escribiendo en Roma a los Corintios, les dice que 'Pedro había muerto en Occidente'. ¿Por qué no decir, aquí en Roma?

Es a San Pablo, al que vemos gobernar las iglesias de Creta, Efeso, Tesalónica, Filipos, Coloso, y aun la de Roma misma durante aquellos ventitrés años.(Guzmán, 1961: 372).

En fin: palabras más, palabras menos, el papado es una patraña. Citaré numerosos hechos históricos más, a numerosos padres y doctores de la Iglesia para demostrar, finalmente, que "la Historia Eclesiástica rebosa en pruebas incontestables de las verdades que sostengo; y si la discusión continuare siendo necesaria para sostener las prerrogativas de la soberanía nacional, en todo aquello en que la disciplina eclesiástica tiene roce indispensable con la sociedad civil, abundantísimos materiales de la escuela más ortodoxa, me servirían para demostrar cada vez mejor, que esa cadena

de usurpaciones jurisdiccionales del Obispo de Roma” no es sino “funesta para la cristiandad”.

Que ante todo esto no se haya separado finalmente a la Iglesia venezolana de la totalidad del catolicismo sólo puede explicarse, además de la habilidad del papado para aplacar los ánimos, por la negativa de los venezolanos, incluso de muchos de esos mismos liberales -que al fin y al cabo se fundamentaban en “la escuela más ortodoxa”- a apostasiar; por el deseo, demostrado una y otra vez en sus múltiples argumentos, de conciliar el catolicismo y las ideas de la modernidad, y no de salirse de él, aunque sea al costo de no poder acabar plenamente con la “incómoda catolicidad” en la que se encontraban viviendo; pero, eso sí, gozando de la libertad dentro de ella.

## CONCLUSIONES

Cuando en 1924 se produce el intercambio de discursos en la Academia Nacional de la Historia entre Francisco González Guinán y Monseñor Navarro con el que iniciamos este trabajo, en realidad ya el ciclo estaba cerrado, o al menos por cerrarse en su fase más agria. De algún modo González Guinán, ya un anciano, era una voz del pasado, mientras Navarro, por su parte, estaba hablando en función de historiador, es decir, de lo pasado.

Cuando nos detenemos en el trasfondo filosófico de esta polémica, identificamos que más allá de unos intentos secularizadores -en rigor, desclericalizadores- copiados literalmente del liberalismo europeo (aunque también, obvio, hubo de ello), había todo un problema epistemológico, de noción de verdad sobre la cual analizar y después dirigir todo lo humano, como lo divino. Sin este marco, difícilmente se podrá entender tanto el objetivo de las políticas desclericalizadoras, como de sus alcances reales. Sobre todo cuando tales estuvieron mediatizados por los problemas de consciencia de quienes las llevaron a cabo, todos, o casi todos, confesamente católicos; algunos de los cuales incluso en grado sumo.

La necesidad de resolver tanto ante los ojos del pueblo -aún muy sensible a los dictados del clero- como ante los de Dios -eran al fin y al cabo creyentes- lo que era claramente una contradicción según las doctrinas del momento, los llevó a construir una suerte de teología según la cual el liberalismo no sólo nada tenía de opuesto al cristianismo, sino que encima era hasta más certeramente cristiano, incluso católico, que lo que el clero romanista y ultramontano de entonces lo era. Un liberalismo basado en anatematizadas ideas naturalistas y racionalistas devino así en otro, inocula-

do de catolicismo, y fundamentado más en la Patrística y las piadosas Leyes de Indias, que en los textos de la Ilustración.

Así no sólo cuenta el patrimonio de la Historia de las Ideas venezolanas con uno de los intentos, si tal vez no más brillantes y profundos, sí efectivos de conciliación de la razón y de la fe. Demostrar en 1876, en 1862, o en 1830 que la libertad de pensamiento, la tolerancia, las ideas democráticas y republicanas, no tenían esencialmente nada de contradictorias con el catolicismo, fue un acto de audacia intelectual (y espiritual) que, visto el día de hoy, merece aunque sea de atención. Tal vez muchos de los que así escribieron lo hicieron sólo por razones políticas, pero al mismo tiempo es insoslayable que en la tradición católica, en la "herencia española" que tanto les preocupaba, encontraron, cuando les fue preciso, bases doctrinales para sus propuestas liberalizadoras.

Además, viendo las reformas que la Iglesia Católica llevaría adelante desde finales mismos del siglo XIX, con la "Rerum Novarum", pero sobre todo desde el Concilio Vaticano II, pareciera que con todo y lo chatas que pudieran ser teológicamente las argumentaciones de nuestros liberales, no parecieron, a la larga, estar tan desencaminadas en su idea de dotar al catolicismo de un talante más liberal. Acaso algún teólogo, de éstos que estudian la Historia de la Iglesia con el visor de quien busca los avatares del Proyecto de Salvación en sus altibajos, encuentre entonces en esto dos o tres pistas para sus análisis: contra todo pronóstico el catolicismo no se vino abajo con el liberalismo criollo, sino que se enriqueció, precediendo así algunas de las cosas más radicales que después serían aceptadas.

Visto así, la investigación apenas está por comenzar; pero la línea ofrece un piélagos de posibilidades para la comprensión real de la historia de nuestras ideas, de nuestra teología, de nuestra Iglesia y de nuestra religiosidad.

## FUENTES

### 1. DOCUMENTOS Y TESTIMONIOS

BARALT, Rafael María

1991 *Antología*. Caracas: Monte Ávila Editores. 207 pp.

*Conservadores y Liberales. Los Grandes Temas Políticos*. Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX Nº 12. Caracas, Presidencia de la República, 1961. 739 pp.

GONZÁLEZ GUINÁN, Francisco

1966 (1924) "Contestación de Don Francisco González Guinán". *Discursos de Incorporación, 1920-1939*. Tomo 2. Caracas: Academia Nacional de la Historia. pp. 171-174.

GONZÁLEZ OROPEZA S.J., Hermann (Comp.)

1997 *Iglesia y Estado en Venezuela*. Caracas, UCAB. 518 pp.

GUZMÁN, Antonio Leocadio

1961 *La Doctrina Liberal*. Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX N<sup>o</sup> 6. Caracas, Presidencia de la República. 486 pp.

IRIBARREN, Guillermo

1960 (1847) *Pensamientos sobre Caminos*. Caracas: Imprenta Nacional. 230 pp.

LARRAZÁBAL, Felipe

1932 (1870) "Larrazábal evacúa una consulta del Geral. Pulido". En: Nicolás E. Navarro (comp): *El Arzobispo Guevara y Guzmán Blanco*. Caracas, Tipografía Americana, 1932. 415 pp.

PÁEZ, José Antonio

S/f (1869) *Autobiografía de José Antonio Páez*. Caracas, Colección Libros Revista Bohemia. S/f. Cuatro Tomos.

RAMÍREZ, Ramón

1992 (1855) *El Cristianismo y la Libertad*. Caracas: Monte Ávila Editores. 275

## 2. ESTUDIOS SOBRE EL TEMA

BASTIAN, Jean-Pierre

1993 *Protestantes, Liberales y Francmasones. Sociedades de Ideas y Modernidad en América Latina, Siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica/Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina. 178 pp.

CHUN, Se Whan

1997 "Reseña Histórica de la Evolución del Protestantismo en Venezuela desde sus Orígenes hasta el Gobierno del General Isaías Medina Angarita". *Tierra Firme* N<sup>o</sup> 59/Año 15. Caracas, julio-septiembre. pp. 481-499.

DUROSELLE, Jean-Baptiste

1965 *Historia del Catolicismo*. México, Edt. Diana. 134 pp.

## EQUIPO DE REFLEXIÓN TEOLÓGICA

1981a. *Pensamiento Teológico en Venezuela III: F. Toro y Los Liberales*. Curso de Cristianismo Hoy 13. Caracas, Centro Gumilla. 31 pp.

1981b. *Pensamiento Teológico en Venezuela IV: Siglo XX*. Curso de Cristianismo Hoy 14. Caracas, Centro Gumilla, 1981b. 32 pp.

FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano

1998 *Francisco Vitoria. Cristianismo y Modernidad*. Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina. 185 pp.

GONZÁLEZ OROPEZA S.J., Hermann

1988 *La Liberación de la Iglesia Venezolana del Patronato*. Caracas, Ediciones Paulinas, 1988.

HERTTING, Ludwig

1986 *Historia de la Iglesia*. Barcelona (España), Editorial Herder. 582 pp.

LEAL CURIEL, Carole

1985 *Convicciones y conversiones de un Republicano: El Expediente de José Félix Blanco*. Caracas, Academia Nacional de la Historia. 130 pp.

MÉNDEZ SERENO, Herminia Cristina

1995 *La Iglesia Católica en Tiempos de Guzmán Blanco*. Caracas, Academia Nacional de la Historia. 282 pp.

MICHEO, Alberto

1983 *Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana*. *Cristianos Hoy* 1. Caracas, Centro Gumilla. 42 pp.

NAVARRO, Nicolás Eugenio

1951 *Anales Eclesiásticos Venezolanos*. 2ª Edición. Caracas, Tipografía Americana. 414 pp.

OCANDO YAMARTE, Gustavo

1975 *Historia Político-Eclesiástica de Venezuela (1830-1847)*. Caracas, Academia Nacional de la Historia. Dos volúmenes.

1981 "La Iglesia ante el Naciente Estado de Venezuela, 1830-1847". En: AAVV, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII (Colombia y Venezuela). Salamanca, Ediciones Sígueme. pp. 308-349

1981 "La Iglesia en Venezuela ante el Nuevo Estado". En: AAVV, *Historia de la Iglesia en América Latina*. Tomo VIII (Colombia y Venezuela). Salamanca, Ediciones Sígueme. pp. 400-500.

ORTEGA-LIMA RUIZ, Rafael

1996 *Visión de las Relaciones Iglesia-Estado durante la época guzmancista en Venezuela 1870-1898*. Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República. 269 pp.

PINO ITURRIETA, Elías

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

RODRÍGUEZ ITURBE, José

1968 *Iglesia y Estado en Venezuela (1824-1964)*. Caracas, UCV. 359 pp.

SALAS, Alvaro. 1996 "La Iglesia y el Liberalismo". *Boletín CIHEV*. Nº 16/Año 8. Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela, Caracas. pp. 133-156.

VIRTUOSO S.J., José

1996 "La Crisis de la Catolicidad en Venezuela, según Coll y Prat (1810-1813)". *Boletín CIHEV*. Nº 16/Año 8. Centro de Investigación de Historia Eclesiástica de Venezuela, Caracas. pp. 7-24.

WATTERS, Mary

1933 *A History of the Church in Venezuela 1810-1930*. The University of North Carolina Press. 260 pp.

#### ABSTRACT

The author analyzes one of the less studied aspects of our history of ideas: the way in which the configuration of a republican ideology in Venezuela during century XIX took to some conscience problems. The double fidelity of those republicans who simultaneously professed liberal ideas and a religion inherited from their parents, at moments in which Catholicism and liberalism represented antithetic positions, implied some difficulties of doctrinal nature. The mechanisms that were found to smooth out an intermediate solution are the subject of this text, which reveals the real dimension of what testing the modern corollary in Venezuela to take root meant, its reach and its real possibilities of accomplishments.

#### KEY WORDS

History of the ideas, liberalism, Catholicism, theology, modernity.