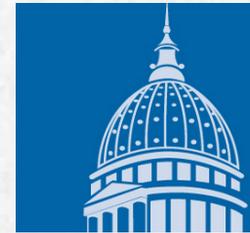


Obras de Luis Castro Leiva

Volumen II
Lenguajes Republicanos



PROGRAMA
INTERUNIVERSITARIO
de
HISTORIA POLÍTICA

PRESENTACIÓN FUNDACIÓN EMPRESAS POLAR P. -4	III REPÚBLICA, REVOLUCIÓN Y TERROR P. -114
PRESENTACIÓN UCAB P. -8	...
TRADICIÓN, RETÓRICA Y LENGUAJES POLÍTICOS: OBRAS DE LUIS CASTRO LEIVA Carole Leal Curiel P. -17	IV EL ARTE DE HACER UNA REVOLUCIÓN FELIZ P. -152
...	...
I SOBRE LA ABSOLUCIÓN DE HISTORIA P. -30	V QUÉ HACER Y CÓMO HACER FILOSOFÍA POLÍTICA EN VENEZUELA P. -196
...	...
II LAS PARADOJAS DE LAS REVOLUCIONES HISPANOAMERICANAS P. -86	VI EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA: EN DEFENSA DEL ESCEPTICISMO P. -238
...	...

III REPÚBLICA, REVOLUCIÓN Y TERROR P. -114	XII LAS SUERTES DE LA VIRTUD EN LA REPÚBLICA P. -406
...	...
IV EL ARTE DE HACER UNA REVOLUCIÓN FELIZ P. -152	XIII ¿ES POSIBLE UNA <i>REPÚBLICA LIBERAL</i> ? TODOS LOS CAMINOS NO LLEVAN A ROMA P. -446
...	...
V QUÉ HACER Y CÓMO HACER FILOSOFÍA POLÍTICA EN VENEZUELA P. -196	XIV ¡DEMOCRATICEN AL <i>FACUNDO</i> ! EDUCACIÓN Y VALORES ÉTICOS DE LA DEMOCRACIA P. -496
...	...
VI EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA: EN DEFENSA DEL ESCEPTICISMO P. -238	XV TEORÍA ÉTICA Y POLÍTICA DE LA INDEPENDENCIA P. -528
...	...
...	XI BIBLIOGRAFÍA P. -646
...	...

VII LOS ORÍGENES DEL LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO. JOHN LOCKE (PRÓLOGO) P. -247	XII LAS SUERTES DE LA VIRTUD EN LA REPÚBLICA P. -406
...	...
VIII INTENCIONES LIBERALES P. -258	XIII ¿ES POSIBLE UNA <i>REPÚBLICA LIBERAL</i> ? TODOS LOS CAMINOS NO LLEVAN A ROMA P. -446
IX LA RAZÓN DE LA LIBERTAD: REPÚBLICA Y ACCIÓN CIUDADANA COMO RACIONALIDAD NACIONAL P. -322	XIV ¡DEMOCRATICEN AL <i>FACUNDO</i> ! EDUCACIÓN Y VALORES ÉTICOS DE LA DEMOCRACIA P. -496
...	...
X LA DISOLUCIÓN DEL SUJETO EN EL <i>CONTRATO SOCIAL</i> P. -346	XV TEORÍA ÉTICA Y POLÍTICA DE LA INDEPENDENCIA P. -528
...	...
XI <i>SED BUENOS CIUDADANOS</i> . RELIGIÓN CIVIL, RELIGIÓN E IDENTIDAD P. -370	XI BIBLIOGRAFÍA P. -646
...	...

VII LOS ORÍGENES DEL LIBERALISMO CONTEMPORÁNEO. JOHN LOCKE (PRÓLOGO) P. -247	XII LAS SUERTES DE LA VIRTUD EN LA REPÚBLICA P. -406
...	...
VIII INTENCIONES LIBERALES P. -258	XIII ¿ES POSIBLE UNA <i>REPÚBLICA LIBERAL</i> ? TODOS LOS CAMINOS NO LLEVAN A ROMA P. -446
IX LA RAZÓN DE LA LIBERTAD: REPÚBLICA Y ACCIÓN CIUDADANA COMO RACIONALIDAD NACIONAL P. -322	XIV ¡DEMOCRATICEN AL <i>FACUNDO</i> ! EDUCACIÓN Y VALORES ÉTICOS DE LA DEMOCRACIA P. -496
...	...
X LA DISOLUCIÓN DEL SUJETO EN EL <i>CONTRATO SOCIAL</i> P. -346	XV TEORÍA ÉTICA Y POLÍTICA DE LA INDEPENDENCIA P. -528
...	...
XI <i>SED BUENOS CIUDADANOS</i> . RELIGIÓN CIVIL, RELIGIÓN E IDENTIDAD P. -370	XI BIBLIOGRAFÍA P. -646
...	...

Las suertes de la virtud en la República



Conferencia presentada en el simposio «Vigencia hoy de Estado y Sociedad», organizado por la Fundación Manuel García Pelayo, Caracas, 1995. Publicada en obra colectiva bajo el mismo título del simposio, *Vigencia hoy de Estado y Sociedad*, Caracas, Fundación Manuel García Pelayo, 1997. Reeditada luego en Luis CASTRO LEIVA, *Sed buenos ciudadanos*, Caracas, Alfadil Ediciones-Iusi Santa Rosa de Lima, 1999.

El gobierno republicano fue el primero porque es más conforme a la naturaleza del hombre. Antes del Diluvio y mucho tiempo después, se conservó el gobierno popular, se conservaron las repúblicas y no conocían ni monarquías ni aristocracias (...). Aún no eran conocidas entre los hombres aquellas alteraciones que posteriormente sirvieron de pretexto a la clasificación de los individuos de la especie humana. La uniformidad de color y otros accidentes sostenían el sistema republicano entre los descendientes de Adán y de Noé. J.G. Roscio, «Patriotismo de Nirgua y abuso de los reyes», 1811, en *Pensamiento político de la emancipación venezolana*, comp. Pedro Grases, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1988, p. 68.

El propósito de este ensayo es examinar las cambiantes suertes del concepto de virtud dentro del marco general del *republicanismo* venezolano. Hablo de cambiantes «suertes» y no de «la» suerte de la virtud. A través del uso de ese plural contemplo el examen de un espectro de posibilidades intelectuales para la concepción y práctica de la virtud en una república. Todas son auténticas opciones racionales para alcanzar desde el suelo de sus creencias y deseos el florecimiento humano y la felicidad pública en una república¹.

Por *republicanismo* y por teoría política republicana entiendo aquí dos cosas diferentes. Por lo primero un *lenguaje político*², en particular aquel que, originado en la edad media y reelaborado por el humanismo en el renacimiento, permitió un sistema de creencias y deseos morales y

¹ - Uso la idea de una ética eudaimónica. Véase sobre esto, WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana-Collins, Londres, 1985, especialmente cap. 3. Existe versión castellana: *La ética y los límites de la filosofía*, trad. de L. Castro Leiva, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1997.

² - Uso esta expresión de lenguaje político dentro de la tradición historiográfica desarrollada por J.G.A. Pocock. Véase POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975. Sobre la idea de lenguajes y su relación con el desarrollo de la teoría política, véase PAGDEN, A., (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 1-19; en especial POCOCK, J.G.A., «The Concept of a Language and the Metier d'Historien: Some Considerations on Practice», *op. cit.*, pp. 19-38.

políticos centrados en una idea sustantiva de la libertad: que 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 cívicos³. Por *teoría política republicana*⁴ entiendo aquí un reciente resultado historiográfico; aquella teoría que a partir de la recuperación de la «intencionalidad» de Maquiavelo hoy pretende refutar las concepciones de libertad del *liberalismo político* y del *comunitarismo* en ética⁵. Por el concepto de virtud entenderé una concepción genéricamente aristotélica: ciertas disposiciones internalizadas en los seres humanos para actuar, desear o padecer deliberadamente de una manera excelente sus acciones, deseos o emociones como resultado de la corrección de sus decisiones⁶. Pero esa no es la única fuente que tendré presente para considerar el concepto de virtud. También asumiré como parte de esa teoría el trasfondo conceptual constituido por la compleja idea de *virtù* de Maquiavelo y del republicanismo renacentista o, como también se le llama, el republicanismo cívico humanista, el cual pretende servir de fuente para recuperar y reformular el aristotelismo, resultado que se revela a la postre como decisivo para fundamentar la continuidad de la idea de

un *vivere político* y que por ello mismo es necesariamente relevante para nuestros propósitos⁷.

Por consiguiente, el destino general que encuadra las suertes corridas por la idea de virtud en la república de Venezuela es parte de una fortuna política fundamental y altamente riesgosa, a saber, la fragilidad histórica de la idea de libertad y de su práctica. Eso puede enunciarse bajo forma de pregunta: ¿de qué modo se afecta la idea de libertad en una república por esas cambiantes maneras de concebir y de llevar a cabo la práctica de la virtud en política y en moral, especialmente en una república como la nuestra?

Para responder procederé como sigue: *primero*, trazo un cuadro que expone las suertes del concepto de virtud ejemplificando su uso en los primeros diseños intelectuales de nuestro republicanismo patrio. *Segundo*, basado en lo anterior, procedo a analizar el alcance de esas posibilidades de la idea virtud, en lo que se refiere a la construcción del *estado civil* de la idea de una *universitas* política. *En tercer lugar*, formulo algunas reflexiones acerca del significado que tiene para nosotros los venezolanos el puesto o papel de la idea de virtud dentro del republicanismo y las dificultades que afectan el menguado alcance que tiene para nosotros su comprensión práctica. Por último, y a manera de conclusión, bosquejo algunas estrategias argumentales para construir las posibilidades de la virtud como elementos que forman el predicamento de una conciencia individual, como sería el caso de la nuestra, que aún se debate por discernir y esclarecer adecuadamente su rumbo entre los distintos tipos de republicanismo que se enfrentan en ella para hacerle frente al poder del *liberalismo*.

³ - Sobre este proceso y su tradición véase, *Machiavelli and Republicanism*, comp. por BOCK, G., SKINNER, Q., y VIROLI, M., Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 2ª ed.

⁴ - Sobre esto entiendo la formulación que Q. Skinner le diera a las ideas republicanas con el fin de entrar en el debate acerca de la naturaleza y alcance de la idea de libertad. Véase SKINNER, Q., «The Republican Ideal of Political Theory» en *Machiavelli and Republicanism*, *op.cit.*, pp. 281 y ss.

⁵ - Skinner en la obra antes citada, se refiere a A. MacIntyre y la pretensión de éste en el sentido de que la contraposición moral más importante es la que se da entre cualquier versión del individualismo liberal y cualquier versión de la tradición aristotélica. Remite al hoy clásico libro de MACINTYRE, A., *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1980, p. 241.

⁶ - Sobre esto véase, desde luego, ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, libro II, 1105 b 19-1106 a 13. *Nicomachean Ethics*, trad. inglesa de W.D. Ross, Great Books of the Western World, vol. II, tomo 9, Encyclopaedia Britannica, The University of Chicago, Chicago, 1952. Para un encuentro reciente de lo que se puede extraer de esa tradición, véase WILLIAMS, *op.cit.*, pp. 35 y ss.

⁷ - Sobre esto véase, POCOCK, *op.cit.*, parte I, pp. 37 y ss. Igualmente, y de manera especial, véase SKINNER, Q., «Political Philosophy» en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, cap. VIII, ed. Charles B. Schmitt y Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 389-452.

DEL ORINOCO AL GUAIRE: RETRATOS DE LA VIRTUD Y DEL BUEN GOBIERNO REPUBLICANO

Todos hemos aprendido a hacer obedecer nuestras emociones, oído el clamor de estas palabras:

El amor a la Patria, el amor a las Leyes, el amor a los Magistrados, son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano⁸.

Son palabras del *Libertador*, Simón Bolívar, en Angostura. Nos habla allí de tres amores. Los califica de pasiones nobles. Esa nobleza le sirve de vehículo retórico para enaltecer la sustancia de su invocación democrática y para igualar, moralmente en atención a su dignidad, la fuerza que esos tres amores suponen. Finalmente, esa trinidad patética e igualitaria la considera Bolívar como exclusiva del deber del alma de todo republicano.

Estamos en Angostura, corre el año de 1819. La provincia de Guayana, antes dependencia de una corona, está ahora al servicio de la obra de Bolívar para construir otra vez una república desde su suelo. El *Libertador* ha llegado allí después de sufrir dos descalabros. Trata de construir una república «democrática». Para ser exactos con respecto a su condición, el *Liberator* es ahora *Legislator*. Al hacerse de su voz y del discurso deliberativo que retóricamente tiene que emplear habla a su audiencia que está más allá de los asistentes, le habla a la universalidad de una *civilidad* posible, y lo hace a partir de ese momento de la realidad y desde aquel lugar. Y es que el acto institucional que se halla poniendo en movimiento tiene por efecto pretender instaurar o instituir la normatividad de una reciente república. Esa es su intención legislativa y esa es también la intención de la república. Aspiran ambos, la república y su *Legislator*

⁸ - BOLÍVAR, S., «Discurso de Angostura» en LECUNA, V., *Proclamas del Libertador*, Litografía El Comercio, Caracas, 1939, p. 227.

retener la benevolencia (un concepto ético) de las naciones civilizadas, el reconocimiento del *derecho de gentes*.

Pero leamos esas pasiones de otro modo. Examinémoslas a la luz de una muy conocida fuente intelectual, fuente que estaba disponible y fuera usada por Bolívar, al igual que hubiera tal vez podido hacer cualquier otro *Ilustrado Indiano* que hubiese adoptado el papel de ser constructor de repúblicas (el papel de *Legislator*). ¿Qué le dice Montesquieu a Bolívar sobre la idea de virtud?

Montesquieu había afirmado su acuerdo con el valor de un viejo legado clásico y renacentista, a saber, que la virtud en la república era una cosa muy simple: es el amor de la república; es un sentimiento, y no una ilación de conocimientos; el más bajo de los hombres del estado puede tener este sentimiento tanto como el primero⁹.

Pues bien, ese amor, aquellas pasiones, son *causas, motivos sentimentales para la acción*, no procesos puramente cognoscitivos. La virtud en una república, en un republicano, es antes que nada un asunto sentimental. Sin embargo, esa república de Angostura, aún en estado de gestación, representa la culminación de un proceso iniciado al borde de otro río, un río ciertamente no tan majestuoso como Él y dramáticamente desprovisto de toda gloria y mansedumbre. Volvamos a Caracas, a orillas del Guaire y al año de 1810. Escuchemos entonces hablar sobre los conceptos de virtud y de republicanismo. ¿Qué nos dicen a esta distancia esas primeras voces políticas de esta nación? He aquí algunos testimonios.

Es indispensable que el gobierno procure que los ciudadanos procedan en todas sus operaciones, sobre el principio de que la naturaleza hizo a los hombres racionales, miembros de una sociedad, y que el principal artículo de la conservación es el uso de la virtud y los sentimientos de un corazón que ama

⁹ - MONTESQUIEU, CH.L., *Oeuvres complètes*, édition de Roger Callois, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1951, livre II, chap. II, *De L'Esprit des Loix*, p. 274.

a los demás como igualmente acreedores a la consideración, estimación y respeto correspondiente a su mérito¹⁰.

¿Ha habido cambio en los idiomas del lenguaje político? ¿Acaso hablan Bolívar, Miguel José Sanz y Montesquieu de lo mismo?

Sanz, de quien es la cita anterior, habla de una idea de virtud sujeta a las operaciones de la razón; Bolívar y Montesquieu de un amor, de un sentimiento. Aquella idea la expresó Sanz un día domingo 17 de febrero de 1811, transcurridos diez meses del 19 de abril de 1810 y a cuatro meses y medio de la *declaración absoluta de independencia*, es decir, durante el trayecto institucional que aún no terminaba de encontrar para sus partidarios su forma republicana definitiva. ¿Significa entonces que hubo dos concepciones acerca de la naturaleza de la república allí presentes? ¿Qué significa este contraste entre posibles republicanismos para la suerte general del republicanismo venezolano? Antes de responder estas preguntas escuchemos todavía otras voces más de aquellos comienzos políticos de los caraqueños. Esta vez los juicios provienen de las sesiones del 5 de julio, cuando debatían los representantes del pueblo la declaración de *Independencia absoluta*. Felipe Fermín Paul, diputado por la Villa de San Sebastián de los Reyes dijo sobre este tema lo que sigue:

En tales razones apoyo mi decisión a favor de la Independencia, pero no espero ni quiero que *mis virtuosos compatriotas* se hagan indignos de ella por una conducta opuesta a los fines a que ella nos conduce; si hasta ahora ha sido necesario el civismo, el desprendimiento y *las demás virtudes que tanto*

¹⁰ - SANZ, J.M., «Egoísmo» en GRASES, P., (comp.), *Teoría política y ética de la independencia*, Colegio Universitario Francisco de Miranda, Caracas, 1979, pp. 100-101. Para una reciente evaluación acerca de las falsedades relativas a la carrera de Sanz véase, MOLINA PEÑALOZA, L., *Miguel José Sanz. La realidad entre el mito y la leyenda*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1993.

*crédito nos han granjeado, ahora más que nunca debéis, nobles caraqueños, ser moderados, enérgicos y amantes de la unión y fraternidad*¹¹.

Semanas más tarde, el 11 de septiembre de 1811, el presidente de la Sociedad Patriótica, el doctor Francisco Espejo, pronunció estas otras palabras sobre nuestro tema:

Es el amor a la patria el que produce en las repúblicas aquel conjunto de cualidades que llamamos costumbres. Si no puede existir república alguna sin virtudes, ninguna virtud hay sin costumbre¹².

Si de la evidencia anterior convenimos en aceptar que nuestros *partricios* hablaban con propiedad de republicanismo y de su relación con la idea de virtud, las disparidades idiomáticas que se pueden detectar entre algunas de las líneas de este modo de pensar se abren paso en la conciencia estableciendo en el camino la percepción de que hay distintas maneras de concebir no sólo el puesto de las virtudes en la forma de gobierno republicana, sino también diferentes maneras de concebir la virtud misma como práctica humana.

Al parecer, hay, entre otros, al menos un importante contraste en aquel republicanismo entonces en ciernes. Por una parte, ábrese a la consideración lo que pudiera llamarse la línea de un *sentimentalismo ético*, de corte más o menos democrático y de inclinación más o menos «irracional» en su presentación. Fácilmente accesible, lo ético se subsume en el poder de una subjetividad que reclama para sí la evidencia de un sexto sentido interno, un emocionalismo que vivencia y exhibe sus constata-

¹¹ - *Congreso constituyente de 1811-1812*, sesión del 5 de julio de 1811, Ediciones del Congreso de la República, Caracas, 1983, tomo I, p. 131, Subrayado nuestro.

¹² - ESPEJO, F., «Discurso en que se manifiesta el verdadero origen de las virtudes políticas y morales que caracterizan a los republicanos», 11 de septiembre de 1811, en *El Patriota de Venezuela*, N° 2, reproducido en *Testimonios de la época emancipadora*, Academia Nacional de la Historia (Ediciones Conmemorativas del Sesquicentenario de la Independencia), Caracas, 1961, pp. 346-357.

ciones como auténticos e incontrovertibles datos de la vida de cualquier ser humano, siendo este el sentido más democrático que se pone de manifiesto en beneficio del subjetivismo. Cualquiera puede apelar a la fuerza de sus propias emociones como sexto sentido para hacer valer ante todos la prueba inconfundible de la mezcla de sinceridad e intensidad que nos confiere la posesión de esos estados afectivos. Así, democracia, irracionalidad y emotivismo se refuerzan respectivamente entre sí en la defensa de aquel sentimentalismo ético democrático. Pero, por otra parte, también existe otra manera de ver las cosas, una línea *racionalista* que se nos revela, a diferencia de la anterior, una disposición aristocrática basada en la idea de una desigualdad natural entre los seres humanos. Evocando los orígenes clásicos del concepto de virtud, que de conformidad con este ideal de la antigüedad premia la excelencia en las ejecuciones de la conducta, estableciendo con ello una jerarquía entre los seres humanos, la ética se exhibe en las proezas y los ejemplos de las personas y prácticas sobresalientes, quienes se convierten en personas que se destacan sobre los demás y a quienes se les respeta por el esplendor de sus realizaciones.

Para la primera forma de concebir la virtud se trata, repitiendo a Montesquieu, «de un sentimiento y no de una cadena de conocimientos»; en la segunda dirección, la concepción aristocrática requiere de nosotros, al decir de Sanz, «que los ciudadanos operen *racionalmente*» en el «uso de la virtud». De lo cual se puede inferir, a su vez, que son distintos los papeles del conocimiento y de la reflexión en la práctica de la virtud. Y que el papel del conocimiento, del discernimiento y del ejercicio de una conciencia reflexiva son necesarios para la práctica de la virtud en la segunda forma de argumentación, mientras que no parecen serlo en la primera, o por lo menos no del todo ni ciertamente de la misma manera. Dicho de otra forma, puede afirmarse que el punto de vista ético como punto de

vista racional¹³ tiene en cuenta el papel del conocimiento en el dominio de la acción de un modo que parece excluir el sentimentalismo.

Esta diferencia parece tener algunos cuantos efectos significativos. Primero tiene efectos sobre la forma en que se puede entender la cuestión central del republicanismo popular, a saber, el *patriotismo* en la república en ciernes y su relación con la idea de democracia; segundo, tiene efectos sobre el sentido que parece regular la acción individual dentro de ella. Es obvio que el patriotismo puede ser concebido, practicado y hasta padecido en forma totalmente irracional o de manera abierta a la posibilidad de razonar acerca de su contenido, sentido, alcance y consecuencias. Por su parte, un individuo puede conducir su vida y regular su conducta y sus decisiones vitales siguiendo la intensidad de sus sentimientos patrios o tratando de discernir la corrección de sus decisiones sobre esa materia en función de las condiciones de su razonabilidad práctica. Para ejemplificarlo con trazos no exentos de exageración, Ricaurte fue un caso singularmente ardoroso y vehemente de sentimentalismo haciéndose volar en pedazos por la patria republicana. Cabe pensar que de no haber sido tan vehemente, hubiese, tal vez, pensado en la posibilidad de otra forma menos abnegada de servir su causa. Pero lo más importante es que esa diferencia entre sentimentalismo y racionalismo nos conduce de regreso a la consideración de la versión del republicanismo clásico de Montesquieu y al modo en que este tipo de republicanismo, enchapado a la antigua, pudo haber sido comprendido en el contexto que aquí nos importa.

La línea patética pareciera establecer unas exigencias de identificación y membresía políticas y éticas más centrípetas que centrífugas. La idea de todo político que constituye la *universitas pública* de una república requiere que sea preservada su integridad muy severamente; que el

¹³ - Hablo de una racionalidad como intrínseca a la posibilidad misma un punto de vista ético, lo cual supone que en la idea de sociabilidad se halla la expresión posible y real de semejante punto de vista. Sobre esto véase WILLIAMS, *op.cit.*

todo prevalezca siempre sobre la parte. Para esto la fuerza de su atracción y la lógica que sirve para identificar la membresía en el todo se cimienta en una intensa afectividad. Y esta afectividad, a su vez, existe como pulsión integradora cívica como la función de una idea de igualdad a la vez muy concreta y muy abstracta. Es la virtud de *todos* los ciudadanos la que mantiene la *salud pública* de *todos* los ciudadanos, por lo tanto el individuo y su persona son nada sin ella. Por lo contrario, en el marco del racionalismo y de su relación con la *universitas* republicana, la fuerza común que identifica e integra en un todo, puede tener una tendencia algo más centrípeta que centrífuga a la hora de constituir y de identificar la membresía civil en el todo. Por ejemplo, una cosa es concebir la identidad republicana del ciudadano racionalista de la república del *Contrato social* de Rousseau y otra, muy diferente, es el tipo de identificación individual que puede conferir una república renacentista. En la primera, el estado civil supone la negación de condición de la voluntad particular del sujeto, en la segunda esa voluntad define las posibilidades de la condición de ciudadano¹⁴. Pero lo decisivo del racionalismo republicano moderno es que éste, en todo caso, se abre más a la posibilidad del individualismo que el republicanismo clásico de la antigüedad y del renacimiento¹⁵. Cada ciudadano de una república racional debe obedecer más a la autoridad que en su conciencia tiene la razón de una voluntad general que a la razón y voluntad que provienen de la consideración de la idea de condición o *status*. El sujeto debe cuidarse de no sucumbir ante el poder que sobre él pudieran tener las compulsiones emocionales de sus pasiones solitarias para acoger como obligaciones las pasiones igualitarias inducidas en su

¹⁴ - Sobre lo primero véase *infra* «La disolución del sujeto en *El Contrato Social*», pp. 326-348.

¹⁵ - Es importante hacer notar que la cuestión del individualismo en el mundo clásico ha sido objeto de recientes debates. Una afirmación muy extendida negaba que el mundo clásico conociera las premisas del individualismo. Para una revisión de esta postura, por lo menos en lo que respecta a la distorsión que sobre el tema habría introducido el kantismo, véase WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993.

ánimo por efecto de la fuerza sentimental que como exigencia le imprime como deber la totalidad cívica de las *civitas*.

Ahora bien, aun cuando podamos pensar que ambas vías no necesariamente tienen por qué desdoblarse en excesos, no hay duda de que las relaciones entre la razón y las pasiones resultan ser fundamentalmente diferentes en uno y otro caso, y que esta diferencia se revela decisiva para entender el tipo de republicanismo de que se trate.

En la república popular sentimental las virtudes, al parecer, son o serían el efecto de la intensidad de nuestras pasiones y de nuestra voluntad, digamos del entusiasmo y celo patrióticos. En el sentimentalismo la razón sigue obediente a aquéllas como su esclava. En el racionalismo la razón no perdería nunca su control sobre las pasiones y la virtud sería una disposición de nuestro carácter en el ámbito del ejercicio de nuestra razón práctica.

Pero esta dicotomía fue y es falsa. Ninguna de las voces de aquellas citas se presta tanto como para establecer de forma tan nítida las disyunciones. Y hay varias razones que pueden explicar esta renuencia.

Primero, porque, por ejemplo, el concepto de ley política y civil de que hablan Montesquieu, Bolívar y Sanz, es un concepto de *Ley racional*.

Segundo, porque el racionalismo antipopular (anti-igualitario) puede construir una república tanto o más centrípeta que la del sentimentalismo. Por ejemplo, para combatir el egoísmo o excesos del amor propio, Miguel J. Sanz recomienda imitar un ideal clásico: «Entre los griegos y los romanos nada era el individuo; el público era todo»¹⁶.

Pero ¿acaso es inservible entonces la dicotomía? No del todo. El límite de sus servicios sirve para comprender dos cosas importantes acerca de la naturaleza del cuerpo político: el sentido de su estado político y el

¹⁶ - SANZ, *op.cit.*, p. 102.

modo como éste construye las relaciones entre la virtud particular y la felicidad pública, lo cual afecta el sentido moral y político del republicanism.

LOS ORÍGENES DEL ESTADO CIVIL Y EL ESPÍRITU DE LA LEGISLACIÓN

Montesquieu, en el capítulo II del libro V, del *Espíritu de las leyes*, después de formular la tesis sentimentalista de la virtud y de decirnos que la corrupción política rara vez se inicia desde el pueblo (siempre y cuando éste sea poseedor de buenas máximas), establece una circularidad en el concepto de patriotismo. Dice a este respecto lo siguiente:

El amor de la patria conduce a la bondad de las costumbres, y la bondad de las costumbres al amor de la patria. Mientras menos podamos satisfacer nuestras pasiones particulares, más nos entregaremos a nuestras pasiones generales¹⁷.

El doctor Espejo, como lo atestigua la cita que arriba hemos reproducido, ha repetido a Montesquieu. Nuestra república naciente remite a ese libro V y a la relación que allí se establece entre legislación y principios de gobierno¹⁸. Pero Espejo omite algo de la cita de Montesquieu. Nada nos dice acerca de la relación proporcional que establece en esa cita Montesquieu; no hace referencia a que mientras «menos podamos satisfacer nuestras pasiones particulares, más nos entregaremos a nuestras pasiones generales».

Si cada quien persigue sus pasiones particulares, cada quien, se podría decir, se hace soberano de los demás; la república como *universitas* pierde la sustancia de su organicidad, esto es, deja de ser un todo. Tal es

¹⁷ - MONTESQUIEU, *op.cit.*, p. 274.

¹⁸ - Recordemos el título completo del libro: *Que les lois que le législateur donne doivent être relatives au principe de gouvernement.*

el mal del egoísmo. Si, por lo contrario, cada quien suprime dentro de sí al máximo la fuerza de ese egoísmo, por ese medio se construye en él la fuerza de una disposición para la persecución de pasiones colectivas, pasiones que nutren la preservación del todo: aquellas que propician la complementariedad entre la búsqueda de frugalidad individual y la persecución de una frugalidad general. El amor a la igualdad se transforma así en un poderoso cimiento para cohesionar la existencia de una república popular. El amor de aquellas pasiones amorosas de que hablara Bolívar en Angostura tienen en Montesquieu un extraño encanto. Una vez que el *amor* se hace presente en la república, y ésta se asume como *popular o democrática*, esa pasión, ese principio, expresados de esa peculiar manera —es decir, fundados en tal proporción entre lo particular y lo general—, se nos hace misteriosamente seductor. He aquí cómo el *Espíritu de las leyes* formula esta seducción popular:

El amor de la república en una democracia es aquel de la democracia; el amor de la democracia es aquel de la igualdad. El amor de la democracia es todavía más, es el amor de la frugalidad. Cada uno debiendo con ello tener la misma felicidad y las mismas ventajas, tiene allí también que tener los mismos placeres y formarse las mismas esperanzas; cosa que no se puede esperar sino de la frugalidad general¹⁹.

Vemos de esta manera a la idea de *igualdad* y la de *frugalidad* unidas en la esencia del principio pasional de la república popular. Ese sentimentalismo igualitario se hizo una realidad de fe. Por su concurso se gesta la consolidación de nuestras creencias cívicas consagrando, en el proceso, la igualdad y el anhelo de frugalidad como contenidos de la virtud republicana y principal motivo ético y político sustentador del sentido de su idea de libertad.

¹⁹ - MONTESQUIEU, *op.cit.*, livre V, chap. III, pp. 274-275.

En conclusión, de un sentimiento en principio de muy fácil acceso antropológico llegamos a una igualación abstracta que requiere que el sujeto reflexivamente reitere su sentido normativo en la conciencia a través del poder causal que el barón le otorga a la idea de una frugalidad general: «*tiene allí también que tener* los mismos placeres y formarse las mismas esperanzas, cosa que no se puede esperar sino de la frugalidad general».

De aquí puede seguirse algo importante: que en nombre de la virtud de la frugalidad, el espíritu de su igualdad, podamos obligar a los hombres que no saben perseguir sus pasiones generales a ser libres, si es necesario por la fuerza.

He enfatizado el carácter de corolario —*también tiene que tener*— de esa cita con el fin de hacer ver el sentido programático de libertad positiva que parece derivarse de semejante concepción de la virtud y de su relación con el igualitarismo abstracto que la frugalidad general supone.

Llegados a este punto podemos poner el cuadro republicano y sus dos líneas de argumentación en torno a la concepción de la virtud y de las condiciones para su práctica en nuestra república al servicio de la comprensión del tipo de sociedad que de allí resulta. Y para esto conviene seguir teniendo presente el libro I de la obra de Montesquieu que comentamos, y que se encuentra, a mi entender, relacionado con el primer tratado de pensamiento político escrito en el hemisferio sur, me refiero al libro de J.G. Roscio, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*²⁰.

Gian Vincenzo Gravina, autor del *De Ortu et Progressu Juris Civilis*, obra que sirvió de precedente para el desarrollo del *Esprit des Lois*²¹, es

²⁰ - ROSCIO, J.G., *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1983.

²¹ - He hecho uso de GRAVINA, J.V., *Origines Juris Civilis, quibus Ortus & progressus, Juris Civilis jus naturale, Gentium & XII Tab. Legesque ac SCta, explicatur*, Paris & Lipsiae, 1708. Sobre la influencia de Gravina en Montesquieu y una acusación de haberlo usado más de lo que lo cita véase RÉQUIER, M., *Esprit des Loix Romaines*, ouvrage traduit du Latin de Jean Vincent Gravina, Chez Saillant, Amsterdam-Paris, 1766, 3 vols., libro I, p. vii. Sobre el significado político del legado tardío humanista de la contribución de Gravina y su alcance para evaluar el significado

citado en el libro primero al introducir Montesquieu el concepto de *leyes positivas* como condición necesaria para la discusión de lo que hace subsistir a un gobierno. Allí se afirma sobre esto lo siguiente:

Outre le droit des gens, qui regarde toutes les sociétés, il y a un droit politique pour chacune. Une société ne sauroit subsister sans un gouvernement. La réunion de toutes les forces particulières, dit très bien Gravina, forme ce qu'on appelle *l'état politique*²².

El *estado político*, es un estado institucional, obra del derecho político; una condición o estado de cosas, efecto del modo de combinar o agregar *fuerzas particulares y de hacerlas una fuerza general*. Esas fuerzas operan como causas en la gestación de la fuerza general, y la forma de operar de esas fuerzas puede configurarse de distintas maneras. Para Montesquieu el análisis de la variedad de formas que puede revestir ese fin —el hecho de que la fuerza general puede estar en manos de *uno solo* o en las manos de *muchos*— implica reformular la teoría clásica de las formas de gobierno y particularmente la idea de que el patriarcalismo regio sea un resultado de la naturaleza.

En efecto, después de castigar la pobreza argumental del paternalismo, mostrando cómo las consecuencias que supone la transmisión hereditaria del poder regio del padre a sus familiares induce a la aceptación de un gobierno formado por la unión de varias familias, Montesquieu parece compelido a aceptar el gobierno de los *muchos* como única opción restante. Sin embargo, se abstiene de afirmarlo. En un giro singular

crítico del iluminismo italiano, véase AJELLO, R., *Arcana Iuris, Diritto e Politica nel Settecento Italiano*, Nápoles, Jovene Editori, 1976, p. 138. Ajello afirma específicamente el legado racionalista de Gravina, lo cual es directamente pertinente para nuestra argumentación.

²² - MONTESQUIEU, *op.cit.*, livre I, chap. II, p. 237: «Además del derecho de gentes, que a todas las sociedades concierne, hay un derecho político para cada una. Una sociedad no puede subsistir sin gobierno. La reunión de todas las fuerzas particulares, dijo muy bien Gravina, forma lo que se llama el *Estado Político*».

adopta el concepto de *disposición* para determinar su versión del *naturalismo político*:

Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière a la disposition du peuple pour lequel il est établi²³.

Planteado de esta forma teleológica, el problema arquitectónico del proyecto de configuración de la naturaleza o forma de la eventual *fuerza general*, es decir, haciendo uso del concepto de disposición y de una teleología natural, Montesquieu vuelve a citar a Gravina para referirse ahora a la *necesaria reunión de voluntades*, como supuesto para que los ciudadanos se puedan relacionar entre sí al interior de lo que caracteriza como el *estado civil*:

Les forces particulières ne peuvent se réunir sans que toutes les volontés se réunissent. La réunion de ces volontés, dît encore très bien Gravina, est ce qu'on appelle l'état civil²⁴.

Lo que sigue es la concepción general de la idea general de ley como razón humana y de las leyes políticas y civiles como las aplicaciones particulares de esa razón. Ahora bien, esas citas, provenientes de un jurista del *humanismo tardío*, historiador del proceso de evolución y desarrollo histórico del derecho de Roma, son de una importancia capital, sugiero, para la adecuada comprensión de las tensiones que afectan la *primera experiencia republicana de Venezuela* y su relación con las posibilidades de la virtud, en especial lo relativo a la manera de entender a través de ella el puesto de la razón en el estado político y en el estado

²³ - MONTESQUIEU, *op.cit.*, p. 237.

²⁴ - *Ibidem*: «las fuerzas particulares no pueden reunirse sin que todas las voluntades se reúnan. La reunión de esas voluntades, dice nuevamente muy bien Gravina, es lo que se llama *Estado Civil*».

civil. Lo que quisiera mostrar es que aquella proporción de que hablara Montesquieu entre el poder satisfacer las pasiones particulares y la satisfacción de las pasiones generales se encuentra expuesta a tomar un sentido distinto al que le imprimiera el republicanismo popular.

En efecto, J.G. Roscio, nuestro primer constitucionalista y el artífice de la declaración de la *independencia absoluta* y de la primera república, visitó deliberadamente los mismos tópicos que aquí se urden para nuestra consideración en una sola trama textual, es decir, la que une el libro I de Montesquieu y las dos citas que éste hace de Gravina²⁵. El problema que tratan los tres autores es el problema de explicar moral y políticamente la relación entre el *estado político* y el surgimiento y naturaleza del *estado civil*. En otros términos, ¿cómo afecta política y moralmente la naturaleza del gobierno el ámbito y sentido de las relaciones *entre* los ciudadanos y *en* ellos mismos como tales?

Haciendo uso de Gravina o teniéndole tal vez en mente a través de Montesquieu, Roscio responde con un *racionalismo contractualista*, un racionalismo que particulariza el sentido peculiar de su *liberalismo*. En el proceso elabora una teoría de la motivación ética de ese estado civil y un significado para el contenido de su idea de virtud. Roscio conduce las posibilidades conceptuales de su idea de la virtud en dirección de las posibilidades prácticas de una *república comercial* que en la dinámica de la motivación de su estado civil no cuenta con la supervisión de la frugalidad general como fundamento para la idea de igualdad que pregona.

Roscio retoma el conocido lugar común de la reunión de fuerzas particulares y generales que hemos fijado como punto esencial de la re-

²⁵ - Hay un misterio aún por resolver relacionado con el capítulo V de la obra de Roscio. Hasta el presente la definición de *soberanía* a la que se refiere nuestro autor y la referencia que hace a una obra de *derecho natural* ha eludido a los historiadores. Desde el primer intento por identificar ese pasaje hasta la más reciente obra de Luis Ugalde, s.j., que trata sobre este tema, la cita y su referencia permanecen en la oscuridad. Sugiero aquí un contexto para ubicar dicha obra en cuestión. La obra de Gravina proporciona adecuadamente ese contexto.

flexión. He aquí como construye Roscio la génesis del estado civil a partir precisamente de la reflexión acerca de un miedo muy particular:

Dotado de razón y enriquecido con el precioso caudal de la libertad, el hombre ya multiplicado en su especie no se habría contentado con su estado solitario. Aunque su individual soberanía nada tuviese que temer, habría buscado siempre la compañía de sus semejantes; sus inclinaciones sociales no le permitirían sin mucha dificultad abstenerse de esta junta. Ellas fueron más urgentes, cuando la experiencia le enseñó a estar expuesto su aislado imperio a la violencia de los malos (...).

Incurriríamos en un error si pensamos que, por intermedio de este tipo de liberalismo del miedo²⁶ se pone en evidencia una vía pesimista o sombría de lo humano para aquella república entonces en proceso de construcción. Nada hay ni en la biología de la especie ni en el individuo que siembre dudas insalvables acerca de la bondad o maldad del hombre para gestarse una vida social. Empero, dice Roscio, es la «experiencia» del mal, el mal de los «malos», lo que conduce en uno a la conciencia de una reflexión normativa y al diseño práctico de un proyecto singular: hacer crecer en uno nuestro poder y nuestra fuerza a través de los poderes de los demás. Este crecimiento lo concibe Roscio tanto como Montesquieu como una suma de *fuerzas* (este es el idioma de Montesquieu en el libro I). Veamos ahora como se lee lo que inmediatamente agrega Roscio sobre la adición que supone este complejo campo de fuerzas:

Procura entonces aumentar su poder en su fuerza, asociándose a sus semejantes; y se da el primer paso a la soberanía convencional. Se forman compañías en que cada socio pone por capitales aquellas virtudes intelectuales y corporales,

²⁶ - Extraigo la expresión de J. DUNN, «The Liberalism of Fear», siendo una pieza de homenaje póstumo escrita por este autor a raíz de la muerte de J. Shklar. Agradezco a su autor la autorización de usar el manuscrito aún no publicado.

que sirven de materia al Contrato social; conviniéndose en no disponer ya de este caudal con toda aquella franqueza con que lo hacía en su anterior estado. Ahora la voluntad general de los compañeros es la única regla que debe seguirse en la administración del fondo común, que resulta de la entrada de tantos peculios particulares, del cúmulo de tantas soberanías individuales²⁷.

He allí descrito un paso natural del *estado político al estado civil*, la génesis del *estado civil*, el tránsito de la soberanía genéricamente convencional a una forma específica de convención societaria que es la que anima la motivación individual y colectiva entre los ciudadanos políticamente constituidos. Quizás no convenga hacer de esa distinción la base para establecer dos tiempos contractuales diversos; la lógica del convencionalismo aquí implícita supone en este caso *la tendencia a la empresa de contraer y compartir la regla general y los riesgos en común*. Lo importante es que los bienes societarios se administran y regulan análogamente a como se administran las participaciones en un *contrato de sociedad*. Esto implica otro modo de hacer operar las posibilidades de la virtud.

Efectivamente, queda ahora por determinar la cuestión de la naturaleza de la *materia* de la voluntad general de ese estado civil, caracterizada aquí como la forma particular de la expresión de la soberanía convencional, esa *societas societarum* del estado civil.

Roscio no sale del contexto establecido en el libro I de Montesquieu, pero ahora saldremos de sus textos con Montesquieu para pasar a los textos de Gravina. Y que no hayamos salido de aquel contexto, ni de estos autores, significa algo muy importante: que no hemos salido del marco del derecho romano.

En efecto, el problema de la forma social que expresa el sentido de la agregación de fuerzas que tiene como objeto la formación del contrato social (soberanía convencional), y que confiere civilidad a la *societas*, es,

²⁷ - ROSCIO, *op.cit.*, p. 80.

como lo afirma Gravina, un contrato nominado romano clásico, precisamente un *contrato de sociedad*.

Por otra parte, lo anterior es crucial para entender el significado de esa motivación como contenido o materia del tránsito lógico que nos lleva del valor que se le atribuye al hecho de una autosuficiencia racional y libre en el sujeto, de una disposición para la sociabilidad, al valor del derecho, general y abstracto, que se le atribuye a un estado político, que entre los ciudadanos es lo que garantiza la motivación de la seguridad de su estado civil. Efectivamente, nuestros intereses y su defensa descansan en la felicidad de la sociedad creada, en su idea de empresa tanto como en el poder que la garantiza. La fuerza general es ahora, como se ve claramente, la legislación positiva, un estado político que contractualmente regula la vida entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, es decir, el dominio de la legislación positiva. Pero en ese estado se funda la expresión de un *ethos* y las operaciones de «nuestras virtudes intelectuales y corporales»: el cálculo de la virtud como prudencia, la racionalidad de nuestras participaciones en la empresa societaria común, la gestión de las potenciales resultantes del contrato. Pero, ¿qué tiene que ver Gravina con este desenlace tan liberal, tan *civilista*, tan *romanista*? Veamos.

Gravina, hemos dicho, es un *racionalista*. Su arquitectura del *estado civil* es consecuente con el poder que tiene esta premisa sobre la naturaleza del conocimiento y su relación con la acción. Pero el racionalismo de Gravina es un racionalismo comercial o mercantil, lo que esclarece de forma muy significativa la suerte de las virtudes que J.G. Roscio y otros intentaron establecer para Venezuela y los venezolanos.

La justicia del imperio romano, dice Gravina, es la justicia de la humanidad, un sistema de justicia perfecta, un sistema justo establecido sobre la base de la pura razón. Para explicar el origen de la *civitas* Gravina recurre a una experiencia particular, a la idea de una experiencia racional que discurriendo sobre las consecuencias del miedo funda la convenien-

cia de la sociedad. Al verse a sí mismo y a los demás abandonados al dominio de nuestros deseos desarreglados, el hombre hace operar sobre ese estado de desasosiego la *sabiduría*. La razón obliga entonces a los hombres a reunirse en ciudades y a calcular las ventajas —la utilidad— de vivir en ellas siguiendo el ejemplo de las *sociedades privadas*. Es decir, la razón y las consecuencias del miedo inducen a contraer un pacto de civilidad («*contraxit in civitatem, adegit que ad mutuam commodorum & incommodorum participationem exemplo privatorum societatum*»). La *civitas*, pues, no es más que una «*publica multorum ad comunem utilitatem, qac vitae bonorumque tutamen instituta societatis (...)*»²⁸. A la luz de esa versión de las consecuencias del «liberalismo del miedo» y de los poderes de la razón, escuchemos a Roscio hablarnos este idioma en la Venezuela de la independencia:

Me sirvió de mucho el mismo libro para acabar de concebir una idea exacta del sencillo, y natural sistema de las sociedades políticas, exhibiéndome el modelo de las mercantiles. En ellas, decía su autor, entre el hombre con su industria y hacienda para adelantarla y enriquecerse más con las ganancias. Por este solo fin es que al incorporarse en esta compañía, renuncia aquella ilimitada libertad con que antes disponía de lo suyo sin consultar la voluntad y juicio de otro: por esto es que se somete al dictamen de los compañeros reunidos al mismo intento. Los pactos de esta unión son las leyes constitu-

²⁸ - GRAVINA, *op.cit.*, cap. XVII, p. 257. He aquí el texto traducido: «La razón ha hecho entonces prever y la experiencia los ha confirmado, que abandonados los hombres a sus deseos sin freno se degollarían entre sí; y la sabiduría adjudicando en cada uno de ellos su parte de lo justo los ha obligado a reunirse en civitas, y los ha obligado a entrar a participar de las mismas ventajas y desventajas de conformidad con el ejemplo de las sociedades privadas. (...) Una civitas no es otra cosa que una sociedad pública establecida por/para la utilidad de muchos, es decir, para la defensa de sus personas y de sus bienes. Esta sociedad se sostiene por las leyes, para sostén de las cuales cada particular contribuye con su voluntad y sus fuerzas. De todas esas voluntades y de todas esas fuerzas nacen la voluntad pública y el poder supremo. La primera se le conoce como ley: se le puede llamar la *razón común*, *Ciencia Civil*, *Filosofía Pública*. Y se llama la otra *Imperio*: podría también habersele llamado el poder de todos». Cursivas nuestras destinadas a enfatizar la presencia del mismo contexto.

cionales de la compañía. No serán ellas tales, ni obligatorias si no han sido el producto de la razón y voluntad general de los socios²⁹.

Hemos accedido así al estado civil de una idea determinada de estado político que lo expresa, y por este medio emerge una república que supone el papel de las virtudes para comerciar, y que precisamente emplea las virtudes para sopesar las proporciones de un mundo totalmente ajeno a la frugalidad de otro ideal republicano. Sin embargo, a este respecto es preciso reconocer que Gravina adopta un tono mucho más decidida y conceptualmente «liberal» que el empleado por Roscio. En efecto, antes de llegar a encarar el *estado civil* tal y como éste se desprende de la cita de Montesquieu, Gravina había proporcionado un razonamiento bastante elaborado para explicar la existencia y desarrollo del *derecho de gentes*, un tema que precede en Montesquieu el tratamiento de nuestro problema. La concepción del desarrollo del derecho de gentes de Gravina instituye una auténtica filosofía de la historia racional de la justicia; ésta se expresa a partir de la perspectiva que brinda para la historia y conciencia de la humanidad el poder causal que se le atribuye al concepto de *permuta como forma de desarrollo del comercio y de la paz* humanos. La recurrencia humana de estos dos fenómenos genéticamente relacionados —la *permuta y el comercio*— producen para Gravina la práctica de la *benevolencia*, lo que tiene por consecuencia acercar a los hombres entre sí, vinculado su industriiosidad y haciendo emerger ese hervidero resplandeciente que ilustra la existencia histórica de una *societas negotiorum*³⁰.

Pero volvamos otra vez a Roscio. Hagámoslo con el fin de entender mejor ahora, desde este nuevo y más amplio contexto de una filosofía

²⁹ - ROSCIO, *op.cit.*, p. 83.

³⁰ - GRAVINA, *op.cit.*, p. 250. Es importante retener que en la afirmación del carácter de principio que le concede a la permutación, Gravina hace producir efectos a la idea de obligación romana y a la clasificación entre formas nominadas e innominadas de contratación. No debemos olvidar que Roscio era jurista y que Gravina proviene del reino de Nápoles.

de la justicia, el poder de la analogía mercantil que él adopta así como la suerte de las virtudes corporales e intelectuales que le concede a la voluntad general, es decir, a la naturaleza de la legislación que posee su concepción del estado civil. Al igual que Montesquieu, Roscio nos habla de la función que en esta materia tiene la idea de proporción y también se refiere a la inherente racionalidad de la misma. Los considera como principios que sostienen la motivación y la subsistencia de la sociedad de naturaleza civil:

Si en lo estipulado se ofende la igualdad del lucro o aquella justa proporción que debe haber entre la industria y capital de cada interesado, aplicación y trabajo al bien común de la parcería; no será valedero este convenio. Mucho menos válido será si por fraude de algún compañero, y necesidad de los otros, resultase una sociedad leonina, en que uno solo reporte todo el provecho y los demás el peso de las fatigas y pérdidas³¹.

Roscio señala dos clases de virtudes como capitales propios de la sociedad, las del cuerpo y las del intelecto. Por una parte, habla de una igualdad de lucro y una proporción entre industria y capital, aplicación y trabajo al bien común, y, por la otra, nos habla del *reporte* del provecho resultante. Esta relación de proporción nos remite a la racionalidad de la conveniencia y de la participación, de la industriiosidad, del afán de lucro calculable, como motores para la expansión moral y política de los miembros de una república y para su felicidad pública. Vemos así entonces dibujarse a orillas del Guaire y proveniente del reino de Nápoles (no olvidemos que Gravina es un jurista de ese reino) una tensión similar a las tensiones creadas en otras latitudes sobre este proceso de constitución de las sociedades, me refiero, por ejemplo, a la tensión entre republicanismo y liberalismo comercial que caracteriza el proyecto norteamericano.

³¹ - *Ibid.*, p. 83.

La concepción de la república se escindía entonces para nosotros entre dos extremos: la adhesión a la frugalidad general de una república democrática, calcada a la antigua, y aquella otra idea, contraria a la anterior, de una república comercial proyectada hacia el futuro del comercio y de sus posibilidades modernas. Y con esta fundamental disyunción se abrían otras tantas dificultades derivadas de la polaridad constitucional inicial.

Apenas abierto el camino en dirección de un programa más o menos liberal ganado para la expansión de las virtudes del comercio, las delicias de la seguridad y de la paz, cuando, actuando en sentido contrario, el republicanismo a la antigua nos impulsaba hacia el pasado en busca de las marciales glorias de la frugalidad republicana romana o espartana. De esta manera el escenario de las posibilidades morales y políticas de las virtudes en nuestro republicanismo se nos dividía en la conciencia porque el republicanismo mismo se nos bifurcaba. Muy pronto lo que comenzó como un intento de síntesis se tornó confrontación grave. La urgencia y la salud de la patria hicieron opciones irreconciliables las diferentes posibilidades de construir teorías y prácticas en torno a la naturaleza de la motivación moral y política. Liberalismo y republicanismo se separaron en su confusión.

VICISITUDES DE LA VIRTUD: DEL VIVIR Y MORIR DE LAS REPÚBLICAS

De lo dicho quisiera subrayar un hecho intelectual significativo, y es que desde nuestros orígenes republicanos hemos hecho uso del concepto de virtud para pensar y realizar nuestra práctica republicana. Y que, como se ha mostrado, ha sido éste un concepto convencional dentro del marco de comprensión de la ética y política del republicanismo en general. He intentado revelar las tensiones que habrían afectado la comprensión de las posibilidades de la idea de virtud en el camino histórico y conceptual de nuestro republicanismo. Al inicio de este ensayo hice referencia a cómo la teoría política republicana en el presente pretende encontrar

válida una concepción de la libertad (positiva) que asume como racional y coherente, como republicanamente propio, el que para concebirnos y ser libres tengamos que ocuparnos de cumplir a cabalidad nuestros deberes cívicos so pena de vernos obligados o constreñidos a tener que ser libres por la fuerza. Este es el efecto deliberado, nunca perverso, de la responsabilidad resultante por los efectos de nuestra laxitud moral o ruina cívica, es decir, somos y tenemos que ser responsables de nuestra propia corrupción. También mencioné, si se acepta esta concepción de la libertad positiva como válida para el republicanismo, que con ella se pretende hacer desaparecer la validez de aquella otra postura que afirma que en el mundo contemporáneo sólo hay hoy una sola confrontación éticamente relevante, a saber, la que protagonizan el *liberalismo* y el *comunitarismo*. Lo que subyace aquí es tener que aceptar que si el republicanismo se toma en serio a partir de la coherencia de su ideal de libertad positiva, la confrontación ya no sería entre aquellos dos extremos originales. El combate moral y político del presente sería más complejo. Por una parte, librarían batalla versiones rivales del *comunitarismo* (el *republicanismo secular* y el *neo-aristotélico*); por la otra, ambos republicanismos se enfrentarían con el tiempo a las distintas concepciones que hasta hoy se disputan los sentidos y alcance del liberalismo.

Quisiera terminar con algunas reflexiones sobre estas cuestiones generales teniendo presente el papel de las posibilidades de la virtud en la historia de nuestro republicanismo. Y lo que a este respecto quiero sugerir es que aun cuando esto puede que no sea el caso para el resto del mundo, sí parece serlo para nosotros. Hay razones para afirmar que estas disputas académicas forman parte insensible del proceso de formación intelectual de nuestra propia historia política y moral.

Muchos pensarán que la disputa a la cual me he referido entre *liberalismo* y *comunitarismo* constituye algo ajeno y hasta reñido con la pretensión más o menos nacional que he reclamado como propia. Que se

trata de una querrela intelectual importada y por ello totalmente artificial. Es decir que al fijarme en el posible alcance que tiene para nosotros los venezolanos esa disputa, con ello declino conocer la realidad de mi país y haciéndome eco de un conflicto de ideas que nada tendría que ver con lo que supuestamente somos, a saber, los singulares o únicos habitantes de un mundo nuevo cuya originalidad e historicidad reclaman mucha más imaginación e inventiva intelectual de que dispone esta visión europea o anglosajona de las cosas³². Como todo lugar común esta prevención ante la amenaza de importar ideas ajenas a nuestra realidad es una media verdad.

Es verdad que la disputa en cuestión tiene visos actuales muy anglosajones. Pero no es menos cierto que la filosofía política anglosajona ha llegado a ocupar un puesto singular hoy en la cultura occidental³³ y en los mundos de España e Hispanoamérica. Pero aquella afirmación inicial no es del todo cierta si la consideramos como objeto de nuestra reflexión el tema del concepto de virtud en nuestra historia, y sobre todo cuando relacionamos el alcance de ese concepto con las implicaciones generales que en ética y política tiene en la historia del republicanismo antes y después de nuestra independencia.

Cualquier venezolano no se extrañaría ni le resultaría ajena la idea de que hay una relación muy significativa entre las ideas de vicio, virtud y corrupción en política³⁴. Por lo contrario, mucho más extraño le pudiera

³² - Esto ha tenido muchas clases de defensores. En filosofía ha suscitado el problema de una filosofía original, distinta a la europea. Véase a este respecto las obras de Vasconcelos, Zea en México, Miró Quesada en Perú, Mayz Vallenilla en Venezuela. En historia ha dado lugar al problema general de la implantación y dominación del eurocentrismo sobre lo cual puede consultarse a Carrera Damas y, más recientemente, desde otra perspectiva, a G. Soriano de García Pelayo. En literatura ha cobrado nuevo auge con la postmodernidad. Véase, por ejemplo a Carlos Fuentes.

³³ - Basta citar como ejemplo la extensión y difusión que ha tenido recientemente la obra de J. Rawls sobre el liberalismo.

³⁴ - Lo cual se corresponde con un *locus* clásico en Maquiavelo. Véase sobre el particular VIROLI, «Machiavelli...» *op.cit.*, pp. 143-171.

resultar saber u oír decir que en el republicanismo ambas posibilidades, las del vicio y de la virtud, se hallan indisociadas de la idea de felicidad ciudadana y del actuar ético en política. Tampoco nos resulta ajena a los venezolanos otra idea, la de que el mejor y más pleno modo de vivir en una república consiste precisamente en asumir de manera cabal nuestros deberes cívicos. Que para ser o no ser lo que decimos que más ansiamos ser, a saber, buenos ciudadanos, esto es, ciudadanos libres, debemos ser ciudadanos activos y que nuestra participación en la vida pública nos exige el cumplimiento absoluto de esos deberes.

Por lo tanto, si bien el contexto específico del estado del arte de la disciplina que practico, y donde se ha producido con mayor acritud y relevancia aquella disputa nos puede resultar algo distante a los intereses específicos de los historiadores venezolanos, no nos puede ni debe resultar extraña la fenomenología real o la práctica misma de los fenómenos cívicos a la cual alude dicho contexto. Porque los fenómenos prácticos, cívicos, a los cuales se refiere desde sus claustros académicos de ultramar esa disputa, es el problema del *vivere pericoloso* en una república. Y no hay duda, sobre todo de un tiempo reciente a esta parte, que esas prácticas o fenómenos forman la parte más crucial y delicada, podría decirse volátil, de nuestra experiencia moral y política contemporánea. Se reconoce que la legitimidad de nuestra democracia se ha puesto a prueba y que su estado es de considerable fragilidad. Razón de más entonces para reclamar un examen vigilante acerca del estado del arte que hoy priva sobre estas cuestiones en historia intelectual con el fin de poder asumir con mejor interés la incidencia que esta cuestión tiene sobre las urgencias políticas y morales que nos ofrece el hecho de que queremos vivir vidas republicanas³⁵ en medio de un deseo de libertad amenazado.

³⁵ - Acaso convendría recordar la insistencia con la cual el actual presidente de la república ha dicho que en sus manos no se perderá la república. Nota del Editor. Se refiere Castro Leiva a la Presidencia del doctor Rafael Caldera (1993-1998).

Finalmente, debemos reconocer la fuerza de un hecho cultural que condiciona severamente la validez de la acusación de exotismo o de imitación intelectual sobre este asunto. Efectivamente, es el caso que nuestras historias, querramos o no, son y han sido parte sustancial de la historia de Europa. Y si hay algo en lo cual el *Nuevo Mundo* ha podido continuar y al mismo tiempo querido romper con la historia del viejo, ha sido precisamente en lo que se refiere a nuestro modo de reformular el modelo del republicanismo cívico como camino sustantivo para practicar y entender la idea de libertad en los dos lados de este hemisferio. Al norte³⁶ el republicanismo pareciera haber tenido una suerte consecuente con la trayectoria de Roma. El republicanismo norteamericano se convirtió en un imperio; al sur, por lo contrario, el republicanismo de nuestras repúblicas ha sido un destino muy distinto. Ninguna de las repúblicas que surgieron en su suelo ha podido igualar la pretensión de esa otra trayectoria, tal vez decadencia republicana, ni mucho menos puede reclamar un bienestar o poderío que prometa alcanzar la situación actual de Estados Unidos. Salvando los tamaños y las distancias, todas o casi todas nuestras *republiquetas*, para emplear una frase de época, son análogas a aquellas pequeñas repúblicas del renacimiento que sucedieron la fortuna de Roma y de su imperio³⁷.

Pero hay más. Y lo que hay se relaciona con la discusión acerca de la diferencia de suertes o de fortuna entre ambos desarrollos del republicanismo a la luz del problema general de la modernización política y sobre todo económica y el lugar que uno y otro hemisferio ocupan en una filosofía de la historia universal. Esto es, sugiero, lo que ha puesto en juego

³⁶ - Para una reciente evaluación bibliográfica acerca de la pugna entre liberalismo y republicanismo véase, por ejemplo, BEN-ATAR, D.S., «Republicanism, Liberalism, and Radicalism in the American Founding» en *Intellectual History Newsletter*, vol. 14, 1992, Richard Wighman Fox, editor. Para una crítica a la posición de Pocock y de Wood sobre el proceso de independencia norteamericano, véase, por ejemplo APPLEBY, J., *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Harvard, Cambridge, Mass., 1992.

³⁷ - Este paralelismo lo ha hecho con bastante perspicacia Richard Morse.

la historia de la más reciente crisis causada en Venezuela por los llamados procesos de *modernización económica* o procesos de ajuste. Veamos esta cuestión y tengamos presente que ella constituye un preámbulo necesario para justificar la vigencia de los extremos intelectuales que oponen «universalmente» el liberalismo al comunitarismo desde la perspectiva del republicanismo que aquí nos ocupa.

No parece discutible el hecho de que la economía mundial (sus causalidades, sus formas de expresión financiera, comercial, etc.) nos ha emplazado imponiéndonos, en este proceso, severas restricciones y dudas sobre la naturaleza y poder de nuestros antiguos proyectos personales y colectivos. También nos ha impuesto exigencias culturales para que reconsideremos la comprensión y explicación de la manera en que veníamos concibiendo en la práctica la racionalidad de nuestras maneras de actuar y de decidir individual o colectiva, privada o pública. Al parecer estas exigencias son hoy tan apremiantes como ineludibles. Por lo común todo este proceso de condicionamiento de nuestras prácticas establecidas ha estado asociado de una manera a veces muy imprecisa y grotesca a la difusión de un ideario equivocadamente llamado «neo-liberal». Estos constreñimientos y exigencias de la modernización parecen gozar del *status* de verdades compartidas, tienen los rasgos de lugares comunes éticos, políticos y desde luego sociales.

Ahora bien, todos esos efectos han tenido también algunos efectos perversos relativamente descuidados de la atención intelectual. Entre éstos está el hecho institucional y cultural de que en lugar de haber barrido enteramente con las prácticas, ideas y creencias que existían, han hecho revivir entre nosotros otras creencias, prácticas e ideas aún más recónditas y profundas que los objetivos inmediatos de la crítica modernizadora, *e.g.*, el nacionalismo, el patriotismo y el lenguaje de las virtudes republicanas. Es así como ha vuelto a renacer entre nosotros el republicanismo y el comunitarismo, una cierta tradición cívica muy idiosincrática (el

bolivarianismo), que se ha reactivado imaginaria y realmente en nuestras conciencias nacionales planteando severos conflictos de cooperación con las exigencias de la modernidad. Las creencias nacionalistas, nuestro patriotismo republicano, usualmente acantonado en las inofensivas praderas de la retórica de nuestras academias y fastos republicanos ha tomado las calles armándose de una beligerancia moralista no exenta de peligro para las libertades de que gozamos. Y en el tránsito de este sorprendente despertar de una gravedad antes inexistente, el republicanismo y sus tradiciones cívicas han producido algunas alianzas conceptuales y prácticas dignas de consideración reflexiva.

La *república secular* y la *res publica christiana* han depuesto así sus antiguas disputas y hoy, tal vez celebrando irónicamente una alianza impía, estas dos maneras de comprender la república se erigen en baluartes ante al asalto de ciertas versiones del liberalismo, frente aquellas de sus concepciones que se asocian a los procesos de modernización económica³⁸. El *bolivarianismo* y el *nacionalismo*, la *religión católica*, el *patriotismo cívico*, ocupan hoy el centro de la escena de nuestras creencias y aspiran protagonizar una vuelta al pasado político y moral de otros mundos, distintos al que parecía ser el que nos deparaba el rostro del futuro, con el fin de prometer mejores y más vehementes criterios de identidad política y moral. Y si tales retornos ideológicos parecen haber logrado tanta eficacia, reavivando en el trayecto de sus regresos imaginarios convicciones culturalmente tan densas y profundas (con independencia, claro está, de cuál sea la coherencia o consistencia que tengan), ello ha sido así porque dichos pasados más que pasados se nos revelan de alguna manera cul-

³⁸ - A pesar de su candidez «ideológica», pues Moisés Naim conscientemente desestima su genealogía con el liberalismo y apela a una idea de *racionalidad* que para él hace redundante el problema —con lo cual practica la ideología a la manera de *Monsieur Jourdain*—, el libro de este autor constituye sobre esto un buen ejemplo de lo que aludo. Véase NAIM, M., *Paper Tigers & Minotaurs, the Politics of Venezuela's Reforms*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C., 1993.

tural como tiempos aún presentes, es decir, que se les considera moral y políticamente «vigentes». Ignorar esto no es sólo una estupidez política y moral, es, además, una imprudencia. El riesgo consiste en que otra vez la suerte de la república pudiera estarse volviendo a jugar. A partir de la fuerza y convicciones de aquellos pasados así vigentes, del significado práctico de las posibilidades de la virtud en la república, el moralismo y el lenguaje de las virtudes y de la corrupción se vuelven en los instrumentos contralores de la pérdida de nuestras libertades, todo ello en nombre del civismo republicano.

No cabe duda que los venezolanos le hemos acordado una gran significación emocional, estética, ética y política al republicanismo. De hecho y de derecho el *bolivarianismo* es tal vez la variante ilustrada y particular del republicanismo clásico y del republicanismo cívico humanista que mayor alcance tenga para determinar nuestros criterios de membresía política. Pues bien, a fuerza de abreviar tanto tiempo en las palabras vivas y muertas de Bolívar, los venezolanos hemos aprendido demasiado bien de sus máximas. Sucede que nos hemos acostumbrado a decir que queremos obedecerlas (como lo viera Montesquieu en el caso de las repúblicas democráticas)³⁹; esto es, a ser republicanos demócratas sin hilar conocimientos, a obedecer sentimentalmente los designios del *demos* bajo el embrujo de la ilusión fundamental de un apasionado *affaire du coeur*: que la igualdad y la frugalidad general son y deben ser el fundamento de nuestra moral y de nuestras luces en política, lo cual obviamente contrasta con el efecto de nuestras riquezas y la masiva presencia de nuestra hipocresía y cinismo en su administración. Y por este medio nos hemos trazado un retrato muy enérgico de la idea de la virtud dentro del republicanismo.

³⁹ - Sobre el sentido en que Montesquieu concibió y usó el republicanismo, véase SHKLAR, J., «Montesquieu and the New Republicanism» en *Machiavelli and Republicanism*, op.cit. pp. 265-279.

Viviendo la ilusión del modelo clásico, hecho de inestabilidad y zozobra, de peligro y ansiedad, animado por las pasiones y el concurso de ardores y vehemencias militares, nos hemos acostumbrado a ver en la esencia de nuestro patriotismo lo que B. Constant llamara el espíritu de belicosidad del republicanismo antiguo⁴⁰. Es por esto, diría, que en nuestra conciencia no entendemos bien el sentido de la paz, que no lo comprendemos sino cuando hallamos la paz en la guerra o en el deleite romántico que nos procura la inestabilidad cívica. De modo singular hemos combinado en nuestro republicanismo secular lo mejor y lo peor de dos mundos morales igualmente ilusorios, el de la antigüedad y el del renacimiento, y en el camino hemos postergado nuestro encuentro decisivo con el liberalismo.

Del mundo de la antigüedad resucitamos la épica y su correspondiente arreo de virtudes heroicas; del renacimiento y de un maquiavelismo tórrido, la idea de una virtud como ademán enérgico: el encanto del golpe de mano y la parada, el romanticismo del gesto como sentido de la voluntad para enfrentarse a la fortuna siempre cambiante de la república.

Pero no ha sido Bolívar el único en darnos la idea de república. Como he tratado de exponerlo, otros, tal vez más cultos y versados que él en la reflexión política, pensaron de diferentes maneras las posibilidades de la virtud en el republicanismo. En efecto, el racionalismo de J.G. Roscio constituye un ejemplo de lo que intento decir. Intentó Roscio fundir conceptualmente un proyecto liberal en uno republicano, y uno republicano en uno cristiano. En los arcanos del *jus civile*, tal y como viera Montesquieu en su época, y antes lo hiciera Gravina, allí se podía encontrar un lugar para las virtudes en la república. Un lugar que no se

⁴⁰ - CONSTANT, B., *Commentaire sur l'Ouvrage de Filangieri*, P. Dufart, París, 1822. Véase su teoría acerca de la evolución de la especie y el desarrollo que le da a la contraposición entre la legitimación por la fuerza y la legitimación por la tranquilidad a través del sentido del progreso comercial, pp. 23-24.

sometiera con tanto rigor ni a la *frugalidad general* ni al *igualitarismo abstracto*, sino, por lo contrario, que se acomodara institucionalmente a la idea de una igualdad basada en las posibilidades de la razón práctica y el afán de lucro propio del comercio y de la permutación. Halló en la conjunción de esos elementos la fuerza de la idea de benevolencia que a través de sus prácticas estaba para él destinada a cimentar las relaciones de los pueblos en calidad de naciones. Es indudable que esta idea de *república comercial* fracasó muy pronto entre nosotros, pero su fracaso práctico no exime de considerar la singularidad de aquel intento en los anales de la teoría de aquellos tiempos tan fundamentales para entender el desarrollo de nuestro pensamiento político y moral.

En un sentido Roscio y los que con él procedieron a establecer a aquella idea de república, buscaban otro modo de acomodar la libertad con la virtud en una república. Quisieron hallar un compromiso conceptual dentro del ámbito de la idea de subjetividad. Se trataba de no suprimir el ámbito para la expansión de la individualidad de un yo deseoso de seguir racionalmente la persecución de sus propios intereses, pero que no significase un colapso hobbesiano, que no sucumbiera a la licencia o al desenfreno de deseos desarreglados. Y también quiso aquel compromiso combinar los ideales de la participación cívica del ciudadano activo de la antigüedad con cierto límite, que no ahogara el propio yo en el ejercicio de una total abnegación cívica. ¿Acaso era este compromiso factible? ¿Lo es hoy?

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Mucho se ha discutido recientemente en ética acerca de la posibilidad de recuperar de la antigüedad clásica el concepto de virtud. Ante la esterilidad de los sistemas éticos contemporáneos o enfrentados con un mundo que dice estar viviendo el postliberalismo, estos regresos a la arqueología señalan el deseo de renovación o la búsqueda de nuevos

puntos de partida. A veces, desde luego, apenas sirven para señalar meras añoranzas.

En todo caso el análisis acerca de las condiciones necesarias para que esta recuperación ética sea posible en política se ha llevado a cabo mediante una operación de salvamento histórico que ha sometido a cuidadosa revisión historiográfica la historia del republicanismo y de su correspondiente concepción de las ideas de libertad que le son connaturales. Pero, se dirá, ¿no constituye esto en el mejor de los casos para nosotros los venezolanos una discusión académica y en el peor una negativa de enfrentamiento con la realidad, una evasión?

Quisiera argumentar todo lo contrario y apoyarme en ambas hipótesis. Que sea un debate académico sería algo en extremo positivo, especialmente hoy. La razón es muy sencilla; el conocimiento académico auténtico es una condición indispensable para decidir sobre estas materias. La mejor prueba es que allí donde se invierte esfuerzo en pensar seriamente estas cuestiones y otras conexas con ella, se hace un avance para encontrar las soluciones más razonables.

Por otra parte, y desde la segunda perspectiva, estas discusiones académicas no dejan de tener algunas cuantas implicaciones muy tangibles para entender el predicamento en que se sitúa la práctica de nuestras reflexiones y nuestras ideas de política y moral, sobre todo por el hecho mismo de que somos o hemos querido ser rabiosamente bolivarianos. Analizar esas cuestiones académicas y sus implicaciones prácticas no constituye una huida ante nuestra realidad; ese análisis es la condición para que podamos emprender una crítica moral y política sobre nuestros prejuicios cívicos. Veamos entonces esas implicaciones y revisemos los intentos por recuperar en ética el concepto de virtud.

Reponer la virtud en ética y en política no tendría que suponer, como antes se exigiera por el pensamiento aristotélico, tener que aceptar un teleologismo radical forzosamente inscrito en la naturaleza y especial-

mente constitutivo de la naturaleza humana. El conocimiento que hoy poseemos en el campo de la biología, al parecer, ya no permite sostener esos mismos supuestos teleológicos, ni mucho menos permite extrapolar explicaciones provenientes de teleologías de la especie, a la necesaria deducción de nuestros proyectos humanos individuales. Quienes así proceden incurren en una identificación demasiado apresurada entre los campos diferentes de la salud del animal que somos al campo mucho más contingente y frágil de los prospectos de la bondad humana que decidimos por cuenta propia. Y entierran en el proceso la fragilidad misma que fundamenta tan precaria y delicadamente la posibilidad de la excelencia humana y la relación que ésta tiene con la bondad, lo cual es precisamente aquello que caracteriza el máspreciado y útil legado que nos puede dejar hoy el concepto de virtud clásica⁴¹. Tampoco tenemos por qué aceptar, mucho menos en las condiciones actuales que caracterizan la naturaleza de nuestra cultura y educación, que el regreso de la idea de virtud nos conmine a tener que adoptar de manera necesaria la idea de un *summum bonum*. En esta república no hay programa de educación que haga hoy comprensible ni creíble la trama de creencias que antes hacían de la posibilidad de relacionar lo bueno, lo útil y lo verdadero un modo especialísimo de elevar el ideal contemplativo al rango de forma suprema de vida. Y la ironía en nuestro caso es aún más grave a este respecto. Precisamente nuestro republicanismo bolivariano predica todo lo contrario a ese ideal de *summum bonum* y de vida contemplativa. Nos dice que la mejor y más plena de las vidas republicanas, la más virtuosa, es aquella que se consume a sí misma en la abnegación cívica de una *vita activa, la de un ciudadano permanentemente dedicado al cumplimiento de sus deberes cívicos, sin tiempo útil ni digno para cualquier otro interés que no sea colectivo*. ¿Querrá esto decir que debemos cultivar la energía de la

⁴¹ - Véase NUSSBAUM, M.C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

virtù de Montesquieu en lugar de la *arete* clásica para así desafiar secularmente la fortuna que de esta manera tan nacional y patriótica hemos querido labrar para nosotros y nuestros hijos? O, mejor, ¿que aceptemos la posibilidad de una *república nacional* fundamentada en una autonomía de la voluntad, esto es, una voluntad que se haya librado de todo rastro de impureza particular, que haya borrado de nuestra conciencia todo contacto con la condición empírica de su espúrea particularidad? Es decir, ¿que reneguemos del lugar, sitio o condición donde vivimos, estamos o somos, que borre el carácter que tengamos?

No, nuestras vidas y las formas de vivirlas hoy son fatalmente otras, unas maneras de vivir muy distintas a las de la antigüedad, del renacimiento o de la modernidad. Y, además, la decadencia de todos esos pasados en nuestra historia las habría convertido, para nosotros, en posibilidades vitales enteramente remotas e inaccesibles, por más poderes que les puedan conferir desde una cómoda anacronía el poder ilusorio de nuestra imaginación o embriaguez romántica.

Ahora bien, y si estos resultados de nuestro examen académico nos son de algún provecho, entonces la virtud y su regreso presuponen considerar críticamente más las consecuencias de seguir atados a las permanencias de pasados inservibles que la consideración del problema general de constatar las evidencias lingüísticas de esas sobrevivencias conceptuales, *e.g.*, que aún usamos la palabra virtud para describir las prácticas del civismo. Nuestro problema consiste entonces en que tenemos que comenzar por asumir que aún nos *creemos obligados* por las ideas del pasado de nuestras creencias, al menos en lo que al republicanismo se refiere. Efectivamente, a juzgar por la presencia del moralismo en nuestro trato con la moral y la relación de ésta con la política, *v.g.* en el verbo de los notables, nunca se habría ido de nosotros el poder de la virtud ni el rigorismo de su uso para evaluar condenando o alabando las prácticas vigentes de nuestro republicanismo. Diera así la impresión de que el problema moral en polí-

tica, especialmente en lo que se refiere a la forma de juzgar la extensión y naturaleza de la corrupción, es algo que no requiere para su solución más que la aplicación de nuestras certezas y la fuerza de la voluntad que de ello se deduce, y no la evaluación razonable de sus supuestos. Y si en más de un sentido es la comedia y no la tragedia lo que ha caracterizado este modo de encarar la corrupción de nuestras costumbres, lo cual hubiera bastado para disolver el desubicado poder de nuestras certezas, nadie puede dudar hoy, especialmente a la luz de lo que bolivarianamente ha acontecido en esta república, que las fuentes de las razones que nos damos para explicar la corrupción política y moral dependen del poder de las creencias republicanas de aquellos pasados hoy inservibles. Que aún estamos obligados a tener que justificar nuestras creencias republicanas dentro del marco y sobrevivencia de la virtud dentro de ellas, a pesar que ya su tradición no es propiamente hablando una tradición viva.

En este sentido nos hemos visto devueltos abruptamente al encuentro inesperado con la vigencia de dos pasados morales y políticos de nuestra historia luego de vivir un breve interludio liberal *libertario* (en el sentido anglosajón de este término⁴²) que los quiso superar y no pudo lograrlo. Me refiero al hecho de que la modernización inducida a través de nuestras estrategias económicas nos trajo de regreso el *bolivarianismo* y el *catolicismo*. Y la ironía del giro de estas circunstancias es que hemos asistido, en un corto espacio de tiempo, y sin una adecuada conciencia acerca de la gravedad de lo sucedido, al tránsito en nuestra conciencia cívica de las exigencias de un pensamiento moral ahistórico y abstracto, propio de la economía moderna, a los dictados moralistas de una república secular y los principios sustantivos de una república *christiana*. En ambos casos,

⁴² - Uso la expresión en sentido contrario al nuestro. En Venezuela «libertario» significa, más o menos, progresista, igualitario; en el mundo anglosajón indica las concepciones negativistas de la libertad, un radicalismo liberal que llamamos nosotros «neo-liberal» por efecto de su identificación con el monetarismo de Chicago. Sobre esto véase CASTRO LEIVA, L., (comp.), *El liberalismo como problema*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1992.

en los dos tipos de república, la idea de virtud se tiene que aceptar como parte de su trama de ideas y creencias, sobre todo por quienes asumen seriamente la coherencia de sus respectivos credos morales y políticos. Lo que necesitamos entonces es poder discutir, antes de que sea demasiado tarde o de que se haga demasiado profunda nuestra confusión existente, cuál es el estado de reflexión que guardamos como todavía dispuesto para entablar un proceso de reflexión que nos permita evaluar bien lo sucedido y restablecer las proporciones entre tantos excesos dentro del marco de estas divergentes maneras de concebir la república en Venezuela.

Mientras vivamos en un mundo causalmente signado por las exigencias del liberalismo económico, mundo que no gobernamos y que tal vez no sea gobernable, *pace* al imperio, y que se asocia moralmente al individualismo y al racionalismo abstractos, tendremos que asumir que nuestra suerte moral republicana, en cualquiera de sus dos versiones, será la de vernos enfrentados a ese individualismo. Es verdad que podríamos intentar acomodar nuestro catolicismo y nuestro republicanismismo a estos estreñimientos económicos contemporáneos, pero para hacerlo debemos adecuadamente reflexionar bien acerca de la consistencia de nuestras antiguas creencias y su alcance práctico a la luz de nuestras circunstancias culturales y sociales. Si la virtud ha de tener algún lugar distinto al que ya tiene entre nosotros, es decir, algo más que el sonido de una palabra, es preciso que nos despojemos del atractivo que aún guarda para nosotros el republicanismismo de la antigüedad, como soñamos parodiando a este respecto la propia parodia de Bolívar. Es necesario que pongamos mayor atención a la tarea de recuperar lo que pueda recuperarse del lenguaje aristotélico y no imaginar que por invocar unas palabras poseemos conciencia de su eficacia conceptual. Por su parte, y del lado del catolicismo, haríamos bien en fijarnos un propósito análogo, en rescatar el secularismo que aún guarda el tomismo para construir desde ese horizonte nuevas posibilidades de la virtud en política y en moral, pero hacer esto

teniendo en cuenta que se le interponen a este secularismo, como rivales de monta, la embriaguez romántica del bolivarianismo y la complejidad económica del mundo moderno. Si convenimos que éste puede ser un marco adecuado para reflexionar mejor acerca del modo de reformular nuestras creencias morales sobre el republicanismismo, nuestro dilema general —el tener que vernos obligados a ser libres por efecto de nuestra corrupción— deja de ser un problema de amor a la patria y también deja de ser un asunto de certezas sobre vicios y virtudes. Se convierte, tal vez, en un asunto acerca de las posibilidades de una razón práctica más modestamente ubicada, dispuesta a comerciar o platicar con lo simplemente humano. Irónicamente, las posibilidades de la virtud en el republicanismismo venezolano vuelven a plantearse una 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? Nadie, que yo sepa, lo ha sabido responder hasta la fecha...