

# Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista

La polémica entre  
José E. Rodó y Pedro Díaz



Pablo da Silveira  
Susana Monreal

taurus



Fundación  
BankBoston



Pablo da Silveira (1962) es doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina (Bélgica). Entre 1991 y 1994 fue investigador de la Cátedra Hoover de Ética Económica y Social de esa misma universidad. Desde 1995 es profesor de Filosofía Política en la Universidad Católica del Uruguay. Su producción bibliográfica incluye varias decenas de artículos en revistas especializadas de Europa, América del Sur y del Norte, así como los siguientes libros: *La Segunda Reforma* (Montevideo, CLAEH-Fundación Banco de Boston, 1995), *Le débat libéraux-communautariens* (París, Presses Universitaires de France, 1997, en colaboración con André Berten y Hervé Pourtois), *Historias de Filósofos* (Buenos Aires, Alfaguara, 1997, en coedición con la Fundación BankBoston), *Política & tiempo* (Buenos Aires, Alfaguara, 2000), *Diálogo sobre el liberalismo* (Montevideo, Taurus, 2001, en colaboración con Ramón Díaz) y *John Rawls y la justicia distributiva* (Madrid, Campo de Ideas, 2003). Actualmente se desempeña como vicerrector académico de la Universidad Católica del Uruguay.

Susana Menreal (Montevideo, 1955) es doctora en Ciencias Históricas por la Universidad de Lovaina (Bélgica), directora del Instituto de Historia de la Universidad Católica del Uruguay y profesora de Proceso histórico del Uruguay y de El pensamiento en América Latina y Uruguay en la misma Universidad. Actualmente se desempeña como secretaria general de la Universidad Católica. Es miembro de número del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia (España). Ha publicado numerosos artículos sobre Historia del pensamiento e Historia de la Iglesia, en Bélgica, España, Argentina y Uruguay, y el libro *Krausismo en Uruguay. Algunos fundamentos del Estado tutor* (Montevideo, UCU, 1993).

CTO 043/09

NOU

3460

---

PABLO DA SILVEIRA  
SUSANA MONREAL

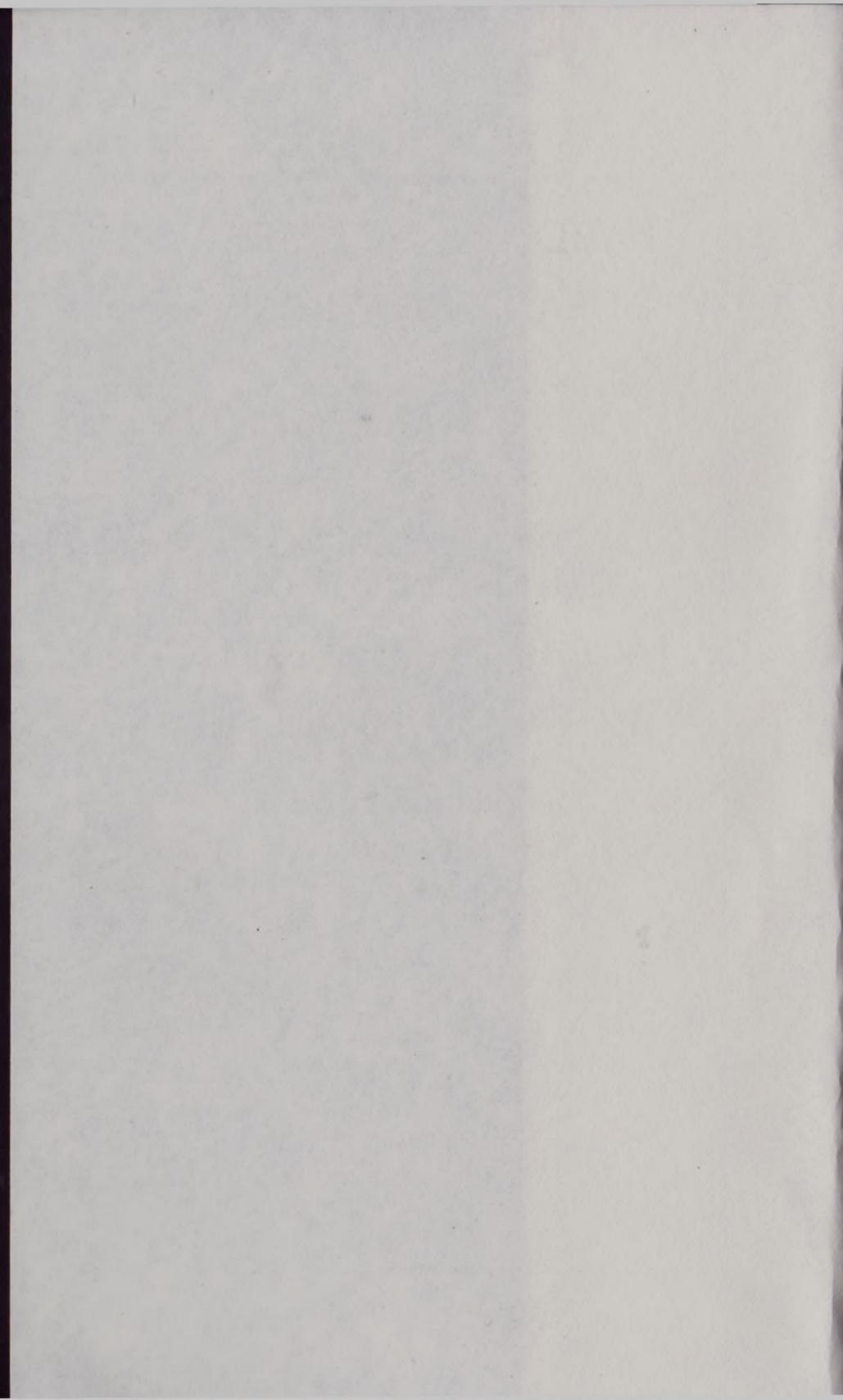
LIBERALISMO Y  
JACOBINISMO EN EL  
URUGUAY BATLLISTA

La polémica entre  
José E. Rodó y Pedro Díaz

TALRUS

---

CIENCIAS SOCIALES



---

PABLO DA SILVEIRA  
SUSANA MONREAL

LIBERALISMO Y  
JACOBINISMO EN EL  
URUGUAY BATLLISTA

La polémica entre  
José E. Rodó y Pedro Díaz

TAURUS

---

CIENCIAS SOCIALES

---

© 2003, Pablo da Silveira y Susana Monreal

© De esta edición:

2003, Ediciones Santillana, S.A.

Constitución 1889. 11800 Montevideo

Teléfono 4027342

Internet: <http://www.santillana.com.uy>

Correo electrónico: [edicion@santillana.com.uy](mailto:edicion@santillana.com.uy)

© De esta edición:

2003, Fundación Bank Boston Uruguay

25 de Mayo 395. 11000 Montevideo

Teléfono 9160127

Fax 9160240

- Santillana Ediciones Generales, S.L.  
Torrelaguna, 60. 28043 Madrid, España.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.  
Beazley 3860. 1437 Buenos Aires, Argentina.
- Santillana de Ediciones S.A.  
Av. Arce 2333, La Paz, Bolivia.
- Aguilar Chilena de Ediciones, Ltda.  
Dr. Aníbal Ariztía 1444, Providencia,  
Santiago de Chile, Chile.
- Santillana, S.A.  
Río de Janeiro 1218, Asunción, Paraguay.
- Santillana, S.A.  
Av. San Felipe 731, Jesús María, Lima, Perú.

ISBN: 9974-671-80-9

Hecho el depósito que marca la ley.

Impreso en Uruguay. Printed in Uruguay.

Primera edición: Diciembre de 2003. 1000 ejemplares.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

---

## ÍNDICE

Introducción.....	9
-------------------	---

### Parte I. Lecturas contemporáneas

<i>Pedro Díaz y el anticlericalismo uruguayo en el cambio de siglo,</i> por Susana Monreal .....	13
<i>Rodó: un liberal contra el jacobinismo,</i> por Pablo da Silveira.....	71

### Parte II. Las fuentes

Advertencia.....	111
<i>La expulsión de los crucifijos,</i> por José Enrique Rodó.....	113
<i>El crucifijo, su retiro de las casas de beneficencia,</i> por Pedro Díaz.....	125
<i>Contrarréplicas,</i> por José Enrique Rodó	
I. Los orígenes históricos de la caridad (1) .....	145
II. Los orígenes históricos de la caridad (2) .....	153
III. Los orígenes históricos de la caridad (3) .....	161
IV. Los orígenes históricos de la caridad (4) .....	169
V. La personalidad en los reformadores morales .....	177
VI. El sofisma de la "caridad científica" .....	187

VII. El signo .....	195
VIII. ¿Jacobinismo?.....	205
XI. Conclusión .....	213
Apéndice. El sentimiento religioso y la crítica .....	221

---

## INTRODUCCIÓN

Este libro se propone recuperar una polémica que se desarrolló en Montevideo en el año 1906. Sus protagonistas fueron el escritor, periodista y varias veces legislador José Enrique Rodó, y el abogado, ensayista y también ocasional legislador Pedro Díaz. El acontecimiento que puso en marcha el debate fue la decisión, adoptada sobre el final de la primera presidencia de José Batlle y Ordóñez, de eliminar los crucifijos de los hospitales públicos.

¿Por qué volver a una polémica ocurrida hace casi exactamente un siglo y motivada por un acontecimiento del que apenas se guarda memoria? Las razones son varias y puede ser útil enumerarlas.

En primer lugar, si bien el episodio que desató la discusión es cosa del pasado, el tema que se debatió es de gran actualidad. Dicho brevemente, se trata de definir el lugar que deben ocupar las convicciones religiosas en el espacio público de una sociedad plural. Sería un error afirmar que este tema ha mantenido vigencia desde el momento en que Rodó y Díaz cruzaron sus argumentos. Más bien debe afirmarse que el tema *ganó* vigencia, en el sentido de que, tanto en el dominio político como en el académico, hoy se le presta más atención que en el pasado. La cuestión de la libertad religiosa ha ganado relevancia porque las sociedades democráticas se han vuelto

más sensibles hacia las diferencias y menos dispuestas a aceptar prácticas discriminatorias. A fines del siglo XIX, el problema de la libertad religiosa se planteaba en términos de secularización, es decir, giraba en torno a cómo establecer una clara separación entre el Estado y las confesiones religiosas. En las secularizadas sociedades del presente, el problema central es cómo asegurarle a cada ciudadano las condiciones que le permitan vivir en función de sus convicciones religiosas sin sufrir discriminaciones, incluyendo aquellas que puedan provenir del Estado. El debate entre Díaz y Rodó se vuelve particularmente interesante cuando se lo lee desde nuestra perspectiva.

Una segunda razón por la que vale la pena volver a esta polémica es que nos ayuda a reflexionar sobre las características de nuestra propia cultura política. Los uruguayos estamos acostumbrados a decir que nuestras ideas y prácticas políticas están fuertemente imbuidas de liberalismo. Según esta visión ampliamente difundida, nuestra tradición política, al igual que nuestra tradición jurídica, constituirían un caso exitoso de aplicación de ideas típicamente liberales. Sin embargo, en sus textos de 1906 Rodó lanza un desafío a esta interpretación ya entonces dominante. Según su punto de vista, nuestra principal influencia no sería el liberalismo sino el jacobinismo, y es un error pensar que se trata de dos nombres para la misma cosa. Si Rodó tuviera al menos parte de razón al avanzar esta tesis, se derivarían de ello dos consecuencias altamente significativas. La primera es que los uruguayos estaríamos acumulando desde hace mucho tiempo descripciones equivocadas de nosotros mismos. La segunda es que nuestras ideas y prácticas políticas deberían ser reexaminadas en términos conceptuales.

La tercera y última razón que nos ha impulsado a publicar este libro es de índole bibliográfica. La polémica

entre Rodó y Díaz se desarrolló a través de los canales habituales para la época: Rodó publicó todos sus artículos en el diario *La Razón*, mientras que el documento de Díaz fue primero el texto de una conferencia pronunciada en la sede del Centro Liberal y luego un folleto editado por esa misma institución. Pero la historia posterior fue muy diferente en uno y otro caso. Los textos escritos por Rodó fueron reeditados con frecuencia bajo el título de *Liberalismo y jacobinismo*. Normalmente eran incluidos como apéndice del *Ariel*, que es una de las obras más editadas de las letras uruguayas. En cambio, el texto de Díaz se convirtió en una rareza cada vez más esquiva. Como resultado, nos fuimos habituando a una presentación unilateral de la polémica: se conocían los textos de Rodó pero no los de su interlocutor. De hecho, poco a poco se fue olvidando quién era la persona con la que Rodó discutía. Y esto no solamente perjudicaba a Díaz sino al propio Rodó, porque es muy difícil encontrarle interés a una discusión en la que solo se escucha una de las voces. Al presentar conjuntamente todos los materiales que formaron parte del debate, perseguimos entonces un doble propósito: devolverle la voz a Pedro Díaz y recuperar la inteligibilidad de un intercambio que se había vuelto parcialmente incomprensible.

El volumen se abre con dos ensayos introductorios que procuran contextualizar la lectura de los textos originales. El primero se propone recordar quién era Pedro Díaz y cuál era el movimiento de ideas que representaba. El segundo procura aportar elementos para una lectura contemporánea del intercambio propiamente dicho. El primero está escrito desde la historia y el segundo desde la filosofía política. Este enfoque multidisciplinario refleja la especificidad profesional de sus respectivos autores, pero confiamos en que además pueda aportar puntos de vista complementarios sobre el mismo asunto.

La segunda parte del volumen incluye los textos de Rodó y de Díaz. En primer lugar se presenta la carta publicada por José Enrique Rodó en el diario *La Razón*, el 5 de julio de 1906. Luego se transcribe el texto de la conferencia dictada por Díaz en el centro Liberal, el 14 del mismo mes. Por último se incluye la serie de artículos que Rodó publicó, nuevamente en *La Razón*, como respuesta a la conferencia de Díaz. En la "Advertencia" que abre la segunda parte se especifica el modo en que se ordenaron los diferentes textos.

Antes de concluir, corresponde hacer algunos reconocimientos. Este libro es un fruto tardío del ciclo de conferencias *Arielismo y latinoamericanismo*, organizado en octubre del año 2000 por la Universidad Católica. Para el desarrollo de la investigación posterior se contó con la asistencia económica de la fundación alemana *Stipendienwerk-Lateinamerika-Deutschland*. La preparación de la versión informática de los textos originales estuvo a cargo de Carlos Aloisio. En la corrección posterior participó Paola Gazzaneo. Como es de uso, los errores textuales y de interpretación que eventualmente hayan sobrevivido son de exclusiva responsabilidad de los autores.

## PARTE I

---

### LECTURAS CONTEMPORÁNEAS

---

En marzo de 1996 comenzaba a desmorinarse el último y definitivo período populista de José Raúl Bordaberry. Desde su exilio arribó la renouée Coalición Nacional de Ciudadanía y Responsabilidad Pública, dependiente del Ministerio de Gobierno, encabezada por los cracidos de los principales partidos y de sus otras dependencias políticas.

Este fue un episodio más del proceso secularizador que se dio durante el gobierno de Máximo Sarney, iniciado en 1980. Ese año se resolvió reafirmar la Ley de Impedimentos de 1883, que impidió al papado la posibilidad de controlar los ingresos a la vida religiosa y de administrar los cultivos. En 1975 fue presentado el primer proyecto de ley de divorcio absoluto, que después de una época y enérgica oposición de la sociedad católica se derogó al intentar los cracidos de los partidos de izquierda la derogación de la ley de divorcio en 1987, y la derogación de la enseñanza religiosa de las escuelas públicas en 1989. En este marco histórico se desarrolló la



---

## PEDRO DÍAZ Y EL ANTICLERICALISMO URUGUAYO EN EL CAMBIO DE SIGLO

SUSANA MONREAL

*Una palabra domina nuestros estudios: "comprender". No digamos que el buen historiador está por encima de las pasiones; cuando menos tiene ésa. No ocultemos que es una palabra cargada de dificultades, pero también de esperanzas.*

MARC BLOCH

En marzo de 1906 comenzaba a desarrollarse el último año de la primera presidencia de José Batlle y Ordóñez. El 6 de julio de ese mismo año, la renovada Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública, dependiente del Ministerio de Gobierno, ordenó el retiro de los crucifijos de los hospitales públicos y de las otras dependencias a su cargo.

Era éste un episodio más del proceso secularizador, impulsado durante el gobierno de Máximo Santos y reafirmado a partir de 1903. Ese año se resolvió revitalizar la Ley de Conventos de 1885, que otorgaba al gobierno la potestad de controlar los ingresos a la vida religiosa y de inspeccionar los conventos. En 1905 fue presentado el primer proyecto de ley de divorcio absoluto, que despertó la esperada y enérgica oposición de la sociedad católica. A la decisión de eliminar los crucifijos de los hospitales, siguió la aprobación de la ley de divorcio, en 1907, y la supresión de la enseñanza religiosa de las escuelas públicas, en 1909. En este marco histórico se desarrolló la

polémica que protagonizaron José Enrique Rodó y Pedro Díaz, entre julio y setiembre de 1906, sobre la decisión de la Comisión Nacional de Caridad.

Por decreto presidencial del 1° de agosto de 1905, habían sido designados los nuevos integrantes de la Comisión, decisión que determinó en ella una mayoría anticlerical. Los nuevos miembros eran Eduardo Brito del Pino, Ramón Montero Paullier, Alfredo Vidal y Fuentes, Alfredo Navarro, Eugenio J. Lagarmilla, Alejandro Beisso y Guillermo West.<sup>1</sup> La designación, el día 4 de agosto, del Dr. José Scosería, reconocido liberal anticlerical, como presidente de la Comisión, en sustitución del Dr. Luis Piñeyro del Campo, generó mayores inquietudes en los círculos moderados. “La designación del presidente que acaba de efectuarse, [...], no es otra cosa [...] que el resultado de una abierta campaña de intransigencia”, opinaba *El Bien*.<sup>2</sup> Un mes más tarde, la Comisión delegada del Hospital de Caridad, que integraban los Dres. Navarro, Quintela y Canabal, dictó una resolución que prohibía obligar a los enfermos a participar de cualquier acto

<sup>1</sup> “Comisión Nacional de Caridad”, *El Bien*, Montevideo, 2 de agosto de 1905; “Comisión N. de Caridad. Su integración”, *El Día*, Montevideo, 2 de agosto de 1905. Fueron designados como suplentes los siguientes ciudadanos: Dr. José Repetto, Ing. Juan P. Fabini, Dr. Serapio del Castillo, Dr. Teófilo D. Piñeyro, Ing. Rodolfo Arteaga, Sr. Francisco Ravecca y Sr. Gustavo R. Garzón. Los restantes miembros de la Comisión Nacional de Caridad eran: el Dr. José Scosería, Francisco Lanza, Rufino Gurméndez, Federico Costa, Francisco García Santos, Dr. Manuel Quintela, Dr. Joaquín Canabal, Dr. Gerardo Arrizabalaga, Dr. Américo Ricaldoni, Juan A. Smith, José A. Ferreira, Carlos Sanguinetti, Dr. Luis Piñeyro del Campo, y Juan Massa. *Guía Nacional de la República Oriental del Uruguay*, Octavio J. Arlas Editor, Montevideo, 5ª. ed., 1906, pp. 38 y 39.

<sup>2</sup> “Comisión Nacional de Caridad”, *El Bien*, Montevideo, 5 de agosto de 1905; “Comisión de Caridad. La elección de presidente”, *El Siglo*, Montevideo, 4 de agosto de 1905; “Comisión N. de Caridad. La sesión de esta tarde”, y “Comisión N. de Caridad. Las resoluciones de ayer. La elección del Dr. Scosería”, *El Día*, Montevideo, 4 y 5 de agosto de 1905. Me he permitido actualizar la ortografía.

religioso y procedió al retiro de los crucifijos de las salas del hospital.<sup>3</sup> La reconsideración de la medida fue solicitada por las señoras católicas, a cuya cabeza se encontraba Petrona Cibils de Jackson; el Dr. Piñeyro del Campo presentó ante la Comisión una moción adhiriendo a tal pedido. La Comisión de Caridad resolvió, en octubre, pasar la solicitud y la propuesta en cuestión a la consideración del Poder Ejecutivo. Entretanto, la polémica desatada en torno a la presentación del proyecto de ley de divorcio absoluto ocupaba a la prensa nacional, muy especialmente a la prensa católica.

El 6 de julio de 1906, el Dr. Eugenio J. Lagarmilla presentó en el seno de la Comisión la siguiente moción: "Excepción hecha de los lugares destinados al culto y al alojamiento del personal religioso, no se permitirá en las casas dependientes de la Comisión Nacional de Caridad la ostentación de emblemas de ninguna religión positiva".<sup>4</sup> Después de un acalorado debate,<sup>5</sup> se aprobó el retiro de los crucifijos de "todas las casas dependientes de la Comisión". Votaron a favor de la propuesta Arrizabalaga, Montero Paullier, Beisso, Lagarmilla, Vidal y Fuentes, West, Navarro y Quintela; seis de ellos habían ingresado un año antes a la Comisión. Se opusieron Piñeyro del Campo, Costa, Ferreira y Gurméndez.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> "En el hospital de Caridad" y "El sectarismo en acción", *El Bien*, Montevideo, 29 de agosto y 5 de setiembre de 1905; "La libertad para todos" (editorial), *El Día*, Montevideo, 6 de setiembre de 1905.

<sup>4</sup> "Comisión Nacional de Caridad. Retiro de los Crucifijos. Sesión de ayer", *El Siglo*, Montevideo, 7 de julio de 1906.

<sup>5</sup> Participaron del debate: el Dr. Piñeyro del Campo, oponiéndose a la proposición, y los Dres. Vidal y Fuentes, Quintela, Canabal y el Cnel. West, apoyándola. *Ibidem*. Unos días antes, la Comisión había dispuesto, respondiendo a un pedido de la Comisión de Señoras Católicas, entregar a ésta los crucifijos que estaban colocados en las paredes del Hospital de Caridad. "El crucifijo en el hospital", *El Bien*, Montevideo, 5 de julio de 1906.

El presidente Batlle y Ordóñez, con quien miembros influyentes de la Comisión habían discutido la resolución antes de que ésta fuera hecha pública, apoyó la medida con firmeza.<sup>7</sup> En señal de protesta, las mujeres católicas, reunidas en el Club Católico y con el apoyo del arzobispo de Montevideo, Mons. Mariano Soler, tomaron la decisión de llevar el crucifijo colgado al cuello durante un año, y organizaron una misa de reparación a Cristo crucificado, que tendría lugar el día 18 de julio.<sup>8</sup>

La prensa montevideana se hizo eco de las diversas opiniones que se manifestaron en torno a este episodio. *El Siglo*, diario liberal, tituló su editorial del domingo 8 de julio, "Resabios godos". "Creemos que se yerra el camino y se incurre en intolerancia", opinaba.

[Expulsando los crucifijos] se ha creado un debate inútil, se ha herido muchos sentimientos respetables, se ha exacerbado la combatividad de los sectarios y se ha demostrado, en fin, que en el fondo de todos los dogmatismos, siempre perdura la tendencia a recubrir con argamasa los emblemas de aquellos a quienes se ha combatido y expulsado, aunque ellos sean sublimes joyas de arte o aunque simbolicen todo lo más bello, todo lo más noble, todo lo más sublime de que se puede enorgullecer la humanidad!<sup>9</sup>

*El Día*, órgano oficial del reformismo, se manifestó claramente a favor de la decisión, "perfectamente justa y acertada". Esta era "una medida que no se dirige contra las creencias de nadie, que se funda sobre un criterio

<sup>6</sup> "Los crucifijos. Su retiro total", *El Día*, Montevideo, 7 de julio de 1906.

<sup>7</sup> Milton I. Vanger: *José Batlle y Ordóñez. El creador de su época. 1902-1907*, Universitaria, Buenos Aires, 1968, pp. 237-238.

<sup>8</sup> *El Bien*, Montevideo, 13 de julio de 1906.

<sup>9</sup> "Resabios godos" (editorial), *El Siglo*, Montevideo, 8 de julio de 1906.

extraño a toda secta y a toda creencia religiosa o irreligiosa". Agregaba:

La Comisión Nacional de Caridad creyó que no existía el derecho de obligar a los que buscan amparo en las casas sometidas a su tutela, a tener siempre presentes símbolos de una religión en que no creen, y de la cual pueden ser enemigos declarados.<sup>10</sup>

Como portavoz del liberalismo anticlerical, *El Libre Pensamiento*, órgano oficial de la Asociación de Propaganda Liberal, presidida en la época por Ramón Montero Paullier, miembro de la Comisión de Caridad, apoyaba enérgicamente el retiro de "los palitroques redentores" y se burlaba con dureza del acto de desagravio —"chifladuras católicas"— asumido por las mujeres católicas, a las que llamaba "las crucíferas".<sup>11</sup>

¿Aguantarán un año con su precioso y bendito objeto las damas de Montevideo doloridas de las persecuciones espantosas de que Cristo ha sido objeto en estos calamitosos tiempos? La versatilidad de la mujer y su inconstancia son un grave peligro para la ejecución completa del programa. No tuvo eso en cuenta el luminoso cerebro que concibió la genial idea del desagravio a Cristo Redentor.

Hubiera sido mejor un programa más variado; v. gr. este: en invierno, se llevaría un crucifijo; en primavera, un corazón de Jesús; en verano, un divino rostro de Jesús; y en otoño, un retrato de Monseñor Luquese.

<sup>10</sup> "El asunto de los crucifijos" (editorial), *EL Día*, Montevideo, 7 de julio de 1906.

<sup>11</sup> "El buen juez y el crucifijo", *El Libre Pensamiento*, Montevideo, 10 de agosto de 1906; "Las crucíferas", 25 de agosto de 1906; "Chifladuras católicas", 10 de setiembre de 1906.

Con estos cambios se habría evitado la desagradable contrariedad de la monotonía que para las damas es insoportable.<sup>12</sup>

*El Bien*, “órgano de la Unión Católica del Uruguay”, había seguido el tema de manera cuidadosa desde julio de 1905, cuando ya se anunciaba la renovación de una parte de los miembros de la Comisión de Caridad. En setiembre de ese año, había expresado su indignado desagrado ante el retiro de los crucifijos del Hospital de Caridad, concluyendo:

Sólo nos concretaremos a repetir aquí, como un desahogo de nuestra alma de católicos ofendida en sus más íntimas creencias, siguiendo el ejemplo de nuestro Maestro y Redentor en la Cruz, las palabras que Él pronunció al morir, víctima de los que en aquel momento lo enclavaron: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”.<sup>13</sup>

El día 6 de julio, *El Bien* se limitó a transcribir el texto de José Enrique Rodó publicado, un día antes, en *La Razón*, titulado “Liberalismo contra jacobinismo”.<sup>14</sup>

*La Razón*, periódico liberal dirigido entonces por Juan A. Zubillaga, fue el que publicó la opinión de Rodó sobre el tema, originando la polémica que motiva nuestro estudio. Un breve epígrafe precedía el texto: “Consultado el autor de esta carta sobre la última y comentada resolución de la Comisión de Caridad, ha contestado en los siguientes términos”.<sup>15</sup> Seguía el artículo de Rodó.

<sup>12</sup> “Las crucíferas”, *El Libre Pensamiento*, Montevideo, 25 de agosto de 1906.

<sup>13</sup> “El sectarismo en acción”, *El Bien*, Montevideo, 5 de setiembre de 1905.

<sup>14</sup> “Liberalismo contra jacobinismo”, *El Bien*, 6 de julio de 1906.

<sup>15</sup> José Enrique Rodó: “Liberalismo contra jacobinismo. La expulsión de los crucifijos”, *La Razón*, Montevideo, 5 de julio de 1906.

Los polemistas, ambos liberales y ninguno de los dos católico, interpretaron de manera bien diferente el episodio en cuestión. Lo que para el Dr. Díaz representaba una “medida de estricta justicia”,<sup>16</sup> “un simple corolario de los grandes principios de la igualdad y de la libertad de las conciencias”, significaba para Rodó un acto “jacobino”, “un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral e histórica”.<sup>17</sup>

En este trabajo nos proponemos estudiar la personalidad y las ideas del Dr. Pedro Díaz, en su calidad de representante modelo del anticlericalismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y profundizar en las raíces de su pensamiento, compartido por un sector muy combativo pero no muy numeroso del liberalismo uruguayo de la época.

Pedro Díaz nació en Montevideo en 1874, concluyó sus estudios de Derecho en la Universidad Mayor en 1898 y concretó su compromiso liberal a través de una activa participación en el Club Liberal Francisco Bilbao, en el Centro Liberal, en la Asociación de Propaganda Liberal y en el Ateneo de Montevideo. Fue enérgico promotor del Partido Liberal, por el cual resultó electo diputado en 1910, cuando la abstención decretada por el Partido Nacional posibilitó el ingreso al Parlamento de dos diputados de la coalición liberal-socialista. Pedro Díaz y Emilio Frugoni, sin llegar a reunir mil votos, ingresaron a la Cámara de Representantes. Pedro Díaz fue el primer y único diputado electo por el Partido Liberal en toda nuestra historia política.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Pedro Díaz: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*, Tipografía F. Giménez y Cía., Montevideo, 1906, p. 6.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Arturo Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 1962, pp. 376-377.

Comenzaremos por analizar el concepto de *liberalismo*, estrechamente vinculado al de *anticlericalismo*, que sustentó un sector de la sociedad uruguaya, así como las manifestaciones más frecuentes y los temas más recurrentes provenientes de este grupo. En segundo lugar, nos detendremos en la figura de Pedro Díaz, su formación y su compromiso con los centros liberales radicales hasta 1906. Ese año tuvo lugar la polémica entre Díaz y Rodó, motivada por la conferencia del primero, *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*, pronunciada en el Centro Liberal el 14 de julio.

## I. LIBERALISMO Y ANTICLERICALISMO

El liberalismo, como doctrina de liberación,<sup>19</sup> de libertad política, económica e intelectual, encuentra sus raíces ideológicas en el siglo XVIII y aun en el siglo XVII. Sin embargo, fue en el siglo XIX cuando los publicistas ingleses y franceses usaron el término *liberalismo* para referirse a la ideología de las libertades civiles y políticas, más precisamente de la libertad individual y de la libertad de pensamiento. Esta doctrina de la libertad se manifestó de modos diversos y puso el acento en las libertades económicas —afirmando el derecho de propiedad y oponiéndose a cualquier intervención estatal, aun cuando los liberales admitieron diferentes modos y grados de relación entre el Estado y la sociedad—, en las libertades

<sup>19</sup> Harold J. Laski: *Le libéralisme européen du moyen âge à nos jours*, Émile Paul, París, 1950; Jean Touchard: *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 5ª ed., 2ª reimp., 1988 (1961); Alain Miroir: "La doctrine libérale sur l'État, l'Église et la société", en Hervé Hasquin (dir.): *Histoire de la laïcité*, La Renaissance du Livre, Bruselas, 1979.

políticas —gobierno representativo y democracia parlamentaria—, en las libertades intelectuales —aseguradas por la libertad de pensamiento y el espíritu de tolerancia—. “Este espíritu liberal —afirma Jean Touchard, refiriéndose a la libertad intelectual— no es exclusivo de los liberales, algunos de los cuales se muestran incluso notablemente intolerantes”.<sup>20</sup>

Fieles a la defensa de las libertades individuales, los liberales dieron origen a dos tendencias claras hacia 1860 en Europa, y desde la década de 1880 en América Latina. Algunos sostuvieron el culto apasionado de la libertad y de las libertades, por encima de todo. Fueron los *ortodoxos* o *doctrinarios*, que no admitían ninguna coacción social, ningún límite económico, ninguna injerencia del Estado que pudiera restringir la libertad de los individuos. Los otros aceptaban e incluso preconizaban la necesidad de organizar las libertades individuales en función del bien común. Para estos liberales *solidarios* o *progresistas*, el bien social podía imponer ciertos límites a la libertad de cada uno y el Estado podía encargarse de orientar las políticas que conducirían al progreso general. La educación, la economía, la legislación social eran áreas en las cuales el Estado estaba llamado a desarrollar su acción de estímulo. En un punto todos los liberales estaban de acuerdo: el respeto de las libertades individuales y la certeza de que todo cambio social se origina en el mejoramiento y en la transformación de cada persona.

Estas dos corrientes, cuyas diferencias comenzaron a manifestarse a mediados del siglo XIX en Europa, correspondieron, en grandes líneas, a fundamentos filosóficos diversos. Mientras que los *doctrinarios* fueron generalmente espiritualistas, que creían en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, los *progresistas* fueron

<sup>20</sup> Touchard; o. cit., p. 402.

fuertemente seducidos por las ideas positivistas y evolucionistas y se inclinaron hacia filosofías materialistas y agnósticas. Fueron pues, en un buen número, anticlericales, y, con frecuencia, antirreligiosos apasionados.

En la obra ya clásica *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Arturo Ardao adopta el término *liberalismo* para referirse a la “tercera y última gran forma histórica en el país del racionalismo religioso”. Sin desconocer las otras acepciones de esta palabra, Ardao sostiene que “el liberalismo posterior al 80 fue una forma de racionalismo religioso”, que respondió “a una profunda renovación del planteamiento de la lucha contra la Iglesia y [que] se halla directamente condicionada por un fundamental cambio operado en la conciencia filosófica nacional”. La entrada en escena del positivismo filosófico y del naturalismo científico provocó “la crisis de la idea de Dios y aun de la idea de religión” y abrió las puertas a “las formas agnósticas y ateas del racionalismo religioso”.<sup>21</sup>

Si bien las opciones filosóficas y las orientaciones políticas, más o menos cercanas a las dos variantes del liberalismo político a las que hemos aludido, fueron diversas en nuestro país, hubo algo común a un sector significativo de los *liberales* uruguayos a partir de 1880: la actitud anticlerical militante. Demos la palabra a los protagonistas.

En agosto de 1900, se inició la publicación de *La Antorcha*, en su segunda época, como “periódico democrático, órgano del libre pensamiento”. El artículo editorial del primer número, titulado *Este renacimiento*, resulta revelador:

Somos liberales por convicción y no podemos ni debemos dejar de hacerle la guerra al adversario allí donde se presente;

<sup>21</sup> Ardao: o. cit., pp. 331-332.

no debemos andar con contemplaciones con él ni ocultarnos para combatirlo.

Nosotros somos liberales; pero liberales de fe, liberales por convicción; somos liberales porque creemos defender una causa justa y humanitaria. Liberalismo es sinónimo de progreso, de democracia; el buen liberal no debe considerarse nunca más que otro hombre, ni tampoco debe creer que algún semejante sea más que él, ocupe tal o cual posición social. [...]

El clericalismo es hoy el peor enemigo que tenemos y a él dirigiremos nuestros ataques con preferencia. [...]

Los clericales, en todas las épocas y en todos los pueblos, se opusieron siempre a los progresos de la ciencia: le hicieron la guerra a Newton, a Fulton, a Gutemberg, a Franklin, a Galileo... y por último a una de las lumbreras del presente siglo: a Edison; ellos son amantes de la barbarie, amigos de las tinieblas; nosotros queremos luz, somos partidarios del progreso. Liberalismo es sinónimo de progreso, clericalismo de embrutecimiento.<sup>22</sup>

Por un lado, tanto en Europa como en América, parece claro que la filosofía positivista, el evolucionismo y el desarrollo de las ciencias cuestionaron fuertemente muchos planteos religiosos y estimularon la oposición a las enseñanzas y a la influencia social de la Iglesia. La ley de los tres estados relegaba a un segundo plano las explicaciones teológicas y metafísicas. La religión era considerada por muchos intelectuales como una etapa superada. En los sectores populares, la fe en el progreso, el sentimiento republicano y el fervor patriótico adquirían progresivamente un sentido casi religioso. El desarrollo de la educación cívica en las escuelas públicas, donde la

---

<sup>22</sup> "Este renacimiento", en *La Antorcha*, Montevideo, 2ª ép., 7 de agosto de 1900, pp. 1-2.

enseñanza religiosa iba perdiendo protagonismo, acentuaba este proceso.<sup>23</sup>

Por otra parte, el liberalismo no se limitaba a los planteos filosóficos, sino que encaraba la lucha contra la Iglesia en el plano político. “Se va a librar contra la Iglesia —escribe Ardao— una lucha política; sólo que esta lucha, precisamente por ser contra la Iglesia, será ante todo una lucha religiosa”. El que entraba en escena era un nuevo liberalismo, “un liberalismo religioso animado por una intención de lucha política contra el catolicismo como institución social”.<sup>24</sup> El adversario era el clericalismo; este liberalismo se asimilaba pues al anticlericalismo.

Finalmente, debe destacarse que los términos *clericalismo* y *anticlericalismo* comienzan a utilizarse en Europa en circunstancias muy definidas y en sociedades en las que la presencia social y política de la Iglesia tenía muy profundas raíces históricas. A partir de 1848, las convulsiones que agitaron a toda Europa, incluyendo a los Estados Pontificios, volvieron urgente el gran problema de las relaciones de la Iglesia con las libertades modernas. La controversia entre los mismos católicos en torno a este tema se tornaba, en algunos países, particularmente tensa.<sup>25</sup> En estas circunstancias, y más concretamente en Francia, país cuya cultura ejerció muy profunda influencia en toda América Latina y de manera definida en el Río de la Plata, la palabra *anticlerical* comenzó a ser utilizada hacia 1852. El término se difundió a partir de 1859, en estrecha relación con la guerra de Italia de 1849, el resurgimiento de la “cuestión romana” en la vida política

<sup>23</sup> Gérard Cholvy e Yves-Marie Hilaire: *Histoire religieuse de la France. 1880-1914*, Privat, Toulouse, 2000, pp. 15-17.

<sup>24</sup> Ardao: o. cit., p. 335.

<sup>25</sup> Roger Aubert y otros: *Nueva historia de la Iglesia*, t. v: *La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)*, Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 44-64.

francesa y el golpe de estado de Luis Napoleón en 1851. En estas circunstancias, y ante la temida voluntad de la Iglesia de recuperar poder e influencia, pensadores y políticos liberales comenzaron a utilizar el adjetivo *clerical* en un sentido negativo. El término se hizo frecuente en la prensa y en los libros a partir de 1860, y fue ampliamente usado en la campaña electoral francesa de 1863.<sup>26</sup> En Italia, el proceso de unificación iniciado en la década de 1850, que culminó en setiembre de 1870 con la ocupación de los Estados Pontificios y el confinamiento del papa Pío IX en el Vaticano, supuso también el desarrollo de enérgicas tendencias anticlericales en los sectores liberales italianos. En cuanto a España, las guerras carlistas y los hechos que se sucedieron hasta la proclamación de la Primera República, en 1873, acentuaron también el enfrentamiento entre católicos y liberales. En resumen, los términos *clericalismo* y *anticlericalismo* entraron en el lenguaje político europeo entre 1850 y 1870. *Anticlericalismo* expresaba la resistencia a los avances del ultramontanismo, a la obstinación papal de mantener la soberanía en Roma oponiéndose al proceso de unidad italiana, al propio estilo de Pío IX, al *Syllabus* y al renacimiento de la piedad popular.

Todo lo expuesto explica históricamente el desarrollo de la posición anticlerical en Europa y permite esclarecer el fortalecimiento de esta corriente en nuestro país. Parece evidente que el liberalismo anticlerical uruguayo no se conformó con la lucha contra un supuesto "partido clerical", que nunca existió en Uruguay, sino que amplió su acción al rechazo del clericalismo universal, al temor frente a la voluntad de poder del que toda la Iglesia pudiese ser portadora. ¿Podía resultar temible la Iglesia

<sup>26</sup> René Rémond: *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard, París, 1999, pp. 8-11.

uruguaya? Débil y pobre en 1859, cuando Mons. Jacinto Vera fue designado vicario apostólico, la Iglesia se había afirmado, a partir de 1878, con la erección de la diócesis de Montevideo. La creación de numerosas parroquias, la promoción de la adecuada formación del clero, el impulso dado a la llegada de nuevos institutos religiosos especialmente dedicados a las tareas educativas y al trabajo social, el creciente protagonismo del laicado católico fueron interpretados por algunos sectores como amenazas clericales.

#### DEFINICIÓN DEL ANTICLERICALISMO

¿Qué se entiende por *anticlericalismo*? René Rémond, en su documentada obra consagrada al estudio del anticlericalismo en Francia, analiza con detenimiento los conceptos que nos ocupan.<sup>27</sup> Muchas de sus afirmaciones tienen validez universal. Rémond profundiza en los conceptos de *clericalismo* y *anticlericalismo*, presentándolos como “dos enemigos complementarios”. El clericalismo sería, en su origen, propio de las religiones que tienen un clero y por esa razón ha sido asociado históricamente con la religión católica. “La noción de clericalismo se aplica en efecto a las relaciones entre la fe de los individuos y su comportamiento en sociedad, y más aún a las relaciones entre sociedad eclesial y sociedad civil. Hay clericalismo a partir del momento en que hay confusión entre ambas: el clericalismo es la mezcla de los géneros, la confusión de los órdenes”.<sup>28</sup> En cualquier caso, el anticlericalismo se opone a cualquier “deslizamiento de lo religioso hacia lo civil” y asume el axioma del individualismo liberal se-

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 6-16.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, pp. 11-12. Ésta y las siguientes traducciones son de la autora.

gún el cual la religión es un asunto privado. “El anticlericalismo —agrega Rémond— adhiere a los grandes principios que definen el concepto de laicidad: separación entre lo religioso y lo profano, independencia absoluta del Estado con respecto a las iglesias, libertad de la conciencia individual, no injerencia de los clérigos y, en particular, si se trata del catolicismo romano, de la jerarquía, de la Santa Sede y de las órdenes religiosas que dependen directamente de ella, no intervención, en los asuntos públicos, de consideraciones religiosas en las motivaciones y en los comportamientos políticos de los ciudadanos”.<sup>29</sup>

A este cuerpo doctrinal, el anticlericalismo agrega, en forma clara, una actitud combativa y un espíritu siempre alerta. Basándose en experiencias históricas —es propia de los escritos anticlericales la permanente alusión al pasado—, el anticlericalismo parece convencido de que la religión conlleva “una inclinación irresistible al clericalismo” y los anticlericales desconfían de cualquier “propuesta de conciliación”.<sup>30</sup> Por otra parte, y en perspectiva histórica, también parecen propias del anticlericalismo la resistencia o las dificultades para adaptar, a nuevas épocas y a nuevas circunstancias, sus orientaciones y sus argumentos. Con frecuencia los escritos anticlericales desarrollan argumentos anacrónicos y vuelven, una y otra vez, sobre temas a menudo superados. De todos modos, es innegable que clericalismo y anticlericalismo se manifiestan de manera paralela y la historia de cada corriente es inseparable de la historia de su oponente.

Finalmente, debe destacarse que, superando los alcances de cualquier ideología política y rebasando la

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 14 y 15.

lucha por el poder social que enfrentó a clericales y anticlericales, el objetivo último de esta competencia era ciertamente de mucho mayor trascendencia. El poder sólo era un instrumento; el objetivo en cuestión era “el alma de los fieles, el espíritu de los ciudadanos”.<sup>31</sup> La curiosa y fascinante relación de “estos dos enemigos complementarios” implica pues concepciones antropológicas y morales diversas. ¿Era posible la conciliación y la convivencia tolerante de las diversas propuestas?

En el Uruguay del 900, los liberales anticlericales definían de la siguiente manera el objetivo de su lucha:

Ha aparecido EL LIBERAL en una época de indiferencia, de desorganización y de enervamiento para su causa y en medio de una tregua de la vieja lucha contra el fanatismo, tregua durante la cual, cansado del esfuerzo de combates anteriores y confiado en los triunfos obtenidos en ellos, el liberalismo se ha entregado a un reposo imprevisto, mientras su enemigo, siempre organizado, se fortifica y prepara para la lucha, con energía y constancia que serían verdaderamente admirables, si no las engendrara y mantuviera el móvil mezquino del lucro personal. [...]

Todas las instituciones, todas las leyes y todos los principios liberales, están en peligro por la hostilidad constante del clericalismo. [...]

El gran mal [...] no es la religión sino el clericalismo. Los dogmas, aun los más absurdos y monstruosos dogmas del catolicismo, en cuanto no se traducen en prácticas perniciosas, son casi inofensivos, hasta porque son desconocidos en una Iglesia que tiene prácticas y no creencias, un culto y no una religión, fieles rutinarios y no creyentes convencidos.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>32</sup> “A los liberales”, *El Liberal*, Montevideo, 15 de mayo de 1900.

A un mes de la aparición de *El Liberal*, el 15 de mayo de 1900, fue necesario nombrar una Comisión de Redacción que tomara a su cargo la conducción del diario. El pasaje antes citado proviene del primer mensaje de la nueva Comisión, titulado “¡A los liberales!”, firmado por todos sus integrantes. Es interesante anotar que Pedro Díaz era uno de los cinco firmantes. Lo acompañaban: José M. Sienra Carranza, José Irureta Goyena, Setembrino E. Pereda y Antonio Aguayo.

El análisis de este texto, y de otros provenientes de *El Liberal*, resulta por demás ilustrativo. En primer lugar, los enemigos de los liberales y de todas las libertades eran la Iglesia Católica y el clericalismo. En la Iglesia se centaban todos los ataques, puesto que en la religión católica parecían confluír “todos los vicios, todos los errores y todas las contradicciones posibles”. Por otra parte, combatir a la Iglesia y al clericalismo no siempre significaba, para los anticlericales, atacar todas las manifestaciones religiosas, sino defender la libertad de conciencia. En este sentido, anticlericalismo no era necesariamente —si bien en ocasiones podía serlo— sinónimo de incredencia<sup>33</sup>. Volvamos a *El Liberal* y detengámonos en el artículo “Un liberal curioso”, firmado por Ramón P. Díaz, hermano de Pedro, el 22 de marzo de 1900. Dolorosamente sorprendido por las afirmaciones de “un liberal curioso” que decía no compartir la prédica antirreligiosa de *El Liberal*, Ramón P. Díaz afirmaba que “un liberal que dice que los liberales no damos religión al pueblo, no sabe lo que cree, no sabe lo que piensa ni lo que dice” y desarrollaba detenidamente este tema:

<sup>33</sup> Cholvy e Hilaire: o. cit., p. 18, y Baudouin Groessens: “Les socialistes belges et la question scolaire”, en Jean Pierre Nandrin y Laurence Van Ypersele: *Politique, imaginaire et éducation. Mélanges en l'honneur de Jacques Lory*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas, 2000, pp. 185-185.

La idea liberal no está ni ha estado nunca en pugna con el sentimiento religioso. Librepensadores, positivistas, materialistas, deístas o afiliados a una religión positiva, los liberales somos todos correligionarios: un gran pensamiento, una gran idea nos sirve a todos de bandera; todos queremos la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, y todos, todos, odiamos y miramos como el enemigo común a la Iglesia Católica porque ella condena todas las libertades, porque ella enciende hogueras para ahogar la voz del pensamiento libre y de la conciencia libre. [...]

La iglesia aspira al poder civil, ella quiere el predominio político y lo que es peor lo quiere para abusar de él para tiranizar y embrutecer los pueblos, para abolir todas las libertades e insultar al mundo con dominaciones de oprobio y de vergüenza.<sup>34</sup>

En una perspectiva de marcada anglofilia, Ramón P. Díaz centraba su argumentación en el triste panorama que ofrecían al mundo “los pueblos católicos, decrepitos, degenerados”. Analizaba el caso de España —“empobrecida, arruinada, sin colonias, sin industrias, sin libertades, con un gobierno intolerable y con millones y millones de analfabetos”— y lo oponía al de Norteamérica y su pueblo, “un pueblo fuerte, [...] que no tiene bendiciones pero que posee ciencia y energía para triunfar en las luchas pacíficas y guerreras”. Díaz concluía exponiendo los proyectos de los auténticos liberales para Uruguay:

Nosotros queremos que nuestro pueblo sea fuerte y viril, instruido y trabajador, que tenga muchas libertades y sepa usarlas dándose un gobierno digno y moral. Y eso no se consigue dejando la obra de la moralización de la sociedad a los

<sup>34</sup> Ramón P. Díaz: “Un liberal curioso”, *El Liberal*, Montevideo, 22 de marzo de 1900.

parásitos de sotana que sólo viven explotando la ignorancia del pueblo.

No, lejos de abandonarles el terreno a los sacerdotes católicos para que *moralicen* al pueblo, los liberales hemos de unirnos y luchar para que las grandes conquistas de nuestra constitución y nuestras leyes no perezcan en las manos de los sectarios de la Iglesia de Torquemada, de esa Iglesia que condena la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento.<sup>35</sup>

¿Qué espacio podía quedar reservado a la tolerancia y a la conciliación ante estos planteos? La “intolerancia ultramontana” y la “intolerancia jacobina”, al decir de Rodó, representaban una doble amenaza para “todos los espíritus levantados sobre los fanatismos”.<sup>36</sup> Desde la óptica liberal anticlerical, que es la que estamos estudiando, la aplicación del concepto de *tolerancia* parecía de muy dudosa aceptación. En tal sentido, resultan muy ilustrativos los conceptos del artículo de P. Delospe publicado en *El Liberal*:

Existen, desgraciadamente, opiniones muy absurdas que se atribuyen al liberalismo, suponiendo que el liberalismo es tolerancia.

Es todo al contrario, tanto el liberalismo como el catolicismo son tendencias eminentemente intransigentes.

Ni uno ni el otro está para soportarse sino para perjudicarse en todo lo que puedan, y los dos aspiran a realizar un mismo fin: perfeccionar al hombre en su misión social.

Uno de los dos es el equivocado, y los que son sus partidarios se han de decidir seguramente por el que, según se lo

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> José Enrique Rodó: “Liberalismo contra jacobinismo. La expulsión de los crucifijos”, *La Razón*, Montevideo, 5 de julio de 1906.

anuncie la razón, esté en el punto de la justicia, de la luz y de las conveniencias generales.

El liberalismo se funda en la ciencia, las comprobaciones, en la evidencia; el catolicismo se funda en la fe, en el error, en creer lo que han dicho sus actores para que los demás lo crean y sin derecho a hacer indagaciones científicas, porque eso es atentar contra la religión.

El liberalismo no se opone a que cada cual crea lo que le parezca, se opone a que se pretenda hacer creer a los demás las creencias de alguno y que esas creencias se impongan faltándose a la libertad ajena, de no soportar imposiciones y de creer como a cada cual se le antoje.

El que hace oficio de inducir y dirigir con su criterio a los demás, es enemigo de la libertad de los demás; debemos perseguirle porque es una amenaza constante contra todos nosotros, que no hacemos oficio de creencias sino que hacemos oficio de trabajo, de producción, de progreso, de estudio.

Debemos echar fuera de nuestra sociedad a ese elemento que no forma parte de nuestra sociedad, sino de la triste sociedad cuya cabeza está en Roma, y que tuvo la feliz ocurrencia de hacerse alimentar por los demás.<sup>37</sup>

Para el grupo de liberales que nos ocupa, fuertemente influido por las ideas positivistas, el liberalismo no era tolerancia; el liberalismo se definía como una tendencia “eminente intransigente” —que Rodó llamaría *jacobina*—; el liberalismo se proponía “perseguir” y “echar fuera de nuestra sociedad” a quienes profesaban la fe católica. En la misma línea, en un artículo consagrado a la promoción de las asociaciones liberales, cuyo análisis abordaremos más adelante, Pedro Díaz condenaba la actitud de los liberales *moderados*, presentándolos no como

<sup>37</sup> P. Delospe: “El liberalismo”, *El Liberal*, Montevideo, 21 de abril de 1900.

espíritus tolerantes y respetuosos de las convicciones de los demás, sino como espíritus débiles y proclives a la claudicación.<sup>38</sup>

#### ANTICLERICALISMO, MASONERÍA Y LIBRE PENSAMIENTO

El anticlericalismo militante tuvo vinculaciones estrechas, nutrió sus filas y buscó refuerzos en las logias masónicas y en las sociedades de librepensadores. Esta confluencia de fuerzas, que ha motivado serios y variados estudios en diversos países de Europa —es el caso de Francia y de Bélgica—, espera aún una investigación desapasionada en nuestro país. De todos modos, apoyándonos en los ya clásicos trabajos del Dr. Ardao, puede afirmarse que esta convergencia de fuerzas se dio de manera eficaz en el Uruguay. Tanto las logias masónicas como las asociaciones de librepensadores fueron verdaderos "laboratorios", en los que se desarrolló la discusión de las grandes cuestiones que inquietaban a los liberales anticlericales.

En junio de 1894 apareció el primer número de *El Intransigente*, como "publicación eminentemente liberal". "Apadrinado por los liberales más caracterizados de esta república", el semanario manifestaba su orientación anticlerical, declarando su decidida oposición a "esa tenebrosa secta", y consagraba una sección permanente al "Mundo masónico".<sup>39</sup> A comienzos de enero de 1895

<sup>38</sup> Pedro Díaz: "Asociaciones liberales", *El Liberal*, Montevideo, 8 de junio de 1900.

<sup>39</sup> "Prospecto" y "Mundo masónico", *El Intransigente*, Montevideo, 21 de junio de 1894. La sección "Mundo masónico" aparece en todos los números, incluso la información sobre la masonería aumenta en el correr de 1895. Predomina la información sobre la actividad de las logias en España y en Italia.

—era tal vez la prueba de que los colaboradores no abundaban—, fue publicada la siguiente solicitud: “Pueden colaborar en *El Intransigente* todos los liberales y masones de buena fe”.<sup>40</sup>

La propaganda anticlerical, también antirreligiosa, fue el principal objetivo de los grupos de librepensadores. La década de 1880 se inició con un fuerte empuje de este movimiento en todo el mundo, al celebrarse el primer Congreso Internacional del Libre Pensamiento en Bruselas, en 1880, y el primer Congreso Nacional francés, en París, en diciembre del mismo año. En Uruguay, a un período de iniciativas católicas en el campo educativo y social, iniciado en 1880, siguieron, a partir de 1885, los fuertes enfrentamientos motivados por los proyectos de la ley de Matrimonio Civil Obligatorio y de la ley de Conventos. Con ellos coincidió la fundación de la Liga Liberal, en 1884, a la que siguieron en “perfecta continuidad histórica”, la Unión Liberal, en 1891; el Club Liberal Francisco Bilbao, en junio del mismo año; el Centro Liberal y la Asociación de Propaganda Liberal, en 1900. Estas instituciones conformaron lo que Ardao llama “la espina dorsal del liberalismo militante”.<sup>41</sup> Todas orientaron su acción a la descristianización de la vida cotidiana, principal objetivo de los movimientos de librepensadores en el mundo. Se trataba fundamentalmente de eliminar los sacramentos de la vida personal y familiar y de dar impulso a la escuela laica.

A la década de 1890 se remontan las primeras definiciones y manifestaciones del “libre pensamiento” en los círculos liberales. En 1895, el periódico *El Intransigente* cambió su definición de “publicación genuinamente liberal” por la de “periódico Libre-Pensador”.<sup>42</sup> En octubre

<sup>40</sup> “Advertencia”, *El Intransigente*, Montevideo, 24 de enero de 1895.

<sup>41</sup> Véase Ardao: o. cit., pp. 329-386.

de 1899 se inició la primera época de *La Antorcha*, como "periódico democrático órgano del Libre Pensamiento",<sup>43</sup> y en agosto de 1900, la segunda época con el mismo subtítulo.<sup>44</sup> La línea editorial se mantuvo. En 1905, la Asociación de Propaganda Liberal, fundada en 1900, cambió el nombre de su *Boletín* por el de *El Libre Pensamiento*, publicación que aparecería hasta 1925.

Si bien Arturo Ardao afirma que la citada Asociación, institución oficial del librepensamiento, recién se plegó al movimiento internacional y a sus congresos en 1906, las adhesiones personales de figuras ciertamente influyentes en la sociedad uruguaya fueron anteriores. Aunque no hemos puesto el acento en este tema en la presente investigación, podemos afirmar que antes de 1906 existió un fuerte movimiento en tal sentido. En efecto, el 2 de enero de 1904 está fechada la carta que Léon Turnemond, secretario general de la *Fédération Internationale de la Libre Pensée*, con sede en Bruselas, dirigió al Dr. Alfredo Vásquez Acevedo.<sup>45</sup> Le solicitaba ponerse de acuerdo con otros quince ciudadanos uruguayos, cuyos nombres adjuntaba, seguramente vinculados a la organización, para constituir un Comité Nacional en Uruguay y para adherir al Congreso Universal del Libre Pensamiento, a celebrarse en Roma en setiembre de 1904. La lista incluía a las siguientes personas: "Montero Paullier, Ramón P. Díaz, Brito del Pino, Vásquez Acevedo, Juan C. Blanco, Julio Bastos, Juan Gil, Manuel Otero,

<sup>43</sup> *El Intransigente*, Montevideo, 28 de setiembre de 1895.

<sup>44</sup> *La Antorcha*, Montevideo, 8 de octubre de 1899.

<sup>45</sup> *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 7 de agosto de 1900.

<sup>46</sup> *Carta de Léon Turnemond, Secretario General de la Fédération Internationale de la Libre Pensée, al Dr. Alfredo Vásquez Acevedo*, Bruselas, 2 de enero de 1904, Archivo y Biblioteca Pablo Blanco Acevedo, Museo Histórico Nacional, colección Museo Histórico Nacional, t. 1870, Archivo de Alfredo Vásquez Acevedo, Correspondencia, t. II, f. 138.

Juan Paullier, Setembrino Pereda, Martín Luaces, C. Williman, G. Arrizabalaga, P. de María, Jaime H. Oliver”, con sus respectivas direcciones.<sup>46</sup> Interesa recordar que los Dres. Montero Paullier, Brito del Pino y Arrizabalaga integraron, a partir de agosto de 1905, la Comisión Nacional de Caridad.

Militantes liberales, masones y librepensadores fueron los activos promotores del anticlericalismo en la sociedad y en la cultura uruguayas.

## 2. MANIFESTACIONES DEL ANTICLERICALISMO

### ORGANIZACIONES Y PRENSA ANTICLERICALES

En el apasionado despliegue de propaganda anticlerical, coinciden la fundación de organizaciones liberales, la acción de la prensa de esta tendencia, las ceremonias anticlericales, de carácter personal o colectivo, los ciclos de conferencias, las propuestas de estímulo a la enseñanza laica.

Retomaremos, en primer lugar, los sucesivos *centros liberales anticlericales* que se fundaron a partir de la década de 1880. El 15 de agosto de 1884 fueron aprobados los *Estadutos* y la *Declaración de Principios* de la Liga Liberal, publicados en la prensa montevideana en febrero de 1885. Surgida del seno de la masonería, la Liga Liberal apoyó de manera decidida las políticas secularizadoras del gobierno de Santos.<sup>47</sup> Entre junio de 1891 y setiembre de 1892, se extendió el período de acción de la Unión Libe-

<sup>46</sup> *Ibíd.*, f. 137.

<sup>47</sup> Ardao: o. cit., pp. 343-356.

ral, promovida desde la Liga Patriótica de Enseñanza, con el propósito de crear un nuevo partido político que representara los intereses de todos los liberales. Sus realizaciones se centraron en las dos grandes manifestaciones liberales que tuvieron lugar el 20 de setiembre del 91 y del 92, con el apoyo manifiesto de las logias italianas.<sup>48</sup> El Club Liberal Francisco Bilbao fue el gran protagonista de la propaganda liberal y anticlerical durante la década de 1890. Fundado en junio de 1891 como club de la 6ª sección de Montevideo, asociado a la Unión Liberal,<sup>49</sup> el Club Liberal Francisco Bilbao se transformó, a partir de 1893, en el único centro liberal montevideano. Desde él fue convocado el Congreso Liberal de 1893; se promovió una amplia acción de propaganda a través de conferencias y publicaciones; se dio firme apoyo a todos los periódicos liberales.<sup>50</sup> En noviembre de 1900, el Club cambió su nombre por el de Centro Liberal, denominación con la que sobrevivió hasta 1907. Mientras que en febrero de 1894 *La Idea Liberal* consagraba un número especial "A la memoria del gran filósofo sudamericano Francisco Bilbao. En el aniversario de su fallecimiento", evocándolo como "el gran apóstol sudamericano del librepensamiento" y exhibiendo su retrato, en gran tamaño, en la portada,<sup>51</sup> en diciembre de 1900 *La Antorcha* informaba de la resolución de "sustituir el nombre del Club Liberal 'Francisco Bilbao' [...] por el de 'Centro Liberal'".<sup>52</sup>

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 358-363.

<sup>49</sup> Club Liberal Francisco Bilbao, *Estatutos de la 6ª sección, Francisco Bilbao*, Establecimiento Tipográfico a Gas El Gran Oriente, Montevideo, 1891, 14 pp.; *Estatutos del Club Liberal "Francisco Bilbao"*, Imprenta Polleri, Montevideo, 1897, 16 pp.; *Estatutos del Club Liberal "Francisco Bilbao"*, Imprenta Central, Montevideo, s/f, 16 pp.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 364-369.

<sup>51</sup> *La Idea Liberal*, Montevideo, 19 de febrero de 1894.

Eran muy pocos los que recordaban por entonces la figura y la prédica del propagandista liberal y anticlerical chileno. El Centro Liberal convivió, hasta su desaparición, con la Asociación de Propaganda Liberal. Fundada en agosto de 1900 como un discreto apéndice del Club Bilbao, esta asociación ganó protagonismo y sobrevivió hasta 1925.<sup>53</sup>

A lo largo del mismo período se sucedieron, no sin dificultades, una serie de publicaciones de neto perfil anticlerical.<sup>54</sup> El 1° de octubre de 1893 apareció *La Idea Liberal*, que publicó cuatro números mensuales, hasta el 4 de junio de 1894. Su editor fue Baldomero Pujadas, secretario del Club Francisco Bilbao y del Congreso Liberal de 1893, del que surgió el propio periódico. Durante ocho meses, *La Idea Liberal* desarrolló un programa preciso:

Nuestra aparición en la prensa tiene un objetivo definido. Es la propaganda liberal en política y anticlerical en religión. [...]

Con gobiernos "autoritarios" y con direcciones gubernamentales "teocráticas", ni se hace patria, ni se progresa, ni se engrandece ningún país.<sup>55</sup>

El fin del gobierno de Herrera y Obes, los inicios de la presidencia de Juan Idiarte Borda y el obispado de Mariano Soler no eran ciertamente del gusto de la publicación liberal. Pero sus lectores eran escasos, y por falta de sus-

<sup>52</sup> "Datos diversos", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 15 de diciembre de 1900.

<sup>53</sup> Ardao: o. cit., pp. 373 y 374.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 366-368.

<sup>55</sup> "Nuestro programa", *La Idea Liberal*, Montevideo, 1° de octubre de 1893.

criptores se resolvió el fin de la publicación a mediados de 1894.<sup>56</sup>

El primer número de *El Intransigente*, “apadrinado por los liberales más caracterizados de esta república”, salió el 21 de junio de 1894, dos semanas después del cierre de su antecesor.<sup>57</sup> El periódico, dirigido por el “escritor español” y connotado masón Adolfo Vázquez Gómez, apareció semanalmente hasta diciembre de 1895 y presentó una clara línea editorial anticlerical y masónica. Ofreció amplia información sobre la actividad del Club Francisco Bilbao y promovió la primera iniciativa de fundación de la Asociación de Propaganda Liberal, “formada por elementos liberales y masónicos”, en diciembre de 1894.<sup>58</sup> *El Intransigente* adoptó progresivamente un perfil socialista, a través de sus artículos, sus avisos e incluso la información ofrecida sobre “sociedades gremiales” de Montevideo y Buenos Aires, y sobre “folletos socialistas”.<sup>59</sup> Este viraje político parece haber tenido costos importantes para la publicación. A partir de julio de 1895 aumentaron los recuadros con el letrero “Disponible” en las páginas consagradas a publicidad. El 25 de diciembre de ese año apareció el último número.

El período final del gobierno de Idiarte Borda y la revolución de 1898 provocaron un aplacamiento de las controversias religiosas. Recién el 8 de octubre de 1899 apareció el primer número de *La Antorcha*, publicado cada domingo hasta el 25 de febrero de 1900. “Los más conocidos liberales uruguayos” aparecían como colabo-

<sup>56</sup> “A nuestros suscriptores”, *La Idea Liberal*, Montevideo, 4 de junio de 1894.

<sup>57</sup> “Prospecto”, *El Intransigente*, Montevideo, 21 de junio de 1894.

<sup>58</sup> *El Intransigente*, Montevideo, 4 de diciembre de 1894.

<sup>59</sup> *El Intransigente*, Montevideo, 7 de setiembre, 5 de octubre y 26 de octubre de 1895.

radores del nuevo periódico, que se presentaba de la siguiente manera:

Nuestro deseo, nuestro único anhelo, es seguir, sin interrupción, una propaganda incesante, una constante difusión de las ideas liberales; nuestra ambición es inducir a los hombres —a los fanáticos particularmente— a que hagan trizas el tupido velo que les oculta la luz y que desde tiempos remotos se vino legando de generaciones en generaciones. [...]

Si nuestros artículos resultasen desprovistos de valor literario, no esperamos ser criticados por esta *falta*, pues como decimos en nuestro programa, *no pretendemos alhagar [sic] el oído de los hombres de letras con palabras floridas, sino DIFUNDIR LA LUZ.*<sup>60</sup>

Anticlerical y masónico como sus predecesores, *La Antorcha* tuvo la particularidad de manifestar la pluralidad de posiciones filosóficas que existía entre sus colaboradores. Luego de la presentación de Alfredo Castro como administrador del semanario, podemos leer: “El joven Castro es materialista y la redacción de esta hoja defenderá la causa contraria, defenderá la existencia de Dios y del alma”. Castro había aceptado el cargo “por tratarse de un periódico democrático-liberal”.<sup>61</sup>

En uno de sus últimos números, *La Antorcha* anunciaba la publicación de su sucesor, “elemento más batallador, y diario de la mayor importancia”.<sup>62</sup> Se trataba de *El Liberal*, editado diariamente entre el 15 de marzo y el 29 de junio de 1900, con el siguiente programa:

El liberalismo es pecado, dice el clericalismo para sustentar íntegras las ventajas conquistadas en su exclusivo provecho.

<sup>60</sup> “En la brecha”, *La Antorcha*, Montevideo, 8 de octubre de 1899.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *La Antorcha*, Montevideo, 11 de febrero de 1900.

Nuestra misión es propagar la verdad probando que el liberalismo es *virtud*, o rectitud de proceder, y *civismo*; que se funda en las leyes de la naturaleza y por ende prestigia las populares o civiles nacidas de costumbres irreprochables y austeras, de ideales de libertad política y de conciencia, esto es: respeto recíproco entre todos los seres pensantes.

Como liberales tenemos por templo el mundo que habitamos, por doctrina la verdad científica y por culto el bien común.<sup>63</sup>

Desde el primer número, entre sus colaboradores figuraron Juan Paullier, Mariano B. Berro, Elías Regules, Ramón P. Díaz, Serafín Rivas, Pedro Díaz, Álvaro Guillot, Setembrino E. Pereda, Jaime H. Oliver, José Sienna Carranza, Pedro Hormaeche, Luis Fabregat, Manuel B. Otero, Juan Gil, Antonio Aguayo y Arturo Puig. Por primera vez, en la lista de colaboradores de un diario anticlerical aparecían dos mujeres: la Srta. Cristina Dufrechou y la Srta. Águeda Pérez. A lo largo de tres meses, y de manera enérgica, *El Liberal* fue el portavoz del Club Francisco Bilbao, que se proponía por entonces "la organización de asociaciones liberales en todos los pueblos de la República" y planteaba una lucha sin treguas al clericalismo.<sup>64</sup>

*La Antorcha* inició su segunda época el 7 de agosto de 1900. Como "periódico democrático, órgano del libre pensamiento", apareció cuatro veces por mes durante un año y medio, hasta el 28 de febrero de 1902, bajo la dirección de Enrique Fresco y Díaz. Nuevo portavoz del anticlericalismo y propagandista de las actividades del Centro Liberal, *La Antorcha* llamaba a la acción desde el primer número:

<sup>63</sup> "Nuestro programa", *El Liberal*, Montevideo, 15 de marzo de 1900.

<sup>64</sup> *El Liberal*, Montevideo, 21 de abril de 1900.

Liberales: despertad de vuestro letargo y apresuraos a engrosar nuestras filas; considerad que están en peligro vuestros intereses, vuestro bienestar, vuestro honor!... Nuestro enemigo no se avergüenza al practicar y propagar el mal, ¿debemos avergonzarnos nosotros de oponerle resistencia, practicando y propagando el bien?<sup>65</sup>

Entre 1902 y 1906, año de la polémica que motiva nuestro estudio, las publicaciones oficiales de la Asociación de Propaganda Liberal asumieron el liderazgo en la promoción del anticlericalismo. Nos referimos al *Boletín Oficial de la Asociación de Propaganda Liberal*, entre 1902 y 1905, y a *El Libre Pensamiento*, a partir de 1905. En su primer número, del 10 de diciembre de 1905, *El Libre Pensamiento* se erigía en vocero del liberalismo anticlerical y ponía distancia de los jóvenes evangélicos uruguayos de *La Atalaya*, con quienes desde comienzos del siglo xx había compartido argumentos en contra de la Iglesia Católica:<sup>66</sup>

Nuestros coasociados quieren que la Asociación Propaganda Liberal, dando un paso adelante, se proclame sin reticencias cultora y defensora decidida del libre pensamiento, y que su acción no se limite a la lucha contra la superstición y contra el fanatismo que predicán los explotadores del catolicismo ultramontano, sino que extienda su campaña libertadora contra todas las supersticiones y todos los fanatismos derivados de cualquier otra religión positiva. Tan desquiciadora es en efecto la opresión que, para el libre vuelo de la inteligencia humana y para el amplio desarrollo de las libertades esenciales, re-

<sup>65</sup> "Este renacimiento", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 7 de agosto de 1900.

<sup>66</sup> Ardao: o. cit., pp. 378-381.

presenta la superstición católica como la que estriba en el predominio de las demás religiones que imponen dogmas y cultos cortando de raíz el ejercicio de la razón y del libre albedrío.<sup>67</sup>

### LAS CEREMONIAS LAICAS

Las ceremonias anticlericales tuvieron carácter personal o colectivo y estuvieron vinculadas a la vida familiar y social de los militantes. Debemos citar, en primer lugar, los matrimonios y los entierros civiles, especialmente destacados en las crónicas. Por otra parte, fueron frecuentes las conferencias, organizadas para unir y adoctrinar a los adherentes. En ellas sobresalieron oradores expresivos o talentosos, o ambas cosas a la vez, verdaderos "misioneros" del anticlericalismo. Resultan, sin embargo, mucho más llamativas las grandes manifestaciones colectivas que tuvieron como objetivo desafiar a los cristianos y fortalecer el apoyo de los sectores populares.<sup>68</sup> Se trataba de sustituir las fiestas cristianas por fiestas laicas y anticlericales.

Trataremos dos casos que tuvieron cierto desarrollo en nuestro país: los "banquetes" del Jueves o del Viernes Santo y las "procesiones" del 20 de setiembre. En marzo de 1894, *La Idea Liberal* invitaba a los socios del Club Francisco Bilbao —"fieles liberales"— a "la comunión general" que se celebraría el Jueves Santo, a quince reales, "para honrar dignamente cada santo cubierto". Unos diez días más adelante se daba cuenta de la realización

<sup>67</sup> "A los miembros de la Asociación de Propaganda Liberal", *El Libre Pensamiento*, Montevideo, 10 de diciembre de 1905. Firmaban la nota los integrantes de la Comisión Directiva de la Asociación: Ramón Montero Paullier (presidente), Luis Melián Lafinur (vicepresidente), Luis Berrutti (tesorero), Gumersindo Albín (secretario) y Rafael Marasco (bibliotecario y prosecretario).

<sup>68</sup> Cholvy e Hilaire:, o. cit., pp. 24-33.

del “banquete libre-pensador”, en el Hotel de las Pirámides (sic), prácticamente frente a la Catedral de Montevideo, con espumoso champaña y expresivos discursos.<sup>69</sup> Seis años más tarde, *El Liberal* ya no convocaba a desafiantes banquetes anticlericales, pero insertaba las “Celebraciones de Semana Santa” en las columnas de “Espectáculos públicos”, incluyendo a la “Iglesia Metropolitana” en la lista de teatros de la capital.<sup>70</sup>

El día 20 de setiembre, que conmemoraba la entrada del ejército italiano a la ciudad de Roma y el fin del poder temporal del Papado, había sido declarado día de fiesta nacional en Italia en 1888 y, desde ese año, la numerosa colectividad italiana de Montevideo se había plegado a las celebraciones. En 1891, con el impulso de la recientemente fundada Unión Liberal, los liberales uruguayos se unieron a la celebración, convocando a una gran manifestación popular que partió de la plaza Artola. La oratoria correspondió a Luis Melián Lafinur, Juan Paullier y Ramón López Lomba, y *La Razón* evaluó en 15.000 el número de participantes. En 1892 se realizó una nueva gran manifestación promovida fundamentalmente por las logias italianas. Según Arturo Ardao, éste fue “un verdadero acto masónico”, declarado acto de homenaje de la masonería uruguaya a José Garibaldi.<sup>71</sup> La prensa anticlerical dio, a partir de 1893, especial cobertura a las celebraciones del 20 de setiembre, que habían perdido sin embargo el carácter multitudinario.<sup>72</sup> En 1894, *El Intransigente* reseñaba con detalle las fiestas “soberbias” que tuvieron lugar en Montevideo para conmemorar “la caída

<sup>69</sup> “Para Jueves Santo” y “Banquete libre-pensador”, *La Idea Liberal*, Montevideo, 12 y 26 de marzo de 1894.

<sup>70</sup> “Espectáculos públicos”, *El Liberal*, Montevideo, 12 de abril de 1900.

<sup>71</sup> Ardao: o. cit., pp. 360-363.

<sup>72</sup> “XX de Setiembre”, *La Idea Liberal*, Montevideo, 1° de octubre de 1893.

de la Bastilla clerical": los banquetes de las sociedades italianas y el banquete organizado por el propio periódico, en la Unión, con la participación de delegaciones liberales de Minas, San Fructuoso, Paysandú y Rocha.<sup>73</sup> En el 1900 ya no se hablaba ni de banquetes ni de manifestaciones populares. Sin embargo, *El Liberal* consagró su número del 20 de setiembre a celebrar "la caída del régimen nefando y corrompido de la Roma Papal", según la expresión del Dr. Pedro Díaz. Dicho ejemplar incluía los retratos de Garibaldi, Cavour y Massini en la portada, diversos poemas y cuatro artículos, dos de ellos firmados por Pedro Díaz y Ramón P. Díaz.<sup>74</sup>

#### UNA CRUZADA CONTRA LA ESCUELA CRISTIANA

La promoción de la enseñanza laica, que con frecuencia se manifestó como combate contra la enseñanza religiosa, fue otro instrumento destacado de la acción anticlerical. La defensa de la escuela laica, fundada en la razón, la ciencia y el patriotismo, fue uno de los objetivos declarados de los grupos anticlericales.

Retomando el programa de José Pedro Varela y de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, en octubre de 1888 se fundó la Liga Patriótica de Enseñanza. Impulsada por Ramón López Lomba, la Liga contó con el apoyo de las fuerzas liberales y masónicas de todo el país.

<sup>73</sup> "En Montevideo las fiestas estuvieron soberbias", *El Intransigente*, Montevideo, 11 de octubre de 1894. El número del día 20 de setiembre incluyó varios artículos sobre la fecha, el poema "A Garibaldi" del mexicano Juan de Dios Peza, y un retrato de Garibaldi a dos páginas, con la basílica de San Pedro al fondo y la imagen de la libertad expulsando de la ciudad al Papa y a algunos cardenales.

<sup>74</sup> Pedro Díaz: "xx de setiembre", y Ramón P. Díaz, "20 de setiembre", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 20 de setiembre de 1900.

Ángel Floro Costa, Luis Melián Lafinur, el propio Ramón López Lomba, Federico Acosta y Lara, Manuel B. Otero, José Batlle y Ordóñez y Julio Bastos ocuparon cargos de relevancia en la dirección de la Liga. Refiriéndose a la integración de la Comisión Directiva Nacional, del Comité Ejecutivo Nacional y de la Comisión Departamental de Montevideo de la Liga, escribió Ardao: “La integración completa de esos organismos nos ofrece un verdadero registro de los cuadros dirigentes del liberalismo de la época, en el que alternaban elementos filosóficos espiritualistas y positivistas, con notable predominio numérico de estos últimos”.<sup>75</sup>

Debemos sin embargo señalar que, aun habiendo surgido por iniciativa de figuras vinculadas a la masonería,<sup>76</sup> la Liga Patriótica de Enseñanza se definía como “un centro permanente de propaganda y de acción”,<sup>77</sup> se proclamaba “ajena a todo espíritu de intolerancia” y adoptaba por divisa el amor de Jesús por la infancia:

La Liga patriótica, ajena a todo espíritu de intolerancia, y preocupada exclusivamente de su obra de fraternidad y de luz, invita a todos sus conciudadanos y a todos los extranjeros domiciliados en la República [...], a unir sus esfuerzos con los nuestros para redimir del cautiverio de la ignorancia a *cien mil niños*, en cuyas manos van a estar mañana los futuros destinos de la Nación.

<sup>75</sup> Ardao: o. cit., p. 357.

<sup>76</sup> En 1879, Ramón López Lomba participaba de las actividades de la masonería en Paysandú, donde cumplía funciones de Inspector Departamental de Instrucción Primaria. Por su parte, Manuel B. Otero había sido iniciado en la logia Asilo de la Virtud, de Montevideo. Alfonso Fernández Cabrelli, *Iglesia ultramontana y masonería en la transformación de la sociedad oriental*. Montevideo, 1990, pp. 320 y 333.

<sup>77</sup> *Estatutos de la Liga Patriótica de Enseñanza*, La Tribuna Popular, Montevideo, 1889, p. 3.

Ella adopta por divisa el aforismo evangélico de la caridad de Jesús para con los niños.

*Sinete párvulos ventre ad me.* será nuestro lema.<sup>78</sup>

A partir de 1890, la propaganda de la educación laica se manifestó como un imperativo para los anticlericales. Entre los deberes de los socios del Club Francisco Bilbao, se encontraba el de “[i]nfluir en el seno de sus relaciones para que se dé la mayor suma de educación laica a los niños y especialmente a las niñas”. La norma se mantuvo en los *Estatutos* del Centro Liberal de Montevideo.<sup>79</sup>

A las acciones tendientes a fomentar el desarrollo de la educación laica, llamada incluso *escuela liberal*, se sumaba una intensa propaganda en contra de la escuela religiosa, más precisamente de la escuela católica. Con argumentos dirigidos al corazón más que a la razón, los anticlericales presentaban las escuelas religiosas como lugares por cierto temibles:

Mientras ella [la escuela liberal] traza el derrotero de un venturoso porvenir con los brillantes resplandores de la razón, la otra [la escuela religiosa] enturbia el pensamiento oponiéndose al progreso de las generaciones que viven envueltas en las sombras fatídicas de una decadencia mental, extraviadas por el oscuro camino del error, donde se agitan y revuelven, sin encontrar el madero del que se sacrificó por el hombre redimido, sin que llegue para ellas la hora suprema de la libertad.

Mientras la escuela liberal ennoblece y dignifica a la criatura humana enseñándole su perfección intelectual, moral y fisi-

<sup>78</sup> *Manifiesto de la Liga Patriótica de Enseñanza a la población nacional y extranjera*, Tipografía Americana, Montevideo, 1888, p. 27.

<sup>79</sup> Club Liberal Francisco Bilbao, *Estatutos...*, Montevideo, 1891, p. 10; *Estatutos del Club Liberal “Francisco Bilbao”*, Montevideo, 1897, p. 7; *Estatutos del Club Liberal “Francisco Bilbao”*, Montevideo, s/f, p. 13; *Estatutos del Centro Liberal de Montevideo*, Montevideo, 1904, p. 7.

ca, como el resultado de las grandes obras de la naturaleza y las conquistas humanas de la sociedad, en armonía con aquella, la otra la deprime y humilla, considerándola un ser miserable, ante las miradas crueles de un Dios vengativo que la cree indigna de habitar la tierra que con su poder hiciera para su morada.<sup>80</sup>

A partir de la década de 1880, se desarrolló la llegada al país de congregaciones religiosas consagradas a la educación y la red de escuelas católicas se consolidó de manera progresiva, tanto en Montevideo como en el interior, a través de una oferta amplia y variada. Este hecho debió sin duda alarmar a los grupos anticlericales, que centraron sus ataques en la obra educativa de los jesuitas, en relación con los varones, y de “las monjas” —sin precisiones—, en relación con las niñas. Dada la fidelidad a los principios cristianos entre las mujeres uruguayas, que condujo a más de un liberal anticlerical a casarse ante el altar y a bautizar a sus hijos, los propagandistas arremetieron con frecuencia contra las escuelas de niñas. En el artículo titulado “La monja y la escuela”, publicado en lugar destacado en *El Intransigente*, F. Caracciolo Aratta afirmaba: “Las escuelas de niñas que dirige la monja, son las escuelas más perniciosas para los destinos futuros de la humanidad”, y argumentaba: “Allí, en esos antros del error, de la superstición y por ende de la ignorancia, [...] es donde las preparan para sus manipulaciones; donde oscurecen sus cerebros [...]”. El último párrafo, dirigido a las “madres de familia”, constituía una exhortación y un ruego:

<sup>80</sup> “La escuela laica y la escuela religiosa”, *La Idea Liberal*, Montevideo, 5 de marzo de 1894. Este artículo provenía de *La Idea* de San José.

Vosotras, madres de familia amorosas, sois las que debéis impedir que vuestras hijas frecuenten esas escuelas donde la monja preceptora es el instrumento de esa secta sombría del jesuitismo, que mina en sus bases nuestra sociedad, nuestra política, nuestra familia, nuestra patria!...<sup>81</sup>

Un último dato resulta concluyente. Desde 1903, entre los "Deberes de un buen liberal", publicados en la contratapa de cada folleto de la Asociación de Propaganda Liberal, se leía: "No entregar a la Iglesia y a sus adeptos la educación de sus hijos".<sup>82</sup>

#### LOS TEMAS DE LA IDEOLOGÍA ANTICLERICAL

Es propio de una ideología organizarse en torno a algunas ideas fundamentales. En el caso del anticlericalismo, la ausencia, de carácter mundial, de grandes textos sintéticos y la heterogeneidad de las fuentes tornan compleja la tarea de detectarlas. Nos hemos dejado orientar por el estudio, ya citado, de René Rémond sobre el anticlericalismo francés y no nos fue difícil encontrar signifi-

<sup>81</sup> F. Caracciolo Aratta: "La monja y la escuela", *El Intransigente*, Montevideo, 21 de febrero de 1899. En este artículo se alude a la existencia "en esta capital" de "colegios de niñas, dirigidos por monjas hermanas de San Vicente".

<sup>82</sup> Esta lista de "Deberes" apareció por primera vez en el folleto n° 37, *El Syllabus o sea Constitución vigente de la Iglesia Católica*, Montevideo, Asociación de Propaganda Liberal (APL), setiembre de 1903. Continuó apareciendo a partir de entonces en cada número. Los "Deberes de un buen liberal" eran los siguientes: no casarse ante la iglesia, no bautizar a los hijos, no apadrinar casamientos ni bautismos, no celebrar funerales ni asistir a ellos, no dar dinero para obras de la Iglesia, no prestigiar "directa o indirectamente" ninguna ceremonia católica. En 1906 se agregaron otros dos: hacerse enterrar civilmente y "mantener lejos del hogar y de la familia a los llamados ministros del Señor". *El Sagrado Corazón de Jesús*, por N. Rouby, Montevideo, APL, febrero de 1906.

cativas similitudes en los temas fundamentales tratados en los escritos anticlericales.<sup>83</sup>

Un primer tema, de alcance general, es la concepción de la Iglesia Católica como una sociedad “diferente”. Esta sociedad “diferente” organizada en torno a la existencia de un clero, como un grupo de hombres distinto y separado del común de los hombres, despierta por lo menos desconfianza. Lo que se reprocha al clero no es tanto la tendencia a considerarse o hacerse tratar como una casta superior, sino el hecho de constituir una categoría diferente en la sociedad. El anticlericalismo ataca en consecuencia el particularismo que incluye una vestimenta especial, un modo de vida diverso, un vocabulario propio, y a veces extraño, reglas y costumbres peculiares. La tendencia anticlerical que Rémond identifica como “anticlericalismo vulgar”, que se detecta con cierta frecuencia en la prensa liberal uruguaya, se burlaba de manera muy especial de las singularidades de la vida clerical. Por su parte, también el “anticlericalismo reflexivo” la emprendió con firmeza contra las peculiaridades de los sacerdotes católicos.<sup>84</sup> “El carácter particular del clero no es aceptado. El hecho no es propio del clero: no es el único que provoca reacciones de esta naturaleza. La observación sociológica muestra que toda singularidad, individual o colectiva, suscita la intolerancia del grupo: no hay nada que la sociedad soporte menos que el desvío. El hombre acepta mal que el otro sea diferente: a mayor razón la comunidad tolera con dificultad que en su seno un grupo más restringido se estructure a su manera y desarrolle una vida relativamente separada”.<sup>85</sup> En lo más profundo

<sup>83</sup> Rémond: o. cit., pp. 17-39.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 21.

del anticlericalismo se detecta la reacción y la oposición ante un cuerpo que se organiza a su modo.

El artículo principal de *La Idea Liberal*, del 5 de febrero de 1894, bajo el título “Sin curas ni frailes”, afirmaba que unos y otros eran inútiles y “altamente perjudiciales” para la sociedad: no trabajaban, no producían y disfrutaban de una vida tranquila y sin problemas.<sup>86</sup> En *El Liberal*, en el artículo titulado “Un liberal curioso”, Ramón P. Díaz reaccionaba ante la moderación del liberal en cuestión y lanzaba contra el clero sus más duros ataques:

¡Abandonar a los sacerdotes católicos la obra de la moralización del pueblo! ¡Qué sarcasmo en la boca de un liberal! ¿No habría acaso que empezar por exigirles que se moralizaran ellos primero? Y eso si no supiéramos ya que pedirles moralidad a esos celibatarios corrompidos es como pedirle peras al olmo!!!<sup>87</sup>

En el mismo diario se leía un mes más tarde:

La vida contemplativa es un absurdo y una iniquidad en medio de la vida del trabajo. Y los que trabajamos debemos defendernos, y al no hacerlo ninguna razón nos asiste para condenar la vagancia y la mendicidad. Vago, bohemio y mendigo es el sacerdote y todos los frailes y monjas papistas. [...]

Los curas y frailes ¡a ganarse la vida con el sudor de su frente!<sup>88</sup>

<sup>86</sup> “Sin curas ni frailes”, *La Idea Liberal*, Montevideo, 5 de febrero de 1894.

<sup>87</sup> Ramón P. Díaz: “Un liberal curioso”, *El Liberal*, Montevideo, 22 de marzo de 1900.

<sup>88</sup> P. Delospe: “El liberalismo”, *El Liberal*, Montevideo, 21 de abril de 1900.

Cuando el carácter particular aumenta, crece el anticlericalismo. Esto explica la acentuada animosidad que despertaron los religiosos, especialmente los monjes, y, por encima de todos, los jesuitas. Los anticlericales concentraron en la Compañía de Jesús todas las sospechas y todas las acusaciones. En nuestra sociedad, las *hermanas de la caridad*—expresión que aludía tanto a las hermanas del Huerto como a las hermanas vicentinas— y los padres jesuitas recibieron los más implacables ataques.<sup>89</sup>

El segundo tema abordado con insistencia por los anticlericales se refiere a la amenaza que la Iglesia representa para el Estado, para los individuos y para las familias. La existencia misma del clero significaba un desafío para la autoridad del Estado; la influencia de la Iglesia constituía un peligro para los poderes públicos. En el mensaje, ya citado, del 15 de mayo de 1900, la Comisión de Redacción de *El Liberal* insistía en este argumento:

Todas las instituciones, todas las leyes y todos los principios liberales, están en peligro por la hostilidad constante del clericalismo. [...]

El gran mal está en el poder político y en la influencia social de esa iglesia que pretende sojuzgar la sociedad civil y dominar o ejercer el poder temporal; que en nombre de la auto-

<sup>89</sup> Sobre las hermanas de caridad: "Cristiana", *La Idea Liberal*, Montevideo, 15 de enero de 1894; "Quiero ser Hermana de la Caridad" y "La monja y la escuela", *El Intransigente*, Montevideo, 28 de junio de 1894 y 21 de febrero de 1895. Sobre los jesuitas: "Consejos a los jesuitas por Satanás", *La Idea Liberal*, Montevideo, desde el 1° de octubre de 1893 hasta el 9 de abril de 1894; "La Compañía de Jesús", *El Intransigente*, Montevideo, 21 de junio y 21 de julio de 1894; "El jesuitismo de los jesuitas", *El Liberal*, Montevideo, 19 de marzo de 1900; "Bodas de plata", "Las bodas de plata del Seminario", "Otro eco de las bodas" y "Salve, Inmaculata!", *El Libre Pensamiento*, Montevideo, 10 de febrero, 25 de julio y 25 de diciembre de 1906.

ridad divina, intenta limitar la soberanía de los pueblos y arrebatarse su libertad a los hombres [...].<sup>90</sup>

En *La Antorcha*, meses más tarde, se retomaba el mismo concepto:

Sojuzgar al Estado; esclavizar al individuo: he ahí sintetizado el programa de la Iglesia Papista. El individuo, el Estado, nada son ni nada significan. La Iglesia es todo: ella posee la verdad revelada por Dios y ante ella todos deben doblar la rodilla.<sup>91</sup>

Además de un peligro para la autoridad del Estado, la existencia de la Iglesia y la conducta del clero representaban sobre todo un temible enemigo para la libertad individual, puesto que controlaban el pensamiento y las costumbres. Ellas constituían también una amenaza para la unidad y la felicidad de las familias. He aquí un tema tratado con mucha frecuencia y con particular carga afectiva. Los anticlericales se erigían en apasionados defensores de la unidad y de la independencia familiar ante la injerencia del clero. Acusaban a los sacerdotes católicos de inmiscuirse en los secretos de la familia a través de la confesión y de influir en los espíritus de los jóvenes para forzar vocaciones religiosas. La Iglesia representaba también una amenaza para los intereses materiales de las familias: el alerta ante la captación de herencias por parte del clero era frecuente en los escritos anticlericales. En este sentido, en los textos uruguayos, dos líneas de acción fueron objeto de una atención preferencial: la eliminación de la religión de las escuelas y el alejamiento de la mujer de las prácticas religiosas.

<sup>90</sup> "A los liberales", *El Liberal*, Montevideo, 15 de mayo de 1900.

<sup>91</sup> Ramón P. Díaz: "20 de setiembre", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 20 de setiembre de 1900.

En su primer número de junio de 1894, *El Intransigente* se presentaba como una publicación para “hombres, mujeres y niños” e insistía en “la necesidad de integrar al bello sexo en pro de nuestra publicación”, para librar a la mujer “de las astutas y perseverantes asechanzas de esa tenebrosa secta”:

Es menester librar a la compañera del hombre de estúpidas preocupaciones y de funestas influencias que desde el templo hacen sentir su efecto así en el seno de la familia como en el de la nación y de la sociedad en general.

La educación de la mujer y su alejamiento de las influencias de la Iglesia eran consideradas buenas armas “para bien de la causa de la civilización y del progreso”.<sup>92</sup> El tema de la mujer, su educación y las amenazas de la religión serían una constante en la prensa y en los escritos anticlericales.

### 3. PEDRO DÍAZ, UN PERFIL ANTICLERICAL

#### FORMACIÓN Y ACTUACIÓN PÚBLICA

Pedro Díaz tenía 24 años en 1898, cuando presentó la tesis con la que concluyó sus estudios de Derecho. Por la misma época habría asumido sus primeros compromisos públicos al ingresar como socio al Club Francisco Bilbao y al Ateneo de Montevideo. En efecto, ese año presentó

<sup>92</sup> “Prospecto”, *El Intransigente*, Montevideo, 21 de junio de 1894. Véanse “La mujer y la logia”, “La mujer liberal”, “La mujer liberal”, *El Intransigente*, Montevideo, 2 y 10 de febrero y 25 de abril de 1895.

la tesis titulada *Cosa juzgada*,<sup>93</sup> un trabajo jurídicamente muy riguroso, y obtuvo el grado de Doctor en Derecho. En julio del mismo año ingresó como socio activo al Ateneo de Montevideo,<sup>94</sup> prestigioso centro de origen liberal, que reunía en la época a socios de variados perfiles filosóficos. No hemos podido detectar el año preciso de la afiliación de Díaz al Club Francisco Bilbao, pero los datos de que disponemos permiten deducir que ingresó en los últimos años del siglo XIX.

Pedro Díaz tuvo una activa participación en la vida de ambas instituciones. En el Ateneo de Montevideo integró como suplente la lista que ganó las elecciones en abril de 1901, y un año más tarde asumió el cargo de secretario de la Junta Directiva, por renuncia del titular, José Enrique Rodó.<sup>95</sup> Es de interés anotar que, en esa misma lista, el vicepresidente titular era el Dr. Ramón Montero Paullier, y su suplente, el Dr. José Scosería. Pedro Díaz se mantuvo en funciones hasta marzo de 1903.

Miembro destacado y comprometido de las sociedades anticlericales, Pedro Díaz integraba la Junta Directiva

<sup>93</sup> Pedro Díaz: *Cosa juzgada. Tesis para optar al grado de Doctor en Jurisprudencia*, Montevideo, Imprenta artística de Dornaleche y Reyes, 1898, 114 pp.; Pedro Díaz: *Cosa juzgada*, 2ª ed., Montevideo, Jerónimo Sureda Editor, 1927, 135 pp.

<sup>94</sup> *Acta del 27 de julio de 1898*, Archivo del Ateneo de Montevideo (AMM), *Libro de Actas de la Junta Directiva, julio de 1894-agosto de 1902*, f. 89. Ese día fueron admitidos como socios activos: Miguel Lapeyre, Pedro Díaz, Matías González, Javier Mendívil, Domingo Giribaldi, Pablo Scremini, Ovidio Morató, Emilio Payssé, Domingo Macció, Eugenio Bruel y Francisco Canale.

<sup>95</sup> *Lista para la Junta Directiva del Ateneo de Montevideo*, 20 de abril de 1901, AMM, *Correspondencia y otros*, t. 9: 1901-1902, s/f; *Nota de J. E. Rodó a José Pedro Ramírez, Presidente del Ateneo*, Montevideo, 9 de abril de 1902, AMM, *ibídem*, f. 11; *Nota de P. Díaz a J. P. Ramírez, Presidente del Ateneo*, 16 de abril de 1902, AMM, *ibídem*, f. 20; *Acta del 28 de abril de 1902*, AMM, *Libro de Actas de la Junta Directiva*, julio de 1894-agosto de 1902, ff. 185-186.

del Club Francisco Bilbao en setiembre de 1900, cuando ésta invitó a los socios al acto de colocación de la piedra fundamental del monumento a José Garibaldi y a embanderar sus casas el día 20. Vocal en setiembre de 1900, fue designado bibliotecario por la nueva Junta Directiva, que asumió en enero de 1901, cuando el Club ya llevaba el nombre de Centro Liberal, y en agosto fue nombrado secretario de la Junta Directiva.<sup>96</sup> Pedro Díaz fue elegido presidente del Centro Liberal en abril de 1903, hecho que revela el protagonismo ganado en pocos años.<sup>97</sup> En diciembre de 1904, presidiendo aún el Centro, participó en un polémico episodio que enfrentó a las autoridades del Centro Liberal con las de la Asociación de Propaganda Liberal de Montevideo y culminó con la separación locativa de ambas instituciones.<sup>98</sup>

Desde 1900, habían crecido la presencia y la influencia del Dr. Díaz en las organizaciones y en las publicaciones liberales anticlericales. El 15 de marzo de ese año su nombre apareció en la lista de colaboradores de *El Liberal*, y dos meses más tarde integraba la Comisión de Redacción con la que se intentó reorganizar la gestión del periódico. A fines de abril, *El Liberal* estaba en problemas: la distribución entre los suscriptores —boicoteada por “los enemigos de nuestra propaganda”— y el cobro de los recibos se desarrollaban de manera muy irregular. Los colaboradores del diario se reunieron en asamblea, el 28 de abril, y resolvieron delegar en una comisión

<sup>96</sup> *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 20 de setiembre de 1900, 30 de enero, 22 de febrero y 22 de agosto de 1901.

<sup>97</sup> *Nota de P. Díaz, Presidente del Centro Liberal, al Sr. Presidente del Ateneo de Montevideo*, 22 de abril de 1903, AMM, *Correspondencia y otros*, t. 10: 1903-1904, s/f.

<sup>98</sup> *Memoria de la Asociación de Propaganda Liberal de Montevideo. Desde el día de su fundación, el 11 de agosto de 1900, hasta el 31 de marzo de 1905*. Imprenta de La Razón, Montevideo, 1905, pp. 17-21.

especial “todo lo relativo a la marcha del diario”. Como ya se ha dicho, integraron dicha comisión José M. Sierra y Carranza, Pedro Díaz, José Irureta Goyena, Setembrino E. Pereda y Antonio Aguayo. Pensaban, y así lo comunicaron a los lectores, que el liberalismo se había entregado a “un reposo imprevisor”, mientras el enemigo no descansaba, y que era necesario mantenerse alerta.<sup>99</sup> En los hechos, se introdujeron pequeños cambios que no resultaron eficaces, puesto que el último número de *El Liberal* apareció el 29 de junio de 1900.

Durante este breve lapso, Pedro Díaz publicó un artículo editorial titulado “Asociaciones liberales”, el 8 de junio.<sup>100</sup> Lo iniciaba haciendo el diagnóstico de la situación, alarmante en su concepto: “mientras el clericalismo se extendía, se disciplinaba y avanzaba, el liberalismo desorganizado, débil, por tanto, a pesar de su fuerza dormía y dejaba hacer”. Enseguida, asumía Pedro Díaz una lucha en doble frente, que no abandonaría en mucho tiempo. Por un lado, eran temibles la Iglesia y el clericalismo; por otro, se levantaba una amenaza tal vez más difícil de enfrentar: la que representaba “la legión de los moderados”. Así los definía el propio Díaz:

Para saber qué es un *moderado*, no debe recurrirse a los diccionarios, porque sería inútil: la palabra tiene una acepción nueva.

La moderación de nuevo cuño no consiste en tolerar y respetar las convicciones del prójimo, defendiendo y practicando las propias, y combatiendo el vicio y la mentira sino en claudicar, practicando lo que no se cree por intereses egoístas, en ocultar las convicciones que pueden alejar el favor o los bene-

<sup>99</sup> *El Liberal*, Montevideo, 30 de abril, 7, 14 y 15 de mayo de 1900.

<sup>100</sup> Pedro Díaz: “Asociaciones liberales”, *El Liberal*, Montevideo, 8 de junio de 1900.

ficios, y en consentir el error por no tomarse la molestia de refutarlo, y el vicio por no atraerse odiosidades al combatirlo.

Son *moderados*, por contagio, muchos pobres de espíritu, incapaces de pensar por cuenta propia; como estas *modas* intelectuales tienen su influencia poderosa, como todas las modas, hay también inteligentes que las siguen. Aún entre los jóvenes hay quienes aspiran a ser *espíritus maduros*, y, ocultando tal vez convicciones y entusiasmos, adoptan un tono cómico de fingida moderación.<sup>101</sup>

Entretanto, los clericales se volvían más temibles. Aludiendo a los Congresos Católicos organizados en Montevideo en 1889 y 1893, y en conocimiento de la reunión del 3<sup>er</sup> Congreso Católico, que tendría lugar en noviembre de 1900, Pedro Díaz agregaba:

Hoy celebran congresos en que se proclaman los más poderosos y los más fuertes, se jactan de sus progresos y declaran la guerra a las leyes y las instituciones del liberalismo, a las que llaman malditas. [...]

La Iglesia presenta formadas sus legiones; y no habrá ya liberales que pregunten dónde está y quiénes son cuando oigan hablar del clericalismo y de los clericales.<sup>102</sup>

El artículo concluía con el llamado a la acción:

Pero en medio de esas preocupaciones, entre esas agitaciones y esas luchas, los espíritus pensadores deben tener presente los graves problemas que el clericalismo entraña. [...]

Exhortamos a nuestros correligionarios de los demás departamentos a imitar esta meritoria conducta, agrupándose para defender los grandes principios del liberalismo, las leyes

<sup>101</sup> *Ibídem.*

<sup>102</sup> *Ibídem.*

que los consagran y las instituciones que los practican, y para luchar por la conquista de la más amplia libertad y la más absoluta *igualdad* de todas las creencias.<sup>103</sup>

Tras el tono sentimental y combativo a un tiempo, tras la insistencia en los mismos argumentos, se descubre la fuerte inquietud de Díaz. Se percibe también, y esto sorprende o inquieta al lector, que para el autor tolerancia es sinónimo de claudicación, y es tan amenazador el clericalismo como el liberalismo *moderado* que no lo combate.

El 20 de setiembre de 1900, en *La Antorcha*, sucesor de *El Liberal*, apareció un nuevo artículo de Pedro Díaz, bajo el título "xx de setiembre". Desarrollaba en él el gran tema político del anticlericalismo: el Papado como amenaza teocrática para Italia y para el mundo. Italia se había librado de ese mal, y los liberales de todo le mundo lo celebraban:

El poder temporal de los Papas era una iniquidad; y la caída de su criminal gobierno fue un triunfo de la justicia y de la civilización.

Era también un absurdo; y su derrocamiento por las armas, sancionado por el voto de los romanos, es un triunfo de la razón, que proclama el principio de la soberanía del pueblo ante la insolente afirmación del derecho divino de la Iglesia.

Regocíjense en buena hora los liberales con el recuerdo de esta jornada heroica y feliz, que dio libertad a un pueblo y fuerza a una gran nación; pero no olviden que si el poder temporal de los papas era una barrera para la grandeza del pueblo italiano, su poder espiritual es un obstáculo para el progreso de todos los pueblos.<sup>104</sup>

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Pedro Díaz: "xx de setiembre", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 20 de setiembre de 1900.

Sin embargo, aún sobrevivía un motivo de lucha también en Uruguay, y Pedro Díaz cerraba una vez más su escrito con el reclamo de la militancia:

Festejen la caída del régimen nefando y corrompido de la Roma Papal; pero recuerden que también nosotros, y como nosotros todos los países de Religión de Estado, tenemos nuestra Roma Papal, encerrada dentro de los muros del artículo 5° de la Constitución, en los cuales, como en Porta Pía, hay que abrir una brecha, la de la reforma constitucional.

Celebren, en la campaña de 1870, el triunfo de la unidad italiana sobre el interés egoísta de la tiranía papal; pero tengan presente que ese antagonismo que en Italia, para su felicidad se materializa y evidencia, existe también entre nosotros y donde quiera que esté el clericalismo; y que aquí y en todas partes como allí, el programa de esa secta plantea este dilema ineludible: PATRIA O IGLESIA.<sup>105</sup>

Bajo la nueva denominación de Centro Liberal, el Club Francisco Bilbao organizó, a partir de diciembre de 1900, un ciclo de conferencias liberales en las que cupo destacada actuación a Pedro Díaz. El 29 de diciembre disertaron Pedro Díaz y Enrique Crosa. Dice la crónica de *La Antorcha*, dando la tónica del espíritu del ciclo: "Abrió el acto el doctor Regules e inmediatamente ocupó la tribuna el doctor Díaz, pronunciando un notable discurso en el que atacó rudamente al catolicismo, poniendo de manifiesto sus absurdos".<sup>106</sup>

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> "La conferencia en el Centro Liberal", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 7 de enero de 1901. Enrique Crosa disertó sobre "La educación religiosa de la mujer"; no figura el título de la conferencia de Pedro Díaz.

El 27 de abril de 1901 tuvo lugar la segunda conferencia de Díaz, titulada “El liberalismo pasivo de *La Razón*”. En esa ocasión los hermanos Ramón Pablo y Pedro compartieron la tribuna. Una vez más, se refirió Pedro Díaz al, a su parecer condenable, liberalismo *moderado* de *La Razón*. “Hizo resaltar la indiferencia del diario *La Razón*, para con todo lo que se relacione con la causa liberal, sabiéndose, como se sabe, que ese diario fue fundado para defender en cualquier terreno los sanos principios democrático-liberales”.<sup>107</sup>

Los hermanos Díaz ocuparon nuevamente la tribuna del Centro Liberal el 1° de junio, cuando Pedro disertó sobre “La soberanía Nacional y la Iglesia católica”, “probando con datos irrefutables que Mons. Soler contraría la Constitución de la República después de haber prestado dos juramentos de fidelidad y acatamiento a las leyes nacionales”.<sup>108</sup>

La cuarta conferencia de Pedro Díaz, titulada “El liberalismo del presente”, se realizó el sábado 27 de julio. Elías Regules fue ese día el segundo orador.<sup>109</sup>

Las tres últimas conferencias de Díaz fueron publicadas en los folletos n<sup>os</sup> 10, 12 y 14 de la Asociación de Propaganda Liberal.<sup>110</sup> Esta Asociación centró buena parte de su acción en la difusión de material anticlerical. Entre setiembre de 1900 y marzo de 1905 publicó 55 folletos, con un tiraje total de 271.000 ejemplares.<sup>111</sup> Cada folleto

<sup>107</sup> “La conferencia del sábado”, *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 30 de abril de 1901. La conferencia de Ramón P. Díaz se tituló “Los liberales y el matrimonio religioso”.

<sup>108</sup> “Centro liberal”, *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 30 de mayo de 1901. Ramón P. Díaz disertó sobre “La Confesión (para hombres solos a causa de que se leerán textos religiosos)”.

<sup>109</sup> “En el Centro Liberal”, *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 30 de julio de 1901. La conferencia de Elías Regules llevó el título de “Liberales dudosos”.

estaba precedido de una breve introducción firmada por la Comisión Directiva, que definía con toda claridad la línea editorial:

En nombre de una mal entendida moderación, suele preconizarse una política de conciliación con el clericalismo y con su cabeza visible, el Papado; política que encuentra a veces acogida simpática aun en el espíritu de algunos liberales que se dejan sorprender cándidamente olvidando que el disfraz de la moderación puede encubrir el egoísmo y que ciertas conciliaciones son claudicaciones. Se invoca el espíritu tolerante de la Iglesia actual, lo que es una mentira: la Iglesia Católica es esencialmente intolerante; sólo cuando no puede imponerse, cede y se humilla, pero trabaja en la sombra por todos los medios, esperando el momento de la venganza.<sup>112</sup>

## LOS CRUCIFIJOS

Junto con los grandes temas desarrollados por los liberales anticlericales —temas religiosos, morales, políticos y económicos que coincidían en la concepción de la Iglesia como una verdadera amenaza para la libertad y

<sup>110</sup> "El liberalismo pasivo de "La Razón"“, *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 30 de junio de 1901; "Datos diversos", *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 22 de agosto de 1901. Los folletos n° 10 y n° 12, a los que se refieren los artículos de prensa antes citados, no se encuentran en la colección de folletos de la APL de la Biblioteca Nacional. Pudimos consultar: Elías Regules, *Liberales dudosos* y P. Díaz, *El liberalismo en el presente*. Montevideo, APL, n° 14, octubre de 1901.

<sup>111</sup> *Memoria de la Asociación de Propaganda Liberal de Montevideo*, Montevideo, 1905, pp. 11, 28 y 29.

<sup>112</sup> "Dos palabras", en Ramón P. Díaz: *Usurpaciones y reivindicaciones. El poder papal ante el derecho y la civilización. Discurso leído por el Dr. Ramón P. Díaz en el Club Liberal "Francisco Bilbao", la noche del 22 de setiembre de 1900*, Montevideo, noviembre de 1900, s. p.

para el progreso—, se encuentran temas puntuales y ocasionales, cargados sin embargo de un fuerte simbolismo. Éste es el caso de la polémica surgida en torno a la presencia o al retiro de las imágenes religiosas de los edificios públicos.

Una vez más, la experiencia francesa puede ofrecernos algunos puntos de referencia. En junio de 1880, en el marco de la polémica y de los enfrentamientos generados por los proyectos de ley que condujeron a la secularización de la enseñanza pública en Francia, que incluyeron nuevos controles para las congregaciones católicas educadoras y la disolución de la Compañía de Jesús, el Consejo Departamental del Sena anuló el reglamento escolar parisiense que se hallaba vigente. Dicho reglamento, considerado “escandalosamente clerical”, incluía disposiciones sobre el mobiliario escolar y preveía un crucifijo en cada aula. En octubre fue autorizado un nuevo reglamento y, a partir del 9 de diciembre, “los crucifijos fueron arrancados de los muros”. El episodio motivó condenas en el Parlamento y la denominación de “escuelas sin Dios” para las escuelas públicas.<sup>113</sup> En 1884, coincidiendo con la aprobación de la ley Naquet, que reintroducía el divorcio en el Código Civil, se resolvió la eliminación definitiva de los crucifijos de los edificios de los tribunales.<sup>114</sup>

En las publicaciones anticlericales que hemos analizado, estas cuestiones estuvieron presentes, aunque de manera esporádica. En relación con la presencia de las imágenes religiosas en las escuelas, *La Antorcha* publicó, en mayo de 1901, un artículo referido al problema en la Argentina. Luego de exponer los abusos cometidos en las

<sup>113</sup> Alec Mellor: *Historia del anticlericalismo francés*, Mensajero, Bilbao, 1967, p. 325.

<sup>114</sup> *Ibídem*, p. 330.

escuelas argentinas —“en las que los muros están cubiertos de estampas de *vírgenes y santos*, y sobre el pupitre de las maestras y maestros está colocado un *Ecce-homo*”—, el periodista elogiaba la actitud del Inspector Nacional de Escuelas de Buenos Aires, Leopoldo Lugones, quien había ordenado a la directora de la Escuela Normal el retiro inmediato de todas las imágenes religiosas de las dependencias de los establecimientos a su cargo. Concluía el artículo: “Si aquí fuese imitado ese ejemplo por todos los Inspectores departamentales, no serían tan archicatólicas la mayoría de nuestras maestras”.<sup>115</sup>

El tema volvió a ser tratado en *El Libre Pensamiento*, referido en este caso a la presencia de imágenes religiosas en los tribunales, en 1906, cuando ya había estallado la polémica en nuestro país. El periódico recogía información francesa y relataba el caso del ex juez Magnaud, de Château-Tierry, “donde se mantuvo siempre, sin ascenso, porque su innovadora conducta y su justicia humana chocaban con los resabios y la rutina de la magistratura anticuada y conservadora”. La razón de sus males: al ingresar al tribunal había ordenado “sacar el crucifijo que estaba colgado en la sala de audiencias”. Este artículo se refería a los crucifijos como “los palitroques redentores”.<sup>116</sup>

A las decisiones tomadas por la Comisión Nacional de Caridad, entre fines de agosto de 1905 y comienzos de julio de 1906, siguieron reacciones diversas, entre las cuales debe contarse el artículo de José Enrique Rodó publicado en *La Razón*, el día 5 de julio. La reacción no se hizo esperar y el Centro Liberal designó al Dr. Pedro Díaz

<sup>115</sup> “Imágenes en las escuelas”, *La Antorcha*, 2ª ép., Montevideo, 30 de mayo de 1901.

<sup>116</sup> “El buen juez y el crucifijo”, *El Libre Pensamiento*, Montevideo, 10 de agosto de 1906.

para refutar el artículo de Rodó. Díaz se erigió pues en portavoz del liberalismo anticlerical, en su conferencia del día 14 de julio: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*.<sup>117</sup>

En este punto culmina nuestro estudio, puesto que nuestro objetivo era acompañar a Pedro Díaz en el camino que lo condujo a esta refutación y a esta polémica.

Resulta evidente que en la conferencia del Centro Liberal, Pedro Díaz, de 32 años entonces, no hizo más que retomar las pequeñas y las grandes batallas que lo habían movilizado siempre. Una vez más, detectamos en el texto ideas simples y rotundas, junto con una gran carga de impulsos sentimentales y de rechazos instintivos.

La Iglesia y el clericalismo aparecían como el primer enemigo y el crucifijo era su símbolo por excelencia. Esgrimiendo un lenguaje de neto cuño positivista, y apelando a las reminiscencias históricas, características de los escritos anticlericales, Díaz imprimió a su discurso un tono cada vez más firme de oposición a la Iglesia, “la Enemiga de la Humanidad”<sup>118</sup>. El otro adversario, una verdadera obsesión para Pedro Díaz y tema permanente de sus escritos, era el liberalismo “moderado” o “pasivo”, que en esta ocasión identificaba con la posición de Rodó y de *La Razón*. A ellos oponía el “anticlericalismo activo” que él representaba, adjudicando, por fin y con toda claridad, al término *liberalismo* una acepción alternativa. En la misma línea, el concepto de *tolerancia* que esgrimía Pedro Díaz era característico del anticlericalismo anticatólico, propio de fines del siglo XIX. “Los que predicán el liberalismo

<sup>117</sup> *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia. Discurso del Dr. Pedro Díaz en el Centro Liberal el 14 de julio de 1906, refutando un artículo del Señor José Enríque Rodó aparecido en “La Razón” el 5 del mismo mes, Montevideo, Tipografía F. Giménez y Cía., 1906, 27 pp. La tirada fue de 5000 ejemplares.*

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 24.

pasivo, hacen un apostolado de la claudicación”,<sup>119</sup> concluía el polemista.

#### 4. CONCLUSIONES

El estudio que ahora termina fue motivado por el deseo de explicar y explicarnos la posición del Dr. Pedro Díaz en la polémica que protagonizó con José Enrique Rodó en 1906, así como los fundamentos del liberalismo anticlerical del que fue un destacado exponente. Con este propósito, hemos intentado esclarecer los conceptos de *liberalismo* y *anticlericalismo*, tal como se utilizaron en la sociedad uruguaya de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y precisar las relaciones del anticlericalismo con las logias masónicas y las sociedades de librepensadores. En segundo lugar, hemos analizado las manifestaciones más relevantes del anticlericalismo, así como los temas preponderantes en sus escritos. Finalmente, nos detuvimos en la figura de Pedro Díaz, su formación, su actuación en los centros liberales y su participación en el debate provocado por el retiro de los crucifijos de los hospitales públicos.

Para concluir este artículo que versa, en definitiva, sobre la influencia del anticlericalismo en la sociedad y en la cultura de nuestro país, se imponen algunas reflexiones que abrirían nuevas perspectivas al tema en estudio. Primeramente, importa señalar que el anticlericalismo, cuyas manifestaciones hemos apuntado en Francia, España y Bélgica, y que podríamos asimismo detectar en Portugal y en la mayoría de los estados latinoamericanos, se

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 27.

manifestó de manera definida en los países de cultura latina, de tradición mediterránea, países en los que la religión católica ha sido mayoritaria y preponderante. En estos países, la religión católica y el Estado se identificaron a menudo con tal fuerza, que la separación de lo político y lo religioso exigió una "verdadera guerra de religión", cuyo motor fue la ideología anticlerical.<sup>120</sup> El anticlericalismo fue pues una reacción propia de los países en los que el catolicismo había predominado. En esta línea de reflexión, sería necesario e iluminador profundizar en las razones que explican impulsos anticlericales tan fuertes en la peculiar sociedad uruguaya, tardía y débilmente cristianizada, y en sus círculos culturales, que nunca pudieron definirse como católicos.

En segundo lugar, y tomando las denominaciones de *primer y segundo anticlericalismo* de Alec Mellor, podemos afirmar que fue el segundo, nacido del cientismo del siglo XIX, el que se manifestó en nuestro país.<sup>121</sup> El primer anticlericalismo, propio de Europa, se remonta a la Edad Media y se vincula con los sucesivos intentos de autonomía política de las iglesias y de los gobiernos nacionales. El segundo anticlericalismo, que se origina en el siglo XVIII, se perfila como un combate progresivamente antirreligioso. Esta lucha contra la Iglesia Católica provocaría un vacío religioso para el que se propondrían sucesivos y cuestionados contenidos: el deísmo racionalista, el positivismo y el culto a la ciencia, las utopías políticas y sociales. El anticatolicismo combativo y provocador de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX representó la conjunción de los dos anticlericalismos, en tanto preconizaba la separación de la Iglesia y el Estado, y en cuanto promovía un vaciamiento espiritual de la vida social, con

<sup>120</sup> Rémond: o. cit., pp. 56 y 57.

<sup>121</sup> Mellor: o. cit., pp. 355-370.

todos los riesgos que ello suponía. En el Uruguay, república joven, fue el segundo anticlericalismo el que se manifestó, pero con la carga histórica del primero, recibida a través de los múltiples influjos franceses, italianos y españoles.

Otra constante que debe destacarse en el anticlericalismo universal es la insistencia en los mismos argumentos —siempre los mismos— a pesar de las diversidades geográficas y aun temporales. Ellos podrían resumirse en el tema religioso —la Iglesia oscurantista se opone a los progresos de la ciencia y de la razón—, el tema moral —los sacerdotes son grandes impostores, que no practican lo que predicán—, el tema político —el Papa es un rey extranjero y una amenaza teocrática para todas las naciones—, y el tema económico —la Iglesia tiene un gran poder en este campo y usa todos sus recursos para mantenerlo y aumentarlo—. <sup>122</sup> El estudio detenido de la prensa y de diversas publicaciones uruguayas, entre 1890 y 1910, nos permite afirmar que todos estos argumentos fueron ampliamente desarrollados por los anticlericales vernáculos. En este sentido, el anticlericalismo uruguayo se sirvió de los argumentos universales, puso el énfasis en las consideraciones históricas y a ello sumó las críticas puntuales, en la línea del “anticlericalismo vulgar”, a la Iglesia nacional.

Por último, cabe señalar que el anticlericalismo, en el Uruguay como en el resto de las sociedades occidentales y católicas, tras de objetivos políticos y sociales, movilizó fuertes pasiones y profundas devociones. Al decir de René Rémond, para estas generaciones —también para Pedro Díaz, seguramente— el anticlericalismo no era una táctica oportuna, ni una maniobra ingeniosa, “era una causa digna de sacrificios, casi una fe, si no una

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 13.





---

## RÓDO: UN LIBERAL CONTRA EL JACOBINISMO

PABLO DA SILVEIRA

El Rodó de *Liberalismo y jacobinismo* se parece poco al que nos enseñaron en la escuela. Lejos del autor esteticista y aislado del mundo que nos sugiere la lectura de sus parábolas, el que aparece aquí es un hombre inserto en el debate político nacional y, sobre todo, fuertemente involucrado en la discusión interna de la fuerza política a la que pertenecía: el Partido Colorado. Es además un hombre con vuelo teórico y bien informado sobre las discusiones doctrinarias de su época. Justamente por eso, es capaz de avanzar una tesis a propósito de nuestra cultura política que sigue resultando sugerente a casi un siglo exacto de haber sido escrita.

### I. LA POLÉMICA

Cuando la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia decidió eliminar los crucifijos de los establecimientos que estaban a su cargo, la medida fue presentada como un resultado natural de la expansión de las ideas liberales. Pero Rodó, que se consideraba a sí mismo liberal, se declaró en desacuerdo con esta interpretación. En su carta inicial al diario *La Razón*, publicada el 5 de julio de 1906, sostuvo que la eliminación de los crucifijos no era un acto propio de un régimen liberal sino de un

régimen jacobino. El pasaje más recordado del texto dice así: “¿Liberalismo? No: digamos mejor ‘jacobinismo’. Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral e histórica, absolutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima concepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de esta palabra”.<sup>1</sup>

El malestar provocado por la carta de Rodó condujo a la directiva del Centro Liberal a optar por una respuesta pública. Y el encargado de hacerlo fue Pedro Díaz, quien dictó una conferencia el 14 de julio de 1906 y la publicó poco más tarde con el título: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*.

Es interesante comparar el uso de las palabras en ambos títulos: mientras Rodó hablaba de *expulsión*, Díaz empleaba el término más neutro de *retiro*. Pero si el título de Díaz era más moderado que el de Rodó, lo contrario ocurría con el contenido. Rodó había intentado hacer una reflexión de carácter general acerca del suceso. El texto de Díaz, en cambio, contiene una serie de ataques muy directos a Rodó, a quienes defendían la presencia de los crucifijos en los hospitales, a la Iglesia Católica y a la propia representación de Cristo crucificado. Esto llevó a que Rodó publicara, siempre en *La Razón*, una serie de artículos en los que intentaba reafirmar su punto de vista original y refutar las opiniones de Díaz. Este conjunto de artículos, junto con la carta original, constituye lo esencial de ese pequeño volumen que se tituló más tarde *Liberalismo y jacobinismo*.

<sup>1</sup> José Enrique Rodó: “La expulsión de los crucifijos. Carta publicada en *La Razón* el 5 de julio de 1906”, p. 113 de esta edición. Todas las citas son textuales, pero (tanto en el caso de Rodó como en el de Pedro Díaz) me he permitido actualizar la ortografía. Las cursivas son del original.

## 2. LA NATURALEZA DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ

El argumento principal de Rodó contra la eliminación de los crucifijos puede resumirse del siguiente modo: los hospitales públicos son por excelencia el lugar donde se institucionaliza la práctica de la caridad. Ahora bien, Jesús de Nazaret es desde el punto de vista histórico el "creador de la caridad", es decir, quien "la trajo al mundo como sentimiento y como doctrina".<sup>2</sup> Por lo tanto, la decisión de eliminar su imagen de los hospitales equivale a expulsar al fundador de la caridad de los ámbitos institucionales destinados a practicar la caridad. El esfuerzo secularizador habría conducido así a un acto de incompreensión respecto de la historia y de las prácticas morales compartidas.

Es importante observar que este argumento excluye toda apreciación de tipo confesional. Rodó no era creyente ni mucho menos clericalista, sino un colorado fuertemente comprometido con el proceso de secularización (las alusiones a Rosas y al gobierno de la Defensa que aparecen en la séptima contrarréplica ponen a este coloradismo fuera de toda duda). La evaluación de la figura y de la doctrina de Jesús de Nazaret que propone en su texto está desprovista de todo componente religioso: "Por lo que respecta a la personalidad y a la doctrina de Cristo [...] mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido a ellas por más vínculos que los de la admiración puramente humana, aunque altísima, y la adhesión racional a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre".<sup>3</sup> También en su primera

<sup>2</sup> José Enrique Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, p. 115 de esta edición.

réplica a Pedro Díaz, Rodó insiste en que, “libre de toda vinculación religiosa, definiendo una gran tradición humana y un alto concepto de la libertad”.<sup>4</sup>

Rodó no habla entonces de Jesús de Nazaret como líder religioso sino como “reformador moral”.<sup>5</sup> Su argumento consiste en decir que la imagen de Cristo merece un lugar en las casas de caridad por razones que no tienen que ver con la religión ni con la teología, sino con el papel que ese hombre desempeñó en la historia humana. La decisión de la Comisión de Caridad es tan extraña, dice, como sería la de un profesor de filosofía que hiciera retirar del aula un busto de Sócrates, la de una academia de lengua española que eliminara el retrato de Cervantes o la de un círculo de impresores que se negara a sesionar bajo la imagen de Gutenberg. Todas estas decisiones “susitarían sin duda nuestro asombro”, y la misma extrañeza debería provocarnos el hecho de que “una Comisión de Caridad [expulse] del seno de las casas de caridad la imagen del creador de la caridad”.<sup>6</sup> En el momento en que el proceso de secularización llega a este punto, traspasa “la frontera que separa lo justo de lo injusto, lo lícito de lo abusivo”.<sup>7</sup>

Rodó está libre de toda sospecha de querer servirse del poder estatal para imponer convicciones religiosas a los ciudadanos, pero la solidez de su argumento depende de dos supuestos que es necesario examinar. El primero de ellos es una teoría general sobre el modo como las doctrinas morales se encarnan en la historia. El segundo

<sup>3</sup> Véase p. 114 de esta edición.

<sup>4</sup> Véase p. 146 de esta edición.

<sup>5</sup> Véase p. 118 de esta edición.

<sup>6</sup> Véase p. 115 de esta edición.

<sup>7</sup> Véase p. 114 de esta edición.

es la afirmación, estrictamente empírica, de que Jesús de Nazaret fue la persona que introdujo la caridad en el mundo o, al menos, en el mundo occidental. Y el problema es que, como Pedro Díaz se encargará de mostrar, estos dos supuestos son controvertibles. Esto es un problema serio para Rodó, porque si la solidez de su argumento depende de que se acepten estos dos supuestos, y si de hecho es imposible construir un consenso en torno a ellos, entonces será inevitable concluir que los crucifijos deben ser retirados. En este punto reside la principal debilidad de la argumentación de Rodó, de modo que conviene analizarla con cierto detalle.

### 3. LA DEBILIDAD DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ

Empecemos por el primer supuesto. Según Rodó, lo que hace que una doctrina moral sea algo más que letra muerta y llegue a influir en la vida de las sociedades es el impacto personal de su fundador. Por cierto, Rodó no lleva este punto de vista tan lejos como Carlyle. Ante las objeciones de Díaz, no tiene dificultades en admitir que toda acción individual va precedida de “un largo proceso de preparación lenta e insensible” y aun llega a hablar de “las fuerzas” que “preparan en su oscuro laboratorio los resultados ostensibles de la historia humana”. Pero su punto es que todos los antecedentes y todas las condiciones favorables serían inútiles sin “la originalidad de las grandes personalidades que, con carácter de iniciadores y reformadores, aparecen personificando en determinado momento los impulsos enérgicos de la innovación”.<sup>8</sup>

Rodó ilustra este punto con una larga lista de ejemplos. Muchas de las tesis avanzadas por Lutero (por ejemplo, el

<sup>8</sup> Todas las citas son de la página 148 de esta edición.

rechazo de la autoridad papal y el retorno a la *sola scriptura*) habían sido sostenidas por diversos movimientos religiosos en los siglos precedentes; pero sólo cuando Lutero entró en escena se produjo la Reforma. Muchas figuras anteriores a Sócrates (por ejemplo, Tales, Pitágoras o los atomistas) habían impulsado la reflexión filosófica; pero sólo con la llegada de Sócrates la filosofía estuvo en condiciones de cambiar el pensamiento occidental.<sup>9</sup> Muchos temas tratados por Shakespeare (y aun muchos de sus versos) tienen claros precedentes; pero sólo Shakespeare consiguió cambiar nuestra sensibilidad.<sup>10</sup>

Las individualidades son siempre decisivas, pero muy especialmente lo son cuando, en lugar de difundir conocimientos teóricos, se trata de modificar la conciencia y el comportamiento de los hombres. “Lo que importa en el origen de las revoluciones morales es, ante todo, la personalidad real y viva del reformador: su personalidad y no, abstractamente, su doctrina”.<sup>11</sup> Más precisamente, las revoluciones morales son obra de aquellos que “no se satisfacen con revelar una idea y propagarla, sino que tienen como condición esencialísima suscitar un entusiasmo, una pasión, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía, y manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya por fijarse y consolidarse en hábitos, y renueve así la fisonomía moral de las generaciones”.<sup>12</sup>

No corresponde evaluar aquí el mayor o menor grado de acierto de esta teoría sobre las condiciones de la innovación moral.<sup>13</sup> Lo que importa es que, tal como Rodó construye su argumento, es esencial que esta teoría sea generalmente aceptada para poder ver al crucifijo como

<sup>9</sup> Para un desarrollo de estas ideas, véase p. 150 de esta edición.

<sup>10</sup> Véanse pp. 167 y 168 de esta edición.

<sup>11</sup> Véase p. 180 de esta edición.

<sup>12</sup> Véase p. 178 de esta edición.

la representación de aquel individuo que, por haber vivido como vivió y haber muerto como murió, introdujo el valor de la caridad en la sensibilidad moral de Occidente. Y el problema es que, tal como lo muestra la reacción de Pedro Díaz, esto es justamente lo que *no* ocurre en una sociedad plural.

Díaz hace en su conferencia una defensa del determinismo histórico en clave evolucionista. Lo que produce la aparición de las innovaciones (sean morales o de cualquier otro tipo) es el despliegue de fuerzas y tendencias de largo aliento que escapan al control de todo individuo. Atribuir la innovación a la acción de una persona es una ilusión que ha sido puesta en cuestión por el avance del conocimiento científico. Las sociedades evolucionan de modo similar a los seres vivos, y los individuos tienen posibilidades muy limitadas de influir sobre este proceso. "Ningún hombre —dice Díaz— puede por su sola acción producir esas profundas transformaciones sociales, ni ellas se desarrollan así, de improviso; el presente es hijo del pasado y padre del porvenir; todas las evoluciones y revoluciones de las sociedades humanas son el producto de fuerzas lentamente elaboradas en el seno de esas mismas sociedades. La Naturaleza no hace saltos. No hay efecto sin causa proporcionada".<sup>14</sup>

La argumentación de Díaz está lejos de ser original. De hecho, se reduce a la enumeración esquemática de algunas ideas muy típicas del positivismo de la época. Pero lo que importa es que la propia aparición de la discrepancia supone un golpe duro para la estrategia elegida por Rodó: si para aceptar la presencia de los crucifijos

<sup>13</sup> Es interesante observar sin embargo que, pese al lenguaje arcaico que utiliza, mucho de lo que dice Rodó es convergente con las teorías contemporáneas sobre el liderazgo.

<sup>14</sup> Véase p. 132 de esta edición.

hay que admitir la importancia insustituible de las individualidades en la evolución de nuestra sensibilidad moral, alcanza con que aparezca un serio desacuerdo al respecto para que no pueda construirse un consenso que justifique socialmente la permanencia de los crucifijos.

Este problema se agrava cuando pasamos al segundo supuesto de la argumentación de Rodó, esto es, aquel que afirma que, desde el punto de vista empírico, Jesús de Nazaret fue ese hombre excepcional que cumplió la tarea histórica de introducir la caridad en el mundo. Si la Comisión de Caridad intenta investigar de dónde surge su propio nombre, argumenta Rodó, “fácilmente encontrará el vocablo latino de donde inmediatamente toma origen;<sup>15</sup> pero a buen seguro que, desentrañando la significación de este vocablo en el lenguaje de la grandeza romana, no hallará nada que se parezca a la íntima, a la sublime acepción que la palabra tiene en la civilización y los idiomas de los pueblos cristianos; porque para que este inefable sentido aparezca, para que el sentimiento nuevo a que él se refiere se infunda en la palabra que escogió, entre las que halló en labios de los hombres, y la haga significar lo que ella no había significado jamás, es necesario que se levante en la historia del mundo, dividiéndola en dos mitades —separando el pasado del porvenir con sus brazos abiertos—, esa imagen del mártir venerado que el impulso del jacobinismo acaba de abatir de las paredes del Hospital de Caridad. [...] La caridad es creación, verbo, irradiación del fundador del cristianismo”.<sup>16</sup>

Díaz atacará esta afirmación mediante la enumeración de una larga serie de antecedentes históricos con los que procura mostrar que la caridad ya estaba presente en

<sup>15</sup> Naturalmente, Rodó se refiere al vocablo *caritas*.

<sup>16</sup> Véanse pp. 116 y 117 de esta edición.

el Antiguo Testamento, en las enseñanzas de Confucio y de Buda, en el culto a Zoroastro y los dioses egipcios, en la filosofía de Sócrates y en el pensamiento de los estoicos. Su visión general del asunto queda bien reflejada en este párrafo: “La Historia nos dice con la autoridad de mil pruebas, que el concepto y el sentimiento de la caridad, de la benevolencia, del amor al prójimo, que la doctrina y la práctica de esa virtud en formas admirables que no ceden, sino superan, al concepto, al sentimiento, a la práctica de la caridad en Cristo, son anteriores a Cristo, dogmas de las más viejas religiones y postulados de la filosofía pagana de la Grecia y de la antigua Roma”.<sup>17</sup> O, de manera todavía más contundente: “Ni Cristo es el creador de la caridad, ni fue él quien la trajo al mundo, ni como sentimiento, ni como doctrina. Más aún: la caridad de Cristo no es siquiera la forma más perfecta de la beneficencia”.<sup>18</sup>

Esta discrepancia da lugar a una serie de réplicas en las que Rodó hace su propia evaluación de cada uno de los antecedentes mencionados por Díaz. En este punto la discusión pierde parte de su interés: tanto Rodó como Díaz dan la sensación de estar ordenando la evidencia del modo que más favorezca su propia tesis, en lugar de intentar una evaluación profunda de las figuras a las que aluden. Y si bien Rodó demuestra tener mucha más erudición histórica y bastante más fineza de juicio, la situación queda planteada en términos que no lo favorecen: aun suponiendo que se hubiera aceptado su teoría (en realidad controvertida) sobre el papel crucial de los reformadores morales, si el consenso acerca de que Jesús de Nazaret fue el reformador que introdujo la idea de caridad en Occidente es necesario para mantener los cruci-

<sup>17</sup> Véase p. 132 de esta edición.

<sup>18</sup> Véase p. 135 de esta edición.

fijos, la conclusión casi inevitable es que habrá que eliminarlos. No es para nada seguro que, en una sociedad plural, ese consenso pueda lograrse.

Rodó intenta evitar esta conclusión mediante la apelación a un argumento que defiende de manera brillante: no hace falta que un individuo reciba la aprobación unánime de los miembros de la sociedad para que pueda ser objeto de homenaje público. “Los pueblos —dice— erigen estatuas, en parajes públicos, a sus grandes hombres. Entre los miles de viandantes que diariamente pasan frente a esas estatuas, forzosamente habrá muchos que, por su nacionalidad, o por sus doctrinas, o bien por circunstancias y caprichos exclusivamente personales, no participarán de la veneración que ha levantado esas estatuas, y acaso experimentarán ante ellas la mortificación del sentimiento herido, de la convicción contrariada. ¿Quién se atrevería a sostener que esto podría ser motivo para que la admiración y la gratitud de las colectividades humanas se condenasen a una ridícula abstención de toda forma pública, de todo homenaje ostensible?”<sup>19</sup>

Pero lo que Rodó está defendiendo no es la idea de que pueda haber un recordatorio de Jesús de Nazaret en algún espacio público, como la cruz de bulevar Artigas, que convive en las calles de Montevideo con el monumento a Confucio o la imagen de Iemanjá. Lo que está defendiendo es que el crucifijo sea el *único* símbolo presente en las salas de los hospitales públicos. Y el éxito de Díaz consiste en mostrar que el argumento que Rodó propone para defender esta idea sólo podría ser socialmente legitimado si fuera aceptado de manera unánime que los hospitales públicos existen porque existió Jesús de Nazaret.

<sup>19</sup> Véase p. 119 de esta edición.

Esta debilidad no despoja de todo mérito a la estrategia argumentativa de Rodó. Se trata de la estrategia de un hombre con amplitud de criterio que, pese a no ser cristiano, no tiene dificultades en verse a sí mismo como un heredero moral del cristianismo. Es además la perspectiva de un hombre culto, que revela una familiaridad nada superficial con una amplia evidencia histórica. Pero el origen de su debilidad está en que, para oponerse al retiro sistemático de los crucifijos, Rodó eligió una argumentación que deja absolutamente de lado el significado religioso del símbolo: "Un crucifijo sólo será signo religioso para quien crea en la divinidad de aquel a quien en él se representa. El que lo mire con los ojos de la razón —y sin las nubes de un odio que sería inconcebible, por lo absurdo— no tiene por qué ver en él otra cosa que la representación de un varón sublime, del más alto Maestro de la humanidad, figurado en el momento del martirio con que selló su apostolado y su gloria".<sup>20</sup>

Esta decisión de dejar entre paréntesis la condición religiosa del crucifijo podía parecer el camino más fácil para oponerse a su eliminación de los hospitales públicos. Pero en realidad no se trataba del camino más fácil sino del más difícil. Por una parte, implicaba negar un dato empírico evidente. Pedro Díaz tenía toda la razón cuando afirmaba: "el hecho real [...] es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa".<sup>21</sup> Por otro lado, una vez que se ha excluido toda referencia al carácter religioso del crucifijo, lo único que podía intentar Rodó para justificar su presencia en los hospitales era encontrarle un valor socialmente incontrovertido de carácter no religioso. Y el problema es que toda

<sup>20</sup> Véase p. 121 de esta edición.

<sup>21</sup> Véase p. 129 de esta edición.

respuesta discrepante tiene el efecto de debilitar esta posibilidad.

La prédica de Rodó probablemente habría resultado más eficaz si hubiera empezado por reconocer que el crucifijo es importante precisamente *porque* es un símbolo religioso, es decir, porque representa creencias y valores que son decisivos para la vida de muchos ciudadanos. Que el Estado prive a esos individuos de la compañía de un crucifijo en el momento en que son golpeados por la enfermedad o ven aproximarse la muerte es una imposición tan objetable como que el Estado obligue a los ateos a contemplar un crucifijo en esas mismas circunstancias. Si Rodó hubiera optado por esta estrategia argumentativa, probablemente habría logrado mejores resultados, si bien eso lo habría llevado a concluir que otros símbolos religiosos (por ejemplo, la estrella de David) debían ser igualmente aceptados en los hospitales públicos.<sup>22</sup>

Como sea, lo cierto es que Pedro Díaz fue muy agudo al detectar los implícitos de la argumentación rodoniana y al atacarlos consiguió debilitar a su adversario. Nadie puede poner en duda que Galileo hizo aportes fundamentales a la ciencia, aun cuando discrepemos acerca de si al hacerlos dio un golpe de genio personal o actuó como emergente de una evolución social que de todos modos hubiera ocurrido. Por lo tanto, las sociedades que valoran el conocimiento científico no generan mayores debates cuando colocan su imagen en los centros de investigación y de estudio. Pero no todos estamos de acuerdo, dice Díaz, en que la prédica de Jesús de Nazaret

---

<sup>22</sup> Tal vez pueda considerarse excesivo esperar que alguien hubiera llegado a tal conclusión en el Uruguay de hace casi un siglo. Sin embargo, eso fue exactamente lo que propuso Carlos Vaz Ferreira, según él mismo afirma en un texto publicado algunas décadas después. Véase Carlos Vaz Ferreira: *Obras completas*, Edición de la Cámara de Representantes, Montevideo, 1957, t. XII, pp. 49-50.

(independientemente de cuáles hayan sido sus méritos) haya tenido un impacto histórico igualmente inequívoco sobre el desarrollo de nuestra sensibilidad moral. Por lo tanto, no se puede utilizar el mismo argumento para colocar su imagen en los lugares donde la práctica de esta virtud ha sido institucionalizada.

#### 4. LA FORTALEZA DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ (1): EL JACOBINISMO COMO ADVERSARIO

Hasta aquí me he centrado en la parte del debate en la que, a mi juicio, a Rodó le va peor. Sin embargo, y sean cuales sean las debilidades de su argumentación, la intuición de fondo que lo movía me parece extremadamente aguda: quienes decidieron eliminar los crucifijos de los hospitales uruguayos creían estar aplicando ideas liberales y, en consecuencia, creían estar haciendo avanzar al país por un camino que lo conduciría hacia un mayor liberalismo. Pero Rodó observa que esas ideas no son de inspiración liberal sino jacobina. Si Rodó tuviera razón en este punto, estaría haciendo una afirmación de gran trascendencia. Liberalismo y jacobinismo no son parientes cercanos, sino dos concepciones contrapuestas de la acción y de la convivencia políticas. Y lo decisivo es que Rodó puede tener razón en este diagnóstico aunque se haya equivocado en los medios que empleó para oponerse a la eliminación de los crucifijos. Los dos núcleos conceptuales de su texto están relacionados, pero son independientes desde el punto de vista lógico.

Para intentar verificar lo bien fundado de la afirmación de Rodó, voy a proceder en tres pasos. En primer término, voy a precisar lo que normalmente se entiende por *jacobinismo*, es decir, voy a recordar el significado que se le da a esta palabra a partir de la experiencia histórica

que le dio origen. En segundo término, voy a volver al texto de Pedro Díaz para mostrar que allí se encuentran todas las características propias de un discurso de inspiración jacobina. Por último, voy a mostrar cómo, pese a estar haciendo un discurso típicamente jacobino, Díaz cree ser la voz del liberalismo. Una vez concluido este contraste, intentaré incluir, en un sección final, algunas observaciones sobre la supervivencia del jacobinismo en Uruguay y sobre el impacto que sigue teniendo en nuestra cultura política.

Como se sabe, las palabras *jacobino* y *jacobinismo* surgieron en la Francia del siglo XVIII para referirse a un movimiento político que comenzó a organizarse en los inicios de la revolución y que tuvo una enorme gravitación hasta el momento de su disolución, en noviembre de 1794. Cuando hoy se vuelve a emplear uno de esos términos, usualmente se lo hace para decir que un actor o una iniciativa comparten los rasgos típicos de la concepción política que quedó expresada en aquella experiencia histórica. Esto no significa que esos rasgos no existieran antes del jacobinismo francés ni que luego hayan desaparecido. Pero la experiencia francesa tuvo tal nitidez que terminó por constituirse en el caso paradigmático contra el que se contrastan sus similares. Por eso importa recordar cuáles eran los rasgos esenciales de ese jacobinismo original. Para hacerlo, voy a apoyarme (tomándome varias libertades) en la reconstrucción que hace el historiador Lucien Jaume en un libro aparecido cuando se cumplían doscientos años de la revolución.<sup>23</sup>

Una primera característica del jacobinismo, dice Jaume, es la apelación a la unidad monolítica del cuerpo social como condición indispensable para la supervivencia de la Nación y para el logro de la igualdad entre los

<sup>23</sup> Lucien Jaume: *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, París, 1989.

ciudadanos. El protagonista de la política jacobina es el pueblo. Permanentemente se lo invoca y se lo emplea como criterio de evaluación. Una decisión política es buena si es reflejo de la voluntad del pueblo y es mala si expresa o conduce a su división.<sup>24</sup> El dirigente jacobino Billaud-Varenne lo decía con toda claridad en un discurso a la Convención pronunciado en 1794: “La República es la fusión de todas las voluntades, de todos los intereses, de todos los talentos, de todos los esfuerzos, para que cada uno encuentre en este conjunto de recursos comunes una porción de bienes igual a su aporte”.<sup>25</sup>

Es importante entender cuál es el tipo de unidad al que aspiran los jacobinos. No se trata simplemente de la convergencia política tal como puede expresarse en las mayorías electorales. Las mayorías son importantes, pero no son la última palabra. De lo que se trata es de lograr el tipo de mayoría en el que se expresa la voluntad general, y esto sólo ocurre cuando una mayoría contundente consigue pronunciarse sin tener en cuenta los intereses particulares de sus miembros. En otras palabras, la voluntad del pueblo se manifiesta cuando se logra un pronunciamiento ampliamente mayoritario en el que no se refleja ningún interés que no sea de todos. Esta es una idea que aparece con fuerza en los escritos de Rousseau,<sup>26</sup> a quien los jacobinos siempre consideraron su principal referencia intelectual: “Cuando el nudo social empieza a soltarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuen-

<sup>24</sup> Jaume, ya citado, p. 12.

<sup>25</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 117. Ésta y las siguientes traducciones del libro de Jaume son del autor.

<sup>26</sup> Para un análisis más detallado de la influencia de Rousseau sobre la tradición jacobina, véase Pablo da Silveira: *Política & tiempo*, Taurus, Buenos Aires, 2000, pp.187-215.

tra opositores; la unanimidad deja de reinar en los votos; la voluntad general deja de ser la voluntad de todos; se generan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin disputas".<sup>27</sup>

La unidad del pueblo es sinónimo de ejercicio de la voluntad general, y la voluntad general se expresa en mayorías contundentes que han conseguido neutralizar la influencia de los particularismos. De aquí se derivan otras dos características que son igualmente definitorias del jacobinismo.

La primera de ellas (segunda en el catálogo general) es su inmensa desconfianza hacia la sociedad civil o, dicho de manera más específica, hacia toda forma de asociación voluntaria que le dispute al Estado la lealtad de los ciudadanos. Si lo que impide que se manifieste la voluntad general es la presencia de intereses particulares y la adhesión a colectivos que no sean el gran cuerpo social, entonces hay que controlar esos intereses y esos colectivos en la medida necesaria para que cada ciudadano tenga como única referencia el bien de la sociedad. La diversidad de intereses y de fidelidades es una anomalía que debe ser superada. Lo normal es una convergencia que conduzca a la unidad. Si las discrepancias y los choques se hacen frecuentes, es porque la voluntad de las organizaciones particulares se está imponiendo sobre la voluntad general. Es aquí donde debe librarse la batalla por la unidad del pueblo. En la época del apogeo jacobino, Saint-Just expresó esta idea en términos que le costaron la vida a mucha gente: "lo que constituye a la República es la destrucción total de todo aquello que se le opone".<sup>28</sup>

La otra característica importante del jacobinismo, que también se deriva de su constante apelación a la voluntad

<sup>27</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Contrato social* IV, I.

<sup>28</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 12.

unívoca del pueblo, es su tendencia a borrar los límites entre política y moral. Para los jacobinos, un pueblo sólo podrá tomar decisiones fundadas en la voluntad general si sus integrantes son capaces de dejar de lado sus intereses particulares y poner por encima los de la Nación. Esto significa que un pueblo sólo podrá tomar decisiones como tal si sus miembros practican el renunciamiento y el autocontrol. A la unidad del pueblo se llega mediante el ejercicio de la virtud. La convergencia a la que se aspira no es solamente política sino también moral.

Esto explica por qué, desde la perspectiva jacobina, todo conflicto político tiende a ser visto como un enfrentamiento entre la parte sana y la parte corrupta de la sociedad. Robespierre decía que “no hay más que dos partidos en la República: el de los buenos y el de los malos ciudadanos; es decir, el del pueblo francés y el de los hombres ambiciosos y voraces”.<sup>29</sup> Es interesante observar cómo funciona la distinción: los honestos son aquellos cuyos intereses coinciden con los intereses comunes; todos los demás son “ambiciosos y voraces”. Este tipo de oposición se aplicaba con asiduidad en la práctica política. Por ejemplo, algunas circulares del movimiento emitidas en el año 1793 llamaban a “defender la parte pura de la Convención”, es decir, a aquellos miembros de la Convención que expresaban la auténtica voluntad del pueblo tal como era interpretada por los propios jacobinos.<sup>30</sup>

Hasta aquí he mencionado tres características típicas del jacobinismo: su percepción de la unidad como destino natural del pueblo (y la consiguiente percepción de la disidencia y el conflicto como anomalías a superar), su desconfianza sistemática hacia la sociedad civil, y su ten-

<sup>29</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 89.

<sup>30</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 113.

dencia, también sistemática, a borrar los límites entre política y moral. Para terminar de conformar el retrato, quisiera agregar todavía otras dos características.

La primera de ellas (cuarta en el catálogo general) es la afirmación de la necesidad de contar con un actor político privilegiado, que sea capaz de cubrir el vacío que se abre entre las decisiones imperfectas del pueblo real y las decisiones verdaderamente representativas de la voluntad general (que serían aquellas tomadas por un pueblo que hubiera logrado extirpar todo particularismo). Las sociedades particulares, moviéndose con suficiente habilidad, pueden falsear los pronunciamientos populares. De hecho, algunos jacobinos no vacilan en referirse a la posibilidad de “una mayoría corrompida”.<sup>31</sup> Por lo tanto, hace falta alguien que rescate al pueblo de sus propios errores. Ese es el rol que los jacobinos se asignan a sí mismos. Los jacobinos se presentan como los únicos intérpretes de la voluntad general. Sólo ellos, que tienen el monopolio de la pureza moral, pueden gobernar en nombre del pueblo en su conjunto.<sup>32</sup>

Esta es otra idea que los jacobinos tomaron de Rousseau, hasta el punto de repetirlo casi textualmente en sus escritos. Veamos sólo un ejemplo. En un pasaje del *Contrato social*, Rousseau dice que “la voluntad general siempre es recta y tiende a la utilidad pública; pero de esto no se sigue que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se lo ve: nunca se corrompe a un pueblo, pero frecuentemente se lo engaña, y sólo entonces éste parece querer lo que es malo”.<sup>33</sup> Algunas décadas

<sup>31</sup> Véase Jaume, o. cit., p. 109.

<sup>32</sup> Jaume, o. cit., p. 108.

<sup>33</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Contrato social* II, 3.

más tarde, en una directiva enviada a todos los clubes jacobinos de Francia el 10 de octubre de 1790, aparecían las siguientes frases: “El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve: hay que guiarlo, esclarecer su juicio, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares”.<sup>34</sup> Dado que el pueblo real todavía no es capaz de hablar el lenguaje de la voluntad general, hace falta un actor que, ignorando las preferencias actuales del pueblo, tome en su nombre las decisiones correctas.

La última característica que me importa resaltar se deriva directamente de las anteriores. Si lo que importa es que el pueblo llegue a hablar el lenguaje de la voluntad general, si para eso hace falta que sus integrantes alcancen la virtud, y si lo que impide ese acceso a la virtud es la acción de las sociedades particulares, entonces la acción política debe ser esencialmente concebida como una tarea de depuración. Lo que hace falta es eliminar aquellos componentes de la sociedad que impiden la manifestación de la voluntad general. La principal tarea política es un trabajo de extirpación: el pueblo debe limpiarse a sí mismo de los organismos nocivos que lo habitan.

Esto explica por qué el Terror no fue un episodio histórico circunstancialmente asociado al predominio jacobino, sino una consecuencia directa de ese predominio. Esta no es una idea mía, sino una idea defendida por los propios jacobinos franceses. Robespierre decía que “el terror no es más que la justicia rápida, severa, inflexible; es entonces una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria”.<sup>35</sup> La misma idea aparecerá de manera muy explícita en la moción votada en la Sociedad de

<sup>34</sup> Tomado de Jaume, o. cit., p. 46.

<sup>35</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 112.

los Jacobinos el 30 de setiembre de 1792, cuando se decide formalmente la aplicación sistemática del terror: “¡Que se ponga al terror en el orden del día! ¡Es el único medio de despertar al pueblo y de forzarlo a salvarse a sí mismo!”.<sup>36</sup>

La percepción del terror como emanación e instrumento de la virtud explica por qué la denuncia y la delación fueron explícitamente alentados por las principales figuras del movimiento. Un pueblo que tiene la unidad al alcance de la mano pero no la consigue a causa de sus componentes impuros no tiene mejor estrategia que apostar a la transparencia absoluta. Las intenciones divisionistas y los intereses particulares deben ser desenmascarados para que pierdan su eficacia. Depurar es desenmascarar. Denunciar las intenciones escondidas es velar por los intereses del pueblo. Y esta es una lucha que se da en todos los terrenos, desde la actividad pública hasta la vida privada. En términos históricos, esto condujo a una descalificación sistemática de toda forma de disidencia y, en última instancia, a una esterilización del debate público: toda manifestación de divergencia era interpretada como el reflejo de un interés ilegítimo y oculto. Pero, además, esta visión de la política desató una espiral de denuncias recíprocas donde no sólo se tenía en cuenta lo que los individuos hacían sino también lo que *no* hacían. La ausencia de pureza no sólo se detecta en el hecho de tomar ciertas posiciones políticas sino también en el hecho de no tomar las debidas. No queda la menor posibilidad de mantenerse al margen. Una circular de los jacobinos de abril de 1793 llama a expulsar a todos los “miembros infieles” de la Convención “que traicionaron su deber al no querer la muerte del tirano”.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 119.

## 5. LA FORTALEZA DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ (2): EL JACOBINISMO COMO IMPULSOR DE LA ELIMINACIÓN DE LOS CRUCIFIJOS

Volvamos ahora al debate entre José Enrique Rodó y Pedro Díaz. La carta inicial de Rodó tenía dos núcleos conceptuales. El primero consistía en la acusación general de confundir jacobinismo con liberalismo. El segundo contenía un argumento concreto para oponerse a la eliminación de los crucifijos. La exposición de Pedro Díaz se ajusta a esta estructura. Por una parte, ataca la estrategia empleada por Rodó para defender la presencia de los crucifijos. Este es, como hemos visto, el tramo de la discusión donde Díaz sale mejor parado. Pero luego hacía falta responder a la acusación general lanzada por Rodó, es decir, había que argumentar por qué la eliminación de los crucifijos era una medida de inspiración liberal en lugar de ser una medida de inspiración jacobina. Y aquí es donde Díaz termina, sin proponérselo, dándole la razón a su contrincante.

¿Qué es lo que justifica la eliminación de los crucifijos? Díaz empieza por declarar que se trata de una medida destinada a proteger la libertad de conciencia de los ciudadanos. Pero, curiosamente, apenas esboza esta idea y lo que efectivamente dice al respecto es muy breve e insuficiente. El pasaje clave de su argumentación aparece en las siguientes líneas: "Ninguna creencia religiosa o filosófica debe imponerse a las conciencias; ninguna en particular debe sobreponerse a las otras: toda imagen religiosa debe ser por tanto suprimida".<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Citado por Jaume, o. cit., p. 94.

<sup>38</sup> Véase p. 128 de esta edición.

Díaz parte de dos premisas que difícilmente alguien discuta, pero de inmediato agrega una conclusión que no tiene vínculos evidentes con lo anterior: según él, la única manera de respetar la libertad de conciencia y de impedir que una religión se vuelva opresiva consiste en suprimir toda imagen religiosa del espacio público. Esta es una idea que no ha sido aceptada por algunos de los pueblos que más han sabido respetar la libertad de conciencia, al menos en lo que refiere a su política interior. Los ingleses no parecen creer que la libertad de conciencia sea incompatible con la identificación entre el Estado y la Iglesia Anglicana, y los estadounidenses no parecen creer que la libertad de conciencia sea incompatible con la presencia de una invocación a Dios en cada billete de su papel moneda. La preocupación por la libertad de conciencia está muy presente en esas sociedades, pero la condición exigida por Díaz no se cumple. Por lo tanto, o bien concluimos que las tradiciones institucionales británica y estadounidense se basan en un error conceptual de carácter trivial, o bien el doctor Díaz debería aportar algún argumento en favor de su conclusión en lugar de presentarla como una derivación evidente de las dos afirmaciones que toma como punto de partida.

Lo curioso es que Pedro Díaz no hace ninguna de las dos cosas. Ciertamente no intenta poner en cuestión las tradiciones institucionales de Inglaterra y los Estados Unidos, pero tampoco hace un intento serio por justificar su afirmación. A lo sumo dedica un par de párrafos a decir que la exposición de imágenes religiosas es especialmente pernicioso para la libertad de conciencia de las personas debilitadas por la enfermedad,<sup>39</sup> pero no queda

<sup>39</sup> La idea es formulada en un lenguaje típicamente positivista: "Todo antagonismo, toda lucha, deben ser proscritos de la sala del hospital y del hospicio para que queden luchando a solas y cuerpo a cuerpo la Ciencia y el Dolor" (véase p. 128 de esta edición).

claro si este es un argumento independiente o si es un caso particular de la afirmación general que queda sin fundamentar.

Cualquiera sea el lugar que le corresponda a este argumento específico, lo cierto es que Díaz piensa, de manera general, que la libertad de conciencia sólo quedará asegurada en el caso de que toda imagen religiosa sea eliminada del espacio público (trátese o no de un hospital). Y en el momento en que debe aportar argumentos en favor de esta idea, lo que hace es embarcarse en una larga diatriba contra los católicos, la Iglesia Católica y la imagen de Cristo crucificado, a los que presenta como enemigos que deben ser combatidos por toda sociedad que aspire a vivir civilizadamente. Si atendemos al modo en que administra su energía argumentativa, parece claro que la razón que Díaz considera más importante para eliminar los crucifijos no es que esta medida proteja la libertad de conciencia de los ciudadanos, sino que al tomar esta medida se está dando un golpe duro a un enemigo que es necesario derrotar.

Su punto de partida es una observación que, como hemos visto, ha conseguido asentar sólidamente: contra la que pretende Rodó, el crucifijo no es el recordatorio de un reformador moral ni la representación de un valor puramente humano, sino un símbolo religioso. Pero según Díaz no se trata solamente de eso, sino de un símbolo al que no puede reconocérsele ninguna clase de valor. Veamos ahora por entero un pasaje que antes cité por la mitad: "El hecho [...] es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa; más aun, como fetiche católico adorado con el grosero fanatismo de las reliquias".<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Véase p. 129 de esta edición.

Para Díaz, la fe católica no se cuenta entre las creencias a las que pueda dar su adhesión un individuo racional. Se trata más bien de una claudicación de la razón ante una institución que manipula las conciencias con el fin de impedir el progreso y el buen funcionamiento de las instituciones políticas. La Iglesia Católica es la "Enemiga de la Humanidad", que "se reviste con los atributos de la caridad y se presenta a los ojos de la turba ignorante como la dulce protectora de los desvalidos".<sup>41</sup> Quien da su adhesión a una institución semejante no es alguien que haya incorporado una creencia razonable sino alguien que ha sido víctima de un engaño o de su propia perversión. "La Iglesia Católica se mantiene erguida en medio de la sociedad civil, en abierta rebeldía con la civilización moderna, maldiciendo la razón, persiguiendo la libertad y resistiendo al movimiento progresivo de las ciencias con todo el peso de la tradición que gravita sobre las conciencias sojuzgadas".<sup>42</sup>

La Iglesia Católica (que a ojos de Díaz es indistinguible del clericalismo) es un enemigo interno, y combatirla es al mismo tiempo un deber político y moral. "La lucha contra el clericalismo es un esfuerzo en pro de los ideales de la verdad y de la justicia. La ignorancia, el fanatismo, la mentira, la explotación de la credulidad humana y la opresión de las conciencias, son males profundos que afligen a nuestras sociedades y que tienen su encarnación en el clericalismo".<sup>43</sup> Aquí reside la verdadera razón por la que se debe apoyar la medida de la Comisión de Caridad: la exposición pública de los crucifijos es uno de los medios de los que se sirve la Iglesia Católica para perpetuar su poder, y para extirpar ese poder hay que empe-

<sup>41</sup> Véase p. 139 de esta edición.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

zar por extirpar su símbolo. Vale la pena reproducir la parte sustancial del argumento:

El crucifijo —que no es Cristo— representa aquella tiranía brutal y sanguinaria que la Iglesia hizo pesar durante siglos sobre la humanidad y que alcanzó su mayor esplendor en las degradaciones tenebrosas de la Edad Media.

Los gloriosos asesinos de las Cruzadas vieron flotar el crucifijo sobre el lago rojo de la mezquita de Omar cuando la sangre llegaba al pecho de los caballos; el crucifijo se ha erguido sobre las carnicerías de las guerras de religión que dieron abono y riego al suelo de Europa; las mujeres, los ancianos y los niños hugonotes vieron al fulgor de las antorchas en la noche siniestra de San Bartolomé, ese mismo crucifijo levantado en alto por el fraile que lo apuñaleaba, como lo vio Atahualpa en Cajamarca sirviendo en manos del fraile Valverde para dar la señal de la matanza; y cuando en las mazmorras de la Inquisición, el filósofo, con el cuerpo despedazado por la rueda crujiente del tormento, lanzaba expirante una última mirada de odio y de desprecio sobre sus verdugos, también veía un crucifijo “destacarse inmóvil sobre la pared desnuda”, presidiendo imparable las deliberaciones del santo tribunal de los chacales.<sup>44</sup>

Esta larga tirada le sirve a Díaz como base para afirmar que “si odiar el crucifijo es fanatismo, yo me considero fanático: yo lo odio y lo desprecio; yo seré fanático, pero serán conmigo también fanáticas todas las conciencias libres”.<sup>45</sup>

Alguien podría pensar que estas afirmaciones no deben ser tomadas en sentido literal, porque simplemente se trata del lenguaje de quienes en aquella época no

<sup>44</sup> Véanse pp. 129 y 130 de esta edición.

<sup>45</sup> Véase p. 129 de esta edición.

comulgaban con el catolicismo. Pero el propio intercambio con Rodó muestra que esto no era así. Rodó no era católico ni creyente, pero era mucho más matizado en su lenguaje y en sus juicios. “Para oponerse a los esfuerzos reaccionarios del clericalismo —dice, haciendo la distinción entre catolicismo y clericalismo que Díaz se niega a admitir—, no es preciso hacer tabla rasa de la gloria de las generaciones inspiradas por la idea católica”.<sup>46</sup> Rodó no tiene ninguna dificultad en admitir que el crucifijo estuvo asociado a muchos episodios condenables, pero señala que estuvo igualmente asociado a muchos momentos admirables de la historia humana. Y a su juicio, una cosa no debería opacar la otra. “Si ha de entenderse que los grandes símbolos históricos pierden su significado original e intrínseco en manos de quienes los desnaturalizan y falsean [...] no habrá símbolo histórico que quede puro y limpio”. La misma bandera tricolor que flameó en los momentos más gloriosos de la revolución francesa “impulsaba, apenas nacida, el brazo del verdugo, y cobijaba en su sombra las bacanales sangrientas del Terror”.<sup>47</sup>

Rodó es especialmente duro con la visión de la historia esbozada por Díaz: “La denigración histórica de la Edad Media es un tema de declamaciones que han quedado, desde hace mucho tiempo, relegadas a los estudiantes de quince años en las clases de Historia Universal”.<sup>48</sup> Y un poco más adelante: “¿Imagina acaso el doctor Díaz que diez siglos de historia humana se tiran al medio de la calle bajo la denominación común de ignominia, ignorancia, crueldad, miseria, rebajamiento y servilismo? Los tiempos en los que él no ve más que un proceso de ‘degradaciones tenebrosas’, son en realidad una esfuerza-

<sup>46</sup> Véase p. 201 de esta edición.

<sup>47</sup> Véase p. 198 de esta edición.

<sup>48</sup> Véase p. 200 de esta edición.

da lucha por rasgar, para los gérmenes soterrados de la civilización, la dura corteza de los aluviones bárbaros; y es sin duda en el transcurso de esa lucha cuando la acción histórica del cristianismo presenta títulos más incontestables a la gratitud de la posteridad".<sup>49</sup>

#### 6. LA FORTALEZA DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ (3): UN JACOBINISMO QUE SE TOMA POR LIBERALISMO

La dureza del lenguaje de Díaz no es entonces un reflejo de época, sino el resultado de una toma de posición que no era unánime entre los no creyentes. Y es justamente esa dureza la que termina fortaleciendo el punto de vista de su interlocutor. En los pasajes del debate analizados en primer término, Díaz había tenido éxito en mostrar la debilidad de la estrategia argumentativa elegida por Rodó para criticar la eliminación de los crucifijos. En ese punto, su ventaja era clara y contundente. Pero ahora, al explicar las razones por las que cree que los crucifijos deben ser eliminados, la ventaja de Díaz no sólo desaparece sino que se revierte: los argumentos que presenta para justificar la eliminación de los crucifijos no son propios de un liberal preocupado por la libertad de conciencia, sino de un jacobino que ve a la Iglesia Católica como el enemigo interno que, mediante el engaño y la manipulación, impide que los pueblos alcancen lo que es realmente bueno para ellos. Contra esa Iglesia que se refugia en la sociedad civil hay que lanzar un combate que es al mismo tiempo político y moral. Y el actor privilegiado que debe cumplir esa tarea de depuración es el Estado, único en condiciones de rescatar a los ciudadanos del engaño en el que muchos han caído.

<sup>49</sup> Véase p. 201 de esta edición.

Todos los rasgos típicos del jacobinismo aparecen en esta argumentación. Está presente la idea de obstáculo que impide que el pueblo (y, en este caso, la humanidad en su conjunto) alcance su unidad y su propio bien; están presentes la desconfianza hacia la sociedad civil, la desaparición de los límites entre política y moral, y la apuesta a un actor político que rescate al pueblo de sus propios errores. También está presente la concepción de la acción política como una tarea de depuración o extirpación. Y cuanto más insiste Pedro Díaz en afirmar su posición, más se fortalece la tesis de Rodó.

Esta última afirmación se hace especialmente significativa cuando se observa que Díaz habla en todo momento como si fuera un portavoz del liberalismo. De hecho, el modo en que se plantea el debate es el de una confrontación entre dos defensores de las ideas liberales. Rodó insiste en que el liberalismo implica el rechazo de la intolerancia, a la que describe como “inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia” e “incapaz de percibir la parte de verdad que se mezcla en toda convicción sincera”.<sup>50</sup> Por esta razón —agrega—, el liberalismo “abarca mucho más e implica algo mucho más alto que una simple obsesión antirreligiosa”.<sup>51</sup>

Para Díaz, en cambio, lo que propone Rodó es un “liberalismo pasivo” que “aconseja a sus adeptos el goce tranquilo y egoísta de la liberación de sus ideas” en lugar de comprometerse en la “lucha contra la influencia ilegítima de la Iglesia”. Pero este “liberalismo pasivo, que no ataca las posiciones del error y del abuso, es una desertión; todo hombre consciente tiene, donde quiera que esté y donde quiera que vaya, un puesto de lucha por el progreso, en esa lucha que no cesa jamás y que parece ser

<sup>50</sup> Véase p. 206 de esta edición.

<sup>51</sup> Véanse pp. 217-218 de esta edición.

la esencia misma de la vida. La tolerancia no justifica esa traición pasiva que deja indefensos a nuestros ideales frente a la saña tenaz de su enemigo secular".<sup>52</sup> Y para rematar agrega: "Recuerden los liberales que la pasividad, la abstención aconsejada en nombre de la tolerancia, frente a la iniquidad o la mentira, frente a la injusticia o el error, son una forma negativa de traición. Los que predicán el liberalismo pasivo, hacen un apostolado de la claudicación".<sup>53</sup>

Díaz, en nombre del liberalismo, no sólo acusa a Rodó de ser un mal liberal, sino de ser un traidor. Rodó reacciona ante esa acusación y responde que lo de Díaz es apenas un "pseudo liberalismo, cuya psicología se identifica [...] con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego a la fórmula y la disciplina; el mismo menosprecio de la tolerancia, confundida con la indiferencia o la apostasía; la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente o para el no creyente". Díaz se cree liberal, pero "no cabe duda de que la filiación directa de [su] escuela pseudo-liberal se remonta a la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, a la filosofía que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de fundación social del jacobinismo".<sup>54</sup>

Vistas las cosas a casi un siglo de distancia, y levantando la mirada respecto del contexto específico en que se produjo la discusión, parece difícil no darle la razón a Rodó en este punto. Si por liberalismo se entiende una corriente de pensamiento político que aparece típicamente representada por figuras como John Locke, James Madison, Immanuel Kant y John Stuart Mill, o si por

<sup>52</sup> Véase p. 140 de esta edición.

<sup>53</sup> Véase p. 141 de esta edición.

<sup>54</sup> Véase p. 207 de esta edición.

liberalismo se entiende la doctrina política que aparece expresada en las tradiciones institucionales de los países habitualmente llamados liberales, como Inglaterra o Estados Unidos, entonces es necesario concluir que el discurso del doctor Díaz no tiene nada de liberal. Los liberales ven al desacuerdo como la situación normal en política y al consenso como una excepción siempre transitoria; los liberales consideran legítimo que la gente tenga intereses particulares y asumen como normal que esos intereses entren en conflicto; los liberales no han sido antirreligiosos en ningún sentido del término, hasta el punto de que casi todos los grandes clásicos del liberalismo fueron personas creyentes; por último, los liberales no desconfían de la sociedad civil sino que la prefieren fuerte y autónoma, justamente porque desconfían de un Estado que pretenda ejercer algún tipo de tutela sobre los individuos.

Naturalmente, que Pedro Díaz se viera a sí mismo como liberal no era resultado de una ocurrencia personal. El propio hecho de que estuviera hablando en nombre del Centro Liberal nos obliga a desechar esa hipótesis. Más bien, el uso que hace de las palabras es la prueba de un desplazamiento lingüístico que empezó en Francia y que, por vías que no puedo reconstruir en detalle, terminó teniendo una fuerte influencia en el mundo latino: una vez que la palabra *jacobinismo* se volvió inutilizable como medio para la autodefinition política, se empezó a usar un término proveniente de otro contexto (a saber, la palabra *liberalismo*) para seguir haciendo referencia a la misma tradición política. Después de Robespierre y del Terror, nadie quería ser llamado *jacobino*. Fue entonces cuando el adjetivo *liberal*, hasta entonces poco usado en Francia, apareció como sustituto.

Pedro Díaz se llama a sí mismo liberal, pero se siente heredero de la revolución francesa (período del Terror

incluido) y no de las revoluciones inglesas y americana. No por casualidad su discurso fue pronunciado un 14 de julio. Ni Locke, ni Kant, ni Stuart Mill son referencias importantes para su pensamiento. Cuando se define como un liberal, Díaz está usando la palabra en el sentido que adoptó en Francia durante el siglo XIX y que luego se difundió en otros países latinos. Pero debemos tener presente que ese uso difiere mucho del que encontramos de manera sistemática entre quienes son usualmente considerados los padres del liberalismo. Ni Kant, ni Madison, ni Stuart Mill, ni Benjamin Constant (uno de los pocos intelectuales con sensibilidad liberal que hubo en la Francia posrevolucionaria), habrían considerado a Pedro Díaz uno de los suyos.

#### 7. LA ACTUALIDAD DE LA ARGUMENTACIÓN DE RODÓ: PERSISTENCIA DE LA INFLUENCIA JACOBINA EN LA CULTURA POLÍTICA URUGUAYA

Hace un momento observé que el manejo del lenguaje que hace Pedro Díaz no es el resultado de una originalidad personal sino el reflejo de un uso lingüístico extendido. Ahora quisiera agregar que, tanto en lo que refiere a los usos lingüísticos como a las ideas políticas, quien estaba en una situación excepcional no era Díaz sino Rodó. Pedro Díaz no tenía necesidad de explicar el uso que hacía de la palabra *liberalismo* porque ese era el uso predominante en el país. Y en cuanto a sus ideas de fondo, todos tenemos claro que los crucifijos fueron efectivamente retirados y que el Uruguay siguió adelante con una política de "laicización" que tiene pocos equivalentes en el mundo.<sup>55</sup> Las decisiones políticas se orientaron progresivamente en la dirección que reclamaba Díaz, lo que terminó entre otras cosas con la carrera política de Rodó.

Estas observaciones me sirven para introducir la idea con la que quisiera concluir este texto. El debate entre Rodó y Díaz no es un episodio excepcional sino muy característico. Y la observación que hace Rodó a propósito de los crucifijos no es una afirmación casual sino la aplicación a un caso particular de una verdad de alcance general: los uruguayos creemos vivir en un país con una fuerte tradición liberal, pero en realidad vivimos en un país con una fuerte tradición jacobina. La confusión se debe a que esa tradición se da a sí misma el nombre de liberalismo.

Naturalmente, esto no quiere decir que nuestra experiencia política sea en algún sentido equivalente a la francesa. Es claro que los uruguayos no hemos conocido nada parecido al Terror ni hemos tenido líderes políticos comparables a Robespierre. Pero el punto es que, cuando atendemos a lo que en este país se ha llamado liberalismo, nos encontramos muy frecuentemente con las cinco características típicas del jacobinismo. La incomodidad que en cierto momento sintieron muchos franceses al ser identificados como jacobinos (similar a la incomodidad que hoy pueden sentir muchas personas si se las describe como estalinistas) llevó a una sustitución lingüística que todavía tiene la capacidad de confundirnos.

Esta es una afirmación que encuentra sustento en el examen de lo que ha sido nuestra propia trayectoria institucional. Por mencionar sólo algunos ejemplos: el libera-

---

<sup>55</sup> El carácter excepcional del proceso de "laicización" uruguayo quedaría bien expresado en la reforma del calendario oficial de 1919, que convirtió al 6 de enero en el Día de los Niños, al 8 de diciembre en el Día de las Playas y al 25 de diciembre en el Día de la Familia, en tanto dio el nombre de Semana de Turismo a lo que todo el mundo occidental llama Semana Santa. Sólo la Revolución Francesa ofrece un antecedente comparable en esta materia, con la diferencia de que el calendario revolucionario perdió vigencia en poco tiempo, mientras que el calendario oficial de 1919 sigue formando parte de nuestro derecho positivo.

lismo apuesta a la libertad individual de cada miembro de la sociedad y desconfía de un Estado que adopte funciones de tutor; en cambio, los uruguayos hemos optado por un Estado que interviene permanentemente en la vida de los individuos, diciéndonos cómo debemos manejar nuestros ahorros o cómo debemos educar a nuestros hijos. El liberalismo no sólo respeta la diversidad de confesiones religiosas y de culturas, sino que admite como natural la manifestación pública de esas diferencias; nosotros, en cambio, hemos encerrado al fenómeno religioso dentro de los límites de la vida privada y hemos intentado homogeneizar las costumbres, las tradiciones y los hábitos lingüísticos. El liberalismo apuesta fuertemente a la sociedad civil para que allí se encuentren respuestas a nuestras propias demandas; los uruguayos, en cambio, hemos optado por dirigir hacia el Estado el grueso de las demandas sociales y nos hemos negado a medidas tan elementales como tener una buena ley de fundaciones.

Si miramos hacia atrás, vamos a descubrir que buena parte del camino que hemos recorrido estuvo regido por una lógica que se parece mucho a la jacobina y muy poco a la liberal. Y sin embargo, todo el tiempo hemos hablado de liberalismo. Este contraste puede aportar pistas interesantes para entender algunas particularidades de nuestra historia. Por ejemplo, puede ayudarnos a entender por qué en Uruguay los creyentes han sido tan masivamente antiliberales. Si Rodó tenía razón en su diagnóstico, los creyentes deberían concluir que se han equivocado de enemigo.

La fuerte impronta jacobina del llamado "liberalismo" uruguayo no sólo fue tempranamente señalada por Rodó sino también admitida más tarde por Arturo Ardao.<sup>56</sup> Pero la

<sup>56</sup> Véase en particular *Liberalismo y racionalismo en el Uruguay*, Montevideo, 1962.

pregunta interesante consiste en saber si se trata de un dato que todavía influye sobre nuestra vida política y cultural.

La respuesta a esta pregunta no es sencilla. Por una parte, hay indicios que sugieren que el viejo jacobinismo uruguayo está en retroceso. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre con el despliegue de símbolos religiosos en el espacio público. Hubo un tiempo en el que fue sencillamente impensable que el Estado uruguayo admitiera algo semejante. Luego vino la primera visita del Papa y la discusión acerca de si debía conservarse o no la cruz que se había levantado para recibirlo. Que se haya decidido conservarla, y que la decisión haya contado con el apoyo emblemático de un miembro de la familia Batlle, fueron acontecimientos importantes que pueden ser vistos como un punto de inflexión. Esta interpretación parece encontrar confirmación en un hecho ocurrido algunos años más tarde, cuando se inauguró una estatua a Iemanjá sin que el asunto generara mayores discusiones, excepto de índole estética. Estos datos hacen pensar que la sociedad uruguaya se está volviendo más tolerante a la exposición pública de símbolos religiosos.

Sin embargo, así como hay algunos síntomas de flexibilización, también hay otros que sugieren que los reflejos jacobinos siguen tan fuertes como antes. Voy a poner sólo dos ejemplos, ambos provenientes del ámbito educativo. El primero refiere a las reacciones que suele generar en muchos dirigentes políticos y en la opinión pública en general cualquier propuesta de subvención a la educación confesional. La condición de verdadero tabú que ha adquirido este tema sigue diferenciándonos de lo que en general ocurre en el mundo democrático y nos coloca en una posición más extrema que la que ha adoptado la muy jacobina Francia.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Discutí este punto en Pablo da Silveira: "Laicidad, esa rareza", *Prisma* n.º 4 (UCU, Montevideo), 1995, pp. 154-183.

El segundo ejemplo refiere a un episodio relativamente reciente. En el año 2001, el presidente Jorge Batlle declaró que el concepto de laicidad puede tener consecuencias negativas para la libertad religiosa y convocó a un debate sobre el tema. Como respuesta a esta convocatoria, una de las principales autoridades de la educación pública difundió una carta en la que reafirmaba las ideas sobre la religión que, a su juicio, deben ser enseñadas en las escuelas públicas. Esas ideas se resumían en lo siguiente: "los dioses" son creados por los hombres; el principal motivo para creer en ellos es la ignorancia; la religión es cosa del pasado (de modo que debe ser estudiada por la historia) y es un fenómeno asimilable a la magia.<sup>58</sup> No es arriesgado afirmar que, en la mayor parte de los países occidentales, una autoridad de la educación pública que hiciera tales afirmaciones se vería inmediatamente enfrentada a un escándalo (y probablemente perdería su cargo) por haber adoptado una actitud poco respetuosa hacia los ciudadanos creyentes. El contenido de la carta sugería que, como pensaba Díaz, no es posible tener convicciones religiosas y ser al mismo tiempo una persona racional. En Uruguay, en cambio, apenas hubo reacciones.

Pero lo llamativo no es que los indicios de supervivencia de la vieja cultura jacobina convivan con otros indicios de debilitamiento. Lo llamativo es que, al mismo tiempo, hay datos que sugieren un relativo fortalecimiento de esa misma cultura. Voy a poner un único ejemplo que ilustra este punto.

Una idea típicamente jacobina (derivada de las cinco características discutidas antes), es la desconfianza hacia la representación parlamentaria y el rechazo a la independencia de los representantes. Robespierre decía que "la fuente de todos nuestros males es la independencia

<sup>58</sup> Consejera Carmen Tornaría: "El laicismo en la enseñanza", carta publicada en el semanario *Búsqueda* el 29 de marzo de 2001 (pp.53-54).

absoluta en la que los representantes se pusieron a sí mismos respecto de la nación sin haberla consultado”. Y también afirmaba que, si bien el pueblo se puede equivocar, “las probabilidades de error son aun más numerosas cuando el pueblo delega el ejercicio del poder legislativo en un pequeño número de individuos; es decir, cuando es solamente una ficción que la ley es la expresión de la voluntad general”.<sup>59</sup> En todo esto los jacobinos seguían siendo herederos de Rousseau, quien dijo en un texto célebre: “El pueblo inglés piensa que es libre, pero se equivoca mucho. Sólo es libre durante la elección de los miembros del parlamento: en cuanto éstos son elegidos se vuelve esclavo, no es nada. En sus breves momentos de libertad, el uso que hace de ella justifica que la pierda”.<sup>60</sup>

Esta idea típicamente jacobina nunca encontró demasiado eco en nuestra doctrina constitucional ni en nuestras prácticas políticas. Durante mucho tiempo los uruguayos apostamos con convicción a la representación parlamentaria, lo que prueba que, si bien hemos estado influidos por el jacobinismo, también hemos recibido nuestras dosis de auténtico liberalismo. Para los liberales, en efecto, la democracia representativa es superior a la democracia directa. Esto se debe en parte a que las instituciones representativas tienen un efecto depurador de las decisiones (al atenuar las pasiones y minimizar los riesgos graves de desinformación) y en parte a que permiten responder más adecuadamente a las complejas demandas que emergen de la sociedad.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Citado por Jaume, pp. 81-82.

<sup>60</sup> La frase aparece en el *Contrato social* III, XV.

<sup>61</sup> Discutí este tema en: “Cambio tecnológico y representación ciudadana: ¿es deseable la ‘democracia electrónica?’”, en Laura Gioscia (ed.): *Ciudadanía en tránsito*, Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de la República-Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2002, pp. 189-207.

Sin embargo, en los últimos años hemos asistido en Uruguay a un espectacular fortalecimiento de la idea de democracia plebiscitaria. La noción de que la voluntad del pueblo debe expresarse directamente para corregir los desvíos de los parlamentarios ha ganado peso en el discurso político. Y la facilidad con la que ha sido aceptada por amplios sectores de la ciudadanía sugiere que había una sensibilidad dispuesta a recibirla. Esto es algo muy diferente de lo que ocurre, por ejemplo, en buena parte de los países de Europa, donde la idea de una democracia plebiscitaria es inmediatamente asociada por los ciudadanos a la experiencia nazi-fascista.

No quisiera profundizar en estas afirmaciones puramente impresionistas. Lo que me importa sugerir es que, si nuestra historia política está cargada de elementos típicamente jacobinos, es probable que los vaivenes del presente reflejen nuestras propias dificultades para relacionarnos con ese legado. Y también es probable que al menos parte de esas dificultades se deban al modo en que nos vemos a nosotros mismos: creemos ser herederos de una cultura política liberal, y en realidad somos herederos de una cultura fuertemente cargada de jacobinismo. Creemos ser hijos de Locke y de Madison, pero en realidad somos hijos de Rousseau. Si esta afirmación llegara a ser cierta como verdad general, tarde o temprano deberíamos admitir que la observación que hizo Rodó en julio de 1906 fue extraordinariamente aguda. Más aun, deberíamos admitir que, sólo por el hecho de haberla formulado, Rodó merece un lugar de honor en la historia de nuestro pensamiento político.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Este texto es una versión modificada del artículo del mismo nombre que apareció en el número 17 de la revista *Prisma* (UCU, Montevideo, 2001), pp. 69-92. Ese artículo es a su vez una versión revisada de una ponencia presentada en el ciclo de conferencias *Arielismo y latinoamericanismo*, del que se habla en la Introducción.



---

## PARTE II

---

### LAS FUENTES

A continuación se presentan los materiales de la polémica entre José Enrique Rodó y Pedro Díaz. Los primeros fueron publicados en el artículo publicado por Rodó en el diario *La Nación*, el 3 de julio de 1906. Luego se presentó el caso de la conferencia dictada por Pedro Díaz el 14 de julio del mismo año. Por último se agregan los comentarios publicados por Rodó, también en *La Nación*, entre el 1 y el 14 de septiembre, en un artículo que, por decisión del propio Rodó, tradicionalmente se ha reproducido como apéndice.

Los artículos de Rodó fueron reunidos por primera vez en un opusculo que apareció en 1986 bajo el título *Laberintos y mundos*. La edición fue realizada por la Editorial y Papetería La Anonima, de Alfredo Oca, y la impresión se encargó a los talleres de El Siglo Veintiuno. En las décadas siguientes, *Laberintos y mundos* fue reeditado varias veces, en general como complemento del otro volumen sobre fuentes incluidas, por ejemplo, en el volumen 44 de la Biblioteca Artigas (Colección de Clásicos Uruguayos), publicado en 1984 bajo la dirección de Juan Pivel Dendo. La preparación de este volumen estuvo a cargo de José Pedro Barrán y Benjamín Naimán.

Los textos de Rodó que se presentan a continuación siguen la edición de 1986. A ellos corresponden los números de página que aparecen en los márgenes. El único

cambio realizado ha sido la inclusión, en el encabezado de cada artículo, de la fecha de publicación en *La Razón*. Estos datos no figuran en la edición de Adolfo Ossi y sólo aparecen de modo somero (y con un error) en el prólogo escrito por José Pereira Rodríguez para la versión de la Biblioteca Artigas. Para realizar estas modificaciones se tuvieron a la vista las versiones originales de los textos.

La conferencia dictada por Pedro Díaz el 14 de julio de 1906 fue publicada ese mismo año por el Centro Liberal bajo el título: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia. Discurso del Dr. Pedro Díaz en el Centro Liberal el 14 de julio de 1906, refutando un artículo del señor José Enrique Rodó aparecido en «La Razón» del 5 del mismo mes*. La impresión se realizó en los talleres de la Tipografía F. Giménez y Cía. Para establecer el texto se tuvo a la vista un ejemplar de la edición original que se guarda en la Biblioteca Nacional. La numeración que aparece en los márgenes corresponde a esa edición.

Tanto en el caso de Díaz como en el de Rodó se respetaron la ortografía y sintaxis originales, con la excepción del uso de los guiones largos, que fue parcialmente modernizado (mediante la inclusión de espacios) para evitar un obstáculo serio a la lectura. También se eliminaron algunos errores tipográficos cuyo carácter involuntario estaba más allá de toda duda razonable.

---

## LIBERALISMO Y JACOBINISMO LA EXPULSION DE LOS CRUCIFIJOS

(CARTA PUBLICADA EN *LA RAZÓN* del 5 de julio de 1906)

Señor \*\*\*

5

Estimado amigo: Desea usted mi opinión sobre la justicia y oportunidad del acuerdo de la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública, que sanciona definitivamente la expulsión de los crucifijos que hasta no ha mucho figuraban en las paredes de las salas del Hospital.

Voy á complacer á usted; pero no será sin significarle, ante todo, que hay inexactitud en la manera como usted califica la resolución sobre la que versa su consulta, al llamarla «acto de extremo y radical liberalismo».

¿Liberalismo? No: digamos mejor «jacobinismo». Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral é histórica, absolutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluída en toda legítima acepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce ó extreme la significación de esta palabra./ 6

Ocioso me parece advertir —porque no es usted quién lo ignora— que, rectamente entendida la idea de liberalismo, mi concepción de su alcance, en la esfera religiosa, como en cualquiera otra categoría de la actividad humana, abarca toda la extensión que pueda medirse por el más decidido amor de la libertad. E igualmente ocioso sería prevenir que, por lo que respecta á la perso-

nalidad y la doctrina de Cristo —sobre las que he de hablar para poner esta cuestión en el terreno en que deseo,— mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido á ellas por más vínculos que los de la admiración puramente humana, aunque altísima, y la adhesión racional á los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre.

Dicho esto, planteemos sumariamente la cuestión. La Comisión de Caridad inició, hace ya tiempo, la obra de emancipar de toda vinculación religiosa la asistencia y disciplina de los enfermos; y en este propósito plausible, en cuanto tendía á garantizar una completa libertad de conciencia contra imposiciones ó sugerencias que la menoscabasen, llegó á implantar un régimen que satisfacía las más amplias aspiraciones de libertad. Fueron suprimidos paulatinamente los rezos y los oficios religiosos que de tradición se celebraban; fueron retirados los altares, las imágenes y los nichos, que servían para los menesteres del culto. Quedaba, sin embargo, una imagen que no había sido retirada de las paredes de las salas de los enfermos, y esta imagen era la del Fundador de la caridad cristiana. Un día, la Comisión encuentra que no hay razón para que este límite se respete, y ordena la expulsión de los crucifijos. Acaso pensó irreflexivamente no haber hecho con ello más que dar un paso adelante, un paso último, en la obra de liberalismo en que se hallaba empeñada. ¿Era, efectivamente, sólo un paso más, sólo un paso adelante? No: aquello, como he de demostrarlo luego, equivalía á pasar la frontera que separa lo justo de lo injusto, lo lícito de lo abusivo. Aquello tenía en realidad un significado enteramente nuevo, y que parecía denunciar, en las mismas supresiones y eliminaciones anteriores, un espíritu, una tendencia, diferentes de los que las habrían justificado...

Y ahora, el error, que pudo explicarse, cuando se cometió por vez primera, como acto inconsulto, adquiere la persistencia de una ratificación laboriosamente meditada, de una ratificación definitiva.

## II

El hecho es sencillamente este: —la expulsión reiterada é implacable de la imagen de Cristo del seno de una casa de caridad.

Un profesor de filosofía que, encontrando en el testero de su aula, el busto de Sócrates, fundador del pensamiento filosófico, le hiciera retirar de allí; una academia literaria española que ordenase quitar del salón de sus sesiones la efigie de Cervantes; un parlamento argentino que dispusiera que las estatuas de San Martín ó de Belgrano fueran derribadas para no ser repuestas; un círculo de impresores que acordase que el retrato de Gutenberg dejase de presidir sus deliberaciones sociales, suscitarían, sin duda, nuestro asombro, no nos sería necesario más que el sentido intuitivo de la primera impresión para calificar la incongruencia de su conducta.

Y una Comisión de *Caridad* que expulsa del seno de las casas de *caridad* la imagen del creador de la *caridad* —del que la trajo al mundo como sentimiento y como doctrina— no ofrece, para quién desapasionadamente lo mire, espectáculo menos desconcertador ni menos extraño. Aun prescindiendo del interés de orden social que va envuelto en el examen de este hecho, como manifestación de un criterio de filosofía militante que se traduce en acción y puede trascender en otras iniciativas parecidas, siempre habría en él el interés psicológico de investigar por qué lógica de ideas ó de sentimientos, por qué/ vías 8 de convicción ó de pasión, ha podido llegarse á tan con-

tradictorio resultado: la personificación indiscutida de la caridad, expulsada de un ambiente que no es sino la expansión de su espíritu, por aquellos mismos que ministran los dones de la caridad.

Pero no es necesario afanarse mucho tiempo para encontrar el rastro de esa lógica: es la lógica *en línea recta* del jacobinismo, que así lleva á las construcciones idealistas de Condorcet ó de Robespierre como á los atropellos inicuos de la intolerancia revolucionaria; y que, por lo mismo que sigue una regularidad geométrica en el terreno de la abstracción y de la fórmula, conduce fatalmente á los más absurdos extremos y á las más irritantes injusticias, cuando se la transporta á la esfera real y palpitante de los sentimientos y los actos humanos.

### III

La vinculación entre el espíritu de las instituciones de beneficencia que la Comisión de Caridad gobierna, y el significado histórico y moral de la imagen que ella ha condenado á proscripción, es tan honda como manifiesta é innegable.

Si la Comisión de *Caridad* se propone apurar el sentido de este nombre que lleva y evoca para ello la filiación de la palabra, fácilmente encontrará el vocablo latino de donde inmediatamente toma origen; pero á buen seguro que, desentrañando la significación de este vocablo en el lenguaje de la grandeza romana, no hallará nada que se parezca á la íntima, á la sublime acepción que la palabra tiene en la civilización y los idiomas de los pueblos cristianos; porque para que este inefable sentido aparezca, para que el sentimiento nuevo á que él se refiere se infunda en la palabra que escogió, entre las que halló en labios de los hombres, y la haga significar lo que ella no ha-

bía significado jamás, es necesario que se levante en la historia del mundo, dividiéndola en dos mitades, —se/parando el pasado del porvenir con sus brazos abiertos— esa imagen del mártir venerado que el impulso del jacobinismo acaba de abatir de las paredes del Hospital de Caridad.

La caridad es creación, verbo, irradiación del fundador del cristianismo. El sentimiento que levanta hospicios para los enfermos, asilos para los menesterosos, refugio para los huérfanos y los ancianos, y los levanta en nombre del amor que identifica al protector y al socorrido, sin condición de inferioridad para ninguno, es —por lo menos dentro de la civilización y la psicología histórica de los pueblos occidentales,— absolutamente inseparable del nombre y el ejemplo del reformador á quien hoy se niega lo que sus mismos proscritores no negarían tal vez á ningún otro de los grandes servidores de la humanidad: el derecho de vivir perdurablemente —en imagen,— en las instituciones que son su obra, en las piedras asentadas para dar albergue á su espíritu, en el campo de acción donde se continúa y desenvuelve su iniciativa y su enseñanza.

#### IV

Sentado el derecho que militaba para la permanencia, y militaría para la reposición, de las imágenes de Cristo, en las salas del Hospital de Caridad, paso á examinar las consideraciones con que el desconocimiento de ese derecho se autoriza.

Todos sabemos la razón falaz de libertad y tolerancia que se invoca para cohonestar la real intolerancia de la expulsión: se habla del respeto debido á las creencias ó las convicciones de aquellos que acogíendose á la protec-

ción del hospital, no crean en la divinidad de la imagen que verían á la cabecera de su lecho. La especiosidad de la argumentación no resiste al más ligero examen. Si de garantizar la libertad se trata, impídase, en buenahora, que se imponga ni sugiera al enfermo la adoración ó el  
 10 culto de esa imagen; prohíbese que se asocie/ á ella ningún obligado rito religioso, ninguna forzosa exterioridad de veneración siquiera: esto será justo y plausible, esto significará respetar la inmunidad de las conciencias, esto será liberalismo de buena ley y digno de sentimiento del derecho de todos. Pero pretender que la conciencia de un enfermo pueda sentirse lastimada porque no quiten de la pared de la sala donde se le asiste, una sencilla imagen del reformador moral por cuya enseñanza y cuyo ejemplo —convertidos en la más íntima esencia de una civilización— logra él, al cabo de los siglos, la medicina y la piedad: ¿quién podrá legitimar esto sin estar ofuscado por la más suspicaz de las intolerancias?

Para que la simple presencia de esa efigie sublevase alguna vez el ánimo del enfermo, sería menester que las creencias del enfermo involucrasen, no ya la indiferencia ni el desvío, sino la repugnancia y el odio por la personalidad y la doctrina de Cristo. Demos de barato que esto pueda ocurrir de otra manera que como desestimable excepción. ¿Podría el respeto por ese sentimiento personal y atrabiliario de unos cuantos hombres prevalecer sobre el respeto infinitamente más imperativo, sobre la alta consideración de justicia histórica y de gratitud humana que obliga á honrar á los grandes benefactores de la especie y á honrarlos y recordarlos singularmente allí donde esta presente su obra, su enseñanza, su legado inmortal?... Fácil es comprender que si el respecto á la opinión ajena hubiera de entenderse de tal modo, toda sanción glorificadora de la virtud, del heroísmo, del genio, habría de refugiarse en el sigilo y las sombras de las cosas

prohibidas. Los pueblos erigen estatuas, en parajes públicos, á sus grandes hombres. Entre los miles de viandantes que diariamente pasan frente á esas estatuas, forzosamente habrá muchos que, por su nacionalidad, ó por sus doctrinas, ó bien por circunstancias y caprichos exclusivamente personales, no participarán de la veneración que ha levantado esas estatuas, y acaso experimentarán ante ellas la mortificación del sentimiento herido, / de la 11  
convicción contrariada. ¿Quién se atrevería á sostener que esto podría ser motivo para que la admiración y la gratitud de las colectividades humanas se condenasen á una ridícula abstención de toda forma pública, de todo 12  
homenaje ostensible?... Lo que la conciencia de un pueblo consagra, —y aún más lo que la conciencia de la hu- 13  
manidad consagra— como juicio definitivo y sanción perdurable, tendrá siempre derecho á imponerse sobre toda disonancia individual, para las manifestaciones solemnes de la rememoración y la gloria.

Hablemos con sinceridad; pensemos con sinceridad. Ningún sentimiento, absolutamente ningún sentimiento respetable se ofende con la presencia de una imagen de Cristo en las salas de una casa de caridad. El creyente cristiano verá en ella la imagen de su Dios, y en las angustias del sufrimiento físico levantará á ella su espíritu. Los que no creemos en tal divinidad, veremos sencillamente la imagen del más grande y puro modelo de amor y abnegación humana, glorificado donde es más oportuna esa glorificación: en el monumento vivo de su doctrina y de su ejemplo; á lo que debe agregarse todavía que ninguna depresión y ningún mal, y sí muy dignificadoras influencias, podrá recibir el espíritu del enfermo cuyos ojos tropiecen con la efigie del Maestro sublime por quien el beneficio que recibe se le aparecerá, no como una humillante dádiva de la soberbia, sino como una obligación que se le debe en nombre de una ley de amor, y por

quien, al volver al tráfico del mundo, llevará acaso consigo una sugestión persistente que le levante alguna vez sobre las miserias del egoísmo y sobre las brutalidades de la sensualidad y de la fuerza, hablándole de la piedad para el caído, del perdón para el culpado, de la generosidad con el débil, de la esperanza de justicia que alienta el corazón de los hombres y de la igualdad fraternal que los nivela por lo alto.

Es este criterio y este sentimiento de honda justicia humana el que habría debido mantenerse y prevalecer sobre la suspicacia del recelo anti-religioso. Pero el jacobinismo, que/ con relación á los hechos del presente tiene por lema : «La intolerancia contra la intolerancia», tiene por característica, con relación á las cosas y á los sentimientos del pasado, esa funesta pasión de impiedad histórica que conduce á no mirar en las tradiciones y creencias en que fructificó el espíritu de otras edades, más que el límite, el error, la negación, y no lo afirmativo, lo perdurable, lo fecundo, lo que mantiene la continuidad solidaria de las generaciones, perpetuada en la veneración de esas grandes figuras sobrehumanas —profetas, apóstoles, reveladores,— que desde lo hondo de las generaciones muertas iluminan la marcha de las que viven, como otros tantos faros de inextinguible idealidad.

## V

Si la intolerancia ultramontana llegara un día á ser gobierno; mandaríá retirar de las escuelas públicas el retrato de José Pedro Varela. — ¿Qué importa que la regeneración de la educación popular haya sido obra suya? No modeló su reforma dentro de lo que al espíritu ortodoxo cumplía; no tendió á formar fieles para la grey de la Iglesia: luego, su obra se apartó de la absoluta verdad, y es

condenable. No puede consentirse su glorificación, porque ella ofende á la conciencia de los católicos! — Esta es la lógica de todas las intolerancias.

La intolerancia jacobina —incurriendo en una impiedad mucho mayor que la del ejemplo supuesto, por la sublimidad de la figura sobre quien recae su irreverencia,— quiere castigar en la imagen del redentor del mundo el delito de que haya quienes, dando un significado religioso á esa imagen, la conviertan en paladión de una intolerancia hostil al pensamiento libre. Sólo ve en el crucifijo al *dios enemigo*, y enseguece para la sublimidad humana y el excelso significado ideal del martirio que en esa figura está plasmado. ¿Se dirá que lo que se expulsa es el signo religioso, el *icono*, la imagen del dios; y/ no la 13 imagen del grande hombre sacrificado por amor de sus semejantes? La distinción es arbitraria y casuística. Un crucifijo sólo será signo religioso para quién crea en la divinidad de aquel á quien en él se representa. El que lo mire con los ojos de la razón —y sin las nubes de un odio que sería inconcebible, por lo absurdo,— no tiene por qué ver en él otra cosa que la representación de un varón sublime, del más alto Maestro de la humanidad, figurado en el momento del martirio con que selló su apostolado y su gloria. Sólo una consideración fanática —en sentido opuesto y mil veces menos tolerable que la de los fanáticos creyentes,— podría ver en el crucifijo, *per se*, un signo abominable y nefando, donde haya algo capaz de sublevar la conciencia de un hombre libre y de enconar las angustias del enfermo que se revuelve en el lecho del dolor.

¿Por qué el enfermo librepensador ha de ver en el crucifijo más de lo que él le pone ante los ojos: una imágen que evoca, con austera sencillez, el más sublime momento de la historia del mundo y la más alta realidad de perfección humana? ¿Acaso porque ese crucifijo, puesto en manos de un sacerdote, se convierte en signo é instru-

mento de una fe religiosa? Pero no es en manos de un sacerdote donde le verá, sino destacándose inmóvil sobre la pared desnuda, para que su espíritu lo refleje libremente en la quietud y desnudez de su conciencia...

## VI

De cualquier punto de vista que se la considere, la resolución de la Comisión de Caridad aparece injustificada y deplorable.

No reivindica ningún derecho, no restituye ninguna libertad, no pone límite á ningún abuso.

Y en cambio hiere á la misma institución en cuyo nombre se ha tomado ese acuerdo; quitando de ella el sello visible/ que recordaba su altísimo fundamento histórico: que insustituiblemente concretaba el espíritu del beneficio que allí se dispensa, en nombre de una ley moral que no ha dejado de ser la esencia de nuestra civilización, de nuestra legislación y de nuestras costumbres. Y hiere á la conciencia moral, interesada en que no se menoscabe ni interrumpa el homenaje debido á las figuras veneradas que son luz y guía de la humanidad; homenaje que si es un esencialísimo deber de justicia y gratitud humana, es, además, para la educación de las muchedumbres, un poderoso medio de sugestión y de enseñanza objetiva; lo mismo cuando se encarna en los bronce y los mármoles erigidos en la plaza pública, que cuando se manifiesta por la efigie colgada en las paredes de la escuela, del taller, de la biblioteca ó del asilo: de toda casa donde se trabaje por el bien ó la verdad.

Esto es lo que sinceramente siento sobre el punto que usted somete á mi consideración; esto es lo que yo pondría á la meditación de todos los espíritus levantados sobre los fanatismos y las intolerancias.

Haga usted de esta carta el uso que le parezca bien, y créame su afectísimo amigo.

JOSE ENRIQUE RODO.

Antes de entrar al tema de esta noche, me permitiré una breve explicación. Que en el Centro Liberal se consigne la supresión de ciertas agencias religiosas de los establecimientos de beneficencia, es algo tan lógico y natural, que a nadie se le ocurre buscar la explicación de ese hecho. Para como, por una tendencia natural aumentada en estos tiempos modernos, se personarían todas las manifestaciones de las actividades colectivas, más se debe de preguntarse por qué he venido yo a esta tribuna a ocupar la atención del público y qué pregunta tendrá una justificación especial que el tema de mis palabras ha sido ya tratado. —seguramente con una autoridad— en los columnas de la prensa, de modo que podría alguna suponer que el modesto conferenciante de esta noche quisiera espantarse por sobre los condecorados del debate público con pretensiones de pontificar, ó siquiera de decir cosas nuevas ó de decir las mejor. No, mi pretensión aquí, se explica sencillamente la Junta Directiva de ese Centro creyó que no debía dejarse pasar en silencio un artículo del señor José E. Rodó que en nombre del liberalismo canoniza la resolución adoptada por la Comisión Nacional de Caridad y

... de cualquier punto de vista que se lo considere, la  
 colocación de la Comisión de Ciudad Open es equitativa  
 y conveniente.

No conviene ningún derecho, no realizar ningún  
 estudio, no tener ningún tipo de...

Y en cambio surge a la razón institución en caso de  
 la que se ha tomado una decisión, que todo el mundo  
 sabe que debería ser al menos una institución  
 que represente el espíritu del pueblo  
 que no se debe de ser la esencia de nuestra cultura  
 nuestra legislación y nuestras costumbres. Y surge a la  
 conciencia moral, institución en que se manifiesta  
 una crítica al hombre debido a las figuras generadas  
 que simbolizan y guían la humanidad: hombre que y  
 un espíritu y deberes patrios y grandes humanos, se  
 además, por la educación de los niños, un  
 deseo de una de superación y de enseñanza humana  
 como cuando se educan en los hogares y los niños  
 crecidos en la plaza pública, que cuando se manifiesta  
 por la religión cogida en las paredes de la escuela, de la  
 bell, de la biblioteca o del aula de todo caso donde se  
 haya por el bien o no.

Esto es lo que finalmente surge sobre el punto que  
 vale la pena de ser considerado, esto es lo que no  
 puede ser el espíritu de los niños, los jóvenes y  
 sobre las fundaciones y las instituciones.

---

CENTRO LIBERAL MONTEVIDEO  
EL CRUCIFIJO  
SU RETIRO DE LAS CASAS DE BENEFICENCIA

DISCURSO DEL DR. PEDRO DIAZ EN EL CENTRO LIBERAL EL  
14 DE JULIO DE 1906, REFUTANDO UN ARTICULO DEL SEÑOR JOSE  
ENRIQUE RODO APARECIDO EN "LA RAZON" DEL 5 DEL MISMO MES.

Señores:

3

Antes de entrar al tema de esta noche, me permitiré una breve explicación.

Que en el Centro Liberal se comente la supresión de ciertas imágenes religiosas de los establecimientos de beneficencia, es algo tan lógico y natural, que á nadie se le ocurrirá buscar la explicación de ese hecho. Pero, como, por una tendencia natural aumentada en estos medios pequeños, se personalizan todas las manifestaciones de las actividades colectivas, más de uno se preguntará por qué he venido yo á esta tribuna á ocupar la atención del público; y esa pregunta tendría esta justificación especial: que el tema de mis palabras ha sido ya tratado/ —segura- 4  
mente con más autoridad— en las columnas de la prensa, de modo que pudiera alguien suponer que el modesto conferenciante de esta noche quisiera empinarse por sobre los contendores del debate público con pretensiones de pontificar, ó siquiera de decir cosas nuevas ó de decirlas mejor. No; mi presencia aquí, se explica sencillamente: la Junta Directiva de este Centro creyó que no debía dejarse pasar en silencio un artículo del señor José E. Rodó, que en nombre del liberalismo condenaba la resolución tomada por la Comisión Nacional de Caridad y

Beneficencia Pública, de suprimir los crucifijos de las salas del Hospital de Caridad y de los demás establecimientos de su dependencia. Nadie había contestado entonces ese artículo, y esta Comisión dispuso que lo hiciera yo. Estoy, pues, aquí en cumplimiento de esa resolución, que se hizo en seguida pública.

Concretaremos nuestra réplica al artículo del señor Rodó, sin darnos el placer fácil de refutar las opiniones de un diario que se dice liberal y que, contra la resolución impugnada, ha invocado, al parecer en serio, el arte y el artículo 5.º de la Constitución.

Formularemos nuestra contestación sin buscar la belleza literaria de la forma, que no alcanzaríamos, oponiendo sencillamente/ al poder del arte, la fuerza de la verdad desnuda, para que sea así más puro su triunfo; en estas luchas por los principios, á diferencia de ciertos torneos que la vanidad estimula, el combatiente goza satisfecho el triunfo de su ideal, aunque él mismo no atraiga la admiración ni arranque el aplauso con la pose estatuaría del atleta.

\* \* \*

¿Tiene realmente importancia esta cuestión de la supresión de los crucifijos?

Es este tal vez el único punto en que nuestra opinión concuerda con la del distinguido literato, por motivos que se acercan ó por la semejanza ó por el contraste.

La cuestión tiene desde luego, á nuestro juicio, la importancia que le presta el principio de la libertad de conciencia, que vemos garantido por la resolución impugnada, la misma que ha sido calificada de injusta y abusiva por el señor Rodó.

Consideramos además que éste tiene razón cuando señala "el interés de orden social que va envuelto en el exa-

men de este hecho, como manifestación de un criterio de política militante que se traduce en acción y puede trascender en otras iniciativas parecidas”; agregaremos por nuestra/ parte que es este punto el que más atención 6 merece á nuestro juicio, y que cabe hacer al respecto —y las haremos brevemente— ciertas declaraciones que, aunque innecesarias para la defensa del acto discutido, y hasta aparentemente inhábiles, son en realidad útiles, con esa utilidad segura de las verdades sinceras, que no pueden esconderse por razones de lealtad y que no deben negarse por razones de conveniencia.

Finalmente el citado articulista agrega que “siempre habrá el interés psicológico de investigar por qué lógica de ideas ó de sentimientos, por qué vías de convicción ó de pasión ha podido llegarse á tan contradictorio resultado: la personificación indiscutida de la caridad expulsada de un ambiente que no es sino la expansión de su espíritu, por aquellos mismos que ministran los dones de la caridad”.

Para nosotros existe indudablemente el interés psicológico de averiguar en virtud de qué falsos conceptos y por qué inversión de la lógica puede llegarse á tan contradictorio resultado: esta medida de estricta justicia, que al restablecer con tranquila imparcialidad el goce de un derecho, destruye una mentira, esta medida que es un simple corolario de los grandes principios de la igualdad y de la libertad de las conciencias,/ combatido apasiona- 7 damente á nombre del liberalismo por quien proclama esos mismos grandes principios de la justicia y la verdad.

\* \* \*

Para explicar y justificar acabadamente la medida tomada por la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia, bastan cuatro palabras que han sido dichas por dos

ilustrados miembros de ella con hermosa sencillez: "La laicización absoluta de los establecimientos de beneficencia es una simple cuestión de igualdad y de justicia".

Ninguna creencia religiosa ó filosófica debe imponerse á las conciencias; ninguna en particular debe sobreponerse á las otras: toda imagen religiosa debe ser por tanto suprimida.

Agreguemos que esto debe cumplirse más estrictamente que nunca frente al enfermo desvalido, por una doble razón de humanidad y de generoso respeto: una neutralidad absoluta debe garantizar el reposo y la dignidad del enfermo. Un partido puede lícita y humanamente levantar estatuas aun á sus hombres más discutidos; pero estas glorificaciones de la plaza pública no pueden llegar á los asilos de beneficencia, como no llegan á las 8 ambulancias de la Cruz Roja las/ proclamas guerreras de los beligerantes: todo antagonismo, toda lucha, deben ser proscriptos de la sala del hospital y del hospicio para que queden luchando á solas y cuerpo á cuerpo la Ciencia y el Dolor.

¿Cómo entonces un hombre de pensamiento libre se rebela contra esta solución de humanidad y de justicia? El señor Rodó censura la eliminación de los crucifijos como un acto "de franca intolerancia y de estrecha incomprensión moral é histórica", y afirma que el crucifijo no puede despertar ninguna resistencia respetable y que está además, en las casas de beneficencia, por un derecho propio que no ha podido desconocerse sin incurrir en injusticia y en abuso.

Para fundar esta tesis el ilustrado articulista ha tenido que atribuir al crucifijo una significación representativa que no tiene, y á Cristo un rol histórico que la ciencia le niega rotundamente.

Desde luego, niega el señor Rodó que el crucifijo sea una imagen religiosa, afirmando que quien lo mire con

los ojos de la razón no tiene por que ver en él otra cosa que la representación de un hombre sublime. Esta afirmación va contra la verdad de los hechos actuales y contra las consecuencias de los hechos históricos.

El hecho real de presente es que el cruci/fijo estaba 9 en las salas de las casas de beneficencia como imagen religiosa: más aún, como fetiche católico adorado con el grosero fanatismo de las reliquias. Hasta los cristianos de las religiones que han resistido el rebajamiento y la abdicación intelectual del catolicismo, han debido ver con placer la supresión del culto grosero de la imagen.

El crucifijo no estaba allí por su significación humana; si á su lado la herejía y la impiedad colocaran un retrato de Kant y un busto de Zoroastro (que no sería menos auténtico que la efigie de Jesús) la misma protesta airada se habría levantado, la misma indignación habría conmovido á los adoradores del madero santo, á los que allí colgaron el crucifijo y allí quieren reponerlo.

Y hay además un significado propio del crucifijo, hay una tradición histórica de crimen, de barbarie y de opresión que no se borra con la más bella de las frases ni con la más artística de las mentiras retóricas.

Si odiar el crucifijo es fanatismo, yo me confieso fanático: yo lo odio y lo desprecio; yo seré fanático, pero serán conmigo también fanáticas todas las conciencias libres.

El crucifijo —que no es Cristo— representa aquella tiranía brutal y sanguinaria que la Iglesia hizo pesar durante siglos sobre la humanidad y que alcanzó su mayor/ esplendor 10 en las degradaciones tenebrosas de la Edad Media.

Los gloriosos asesinos de las Cruzadas vieron flotar el crucifijo sobre el lago rojo de la mezquita de Omar cuando la sangre llegaba al pecho de los caballos; el crucifijo se ha erguido sobre las carnicerías de las guerras de la religión que dieron abono y riego al suelo de la Europa; las mujeres, los ancianos y los niños hugonotes vieron el

fulgor de las antorchas en la noche siniestra de San Bartolomé, ese mismo crucifijo levantado en alto por el fraile que lo apuñealaba, como lo vió Atahualpa en Cajamarca sirviendo en manos del fraile Valverde para dar la señal de la matanza; y cuando en las mazmorras de la Inquisición, el filósofo, con el cuerpo despedazado por la rueda crujiente del tormento, lanzaba espirante una última mirada de odio y de desprecio sobre sus verdugos, también veía un crucifijo “destacarse inmóvil sobre la pared desnuda”, presidiendo impasible las deliberaciones del santo tribunal de los chacales.

Esa es la significación histórica del crucifijo que no puede borrarse con la más bella de las frases ni con la más artística de las mentiras retóricas.

Significación histórica! Pero, ¿acaso no es también el  
11 hecho actual? Á la vanguardia/ del ejercito que marchaba á la conquista homicida, va el fraile misionero imponiendo por la violencia el crucifijo como un yugo de servidumbre sobre la cabeza de las razas inferiores.

Y en la Rusia, agitada por las primeras sacudidas de la libertad, allá en el barrio judío de Bielostock, en estos días de matanza y de pillaje, ¿no se ve acaso á los jefes de las turbas fanáticas llevando el mismo crucifijo de los Cruzados y de Torquemada entre sus manos cargadas con el botín del saqueo y manchada con la sangre de las mujeres y los niños?

¿Que el crucifijo podría haber sido el símbolo de una religión de paz y amor? Nuestra no es la culpa si en mano de la Iglesia de los papas, se ha convertido en un emblema de iniquidad y de barbarie.

\* \* \*

En cuanto á la significación de Cristo ante el criterio de los hombres que no aceptan la idea de su divinidad,

pensamos que el señor Rodó ha procedido con evidente ligereza al acusar de “estrecha *incomprensión* moral é histórica” á los que no opinan como él; porque, si errónea es la interpretación que del significado del crucifijo nos da el eximio/ literato, más falso es aún el concepto histórico de la personalidad de Cristo. 12

Para el señor Rodó, Cristo es el “creador de la caridad”, “el que la trajo al mundo como sentimiento y como doctrina” (son sus palabras); y agrega que él es quién ha dado á la palabra “caridad” la sublime acepción que tiene entre los pueblos cristianos, “porque (dice textualmente) para que este inefable sentido aparezca, para que el sentimiento nuevo á que él se refiere se infunda en la palabra que escogió, *entre las que halló en labios de los hombres*, y la haga significar lo que ella no había significado jamás, es necesario que se levante en la historia del mundo, dividiéndola en dos mitades —separando el pasado del porvenir con sus brazos abiertos— esa imagen del mártir venerado que el impulso del jacobinismo acaba de abatir de las paredes del Hospital de Caridad”.

Me presto gustoso á admirar la envidiable belleza de las palabras; pero permítaseme que me admire mucho más de la profunda falsedad del concepto.

Aunque nunca hubiéramos abierto un libro de historia, aun cuando no tuviéramos la más leve noticia de las gloriosas civilizaciones anteriores á Cristo, no vacilaríamos en afirmar que esa revelación es imposible./ 13  
¿Cómo? ¿El hombre habría vivido centenares ó miles de siglos sobre la tierra en la densa noche de la conciencia, ignorando en absoluto los más bellos sentimientos morales, y esos sentimientos habrían brotado netos y vívidos en el espíritu de un hombre como por milagro? Si esto fuera cierto, al milagro precisamente habría que recurrir para buscar una explicación; habría que creer en la esencia sobrenatural y divina de ese ser: Cristo sería Dios.

—Pero Cristo es para el señor Rodó un hombre, un hombre sublime, pero un hombre al fin. Y dentro del orden natural á que ese hombre está sujeto, aquel fenómeno sería de tal modo anómalo y contradictorio, que las más elementales nociones del proceso evolutivo de la civilización nos obligarían á rechazarlo *á priori* como absurdo.

Pero no es necesario perdernos en disquisiciones filosóficas para comprobar plenamente el error de aquella afirmación; tenemos el testimonio irrecusable de la Historia; no á todos los monumentos de las antiguas civilizaciones llegó el brazo destructor del fanatismo; ni los frailes de la Edad Media alcanzaron á destruir todos los tesoros intelectuales de la civilización grecorromana cuando raspaban  
14 preciosos pergaminos para convertirlos en misales./

Y la Historia nos dice con la autoridad de mil pruebas, que el concepto y el sentimiento de la caridad, de la beneficencia, del amor al prójimo, que la doctrina y la práctica de esa virtud en formas admirables que no ceden, si no superan, al concepto, al sentimiento y á la práctica de la caridad en Cristo, son anteriores á Cristo, dogmas de las más viejas religiones y postulados de la filosofía pagana de la Grecia y de la antigua Roma.

Dejemos de lado esa brillante falsedad que presenta á la historia del mundo dividida en dos partes diferentes y opuestas por la figura de Cristo con sus brazos abiertos. Ningún hombre puede por su sola acción producir esas profundas transformaciones sociales, ni ellas se desarrollan así, de improviso; el presente es hijo del pasado y padre del porvenir; todas las evoluciones y revoluciones de las sociedades humanas son el producto de fuerzas lentamente elaboradas en el seno de esas mismas sociedades. La Naturaleza no hace saltos. No hay efecto sin una causa proporcionada.

Pidamos pues á la Historia la prueba de esta verdad: que el amor á la especie, que hasta en las bestias se mani-

fiesta, no estaba extinguido en el hombre antes de la Era Cristiana./

15

El brahmanismo y el budhismo enseñaban, muchos siglos antes de Jesús, no hacer á los otros lo que no queremos que se haga con nosotros. La moral de Budha se eleva hasta la concepción de una caridad que abarcando toda la Humanidad se extiende además á la Naturaleza entera. En la época en que se dice nació Jesús, eran seculares en la India las máximas de caridad generosa que decían: “devuelve bien por mal, como el sándalo que te perfuma cuando lo hieres con el hacha, como la tierra que te enriquece cuando la desgarras con el arado”. Muchos siglos antes de nuestra Era, los Indus mantenían hospicios y hospitales.

En el antiguo Egipto se conocían y se aplicaban los preceptos del amor al hombre. En el Libro de los Muertos, el hombre que comparece ante el tribunal de Osiris termina su recitación con estas palabras: “He dado de comer al hambriento, de beber al sediento; he vestido al desnudo; he dado una barca al que no podía continuar su camino”.

En Persia, los adeptos del mazdeismo, acataban, conforme á las enseñanzas de Zoroastro, el precepto que manda hacer al prójimo el bien que deseamos para nosotros mismos.

En China, también muchos siglos antes de Jesús, se leían estas palabras de Confucio: / “Esta caridad pública 16 que os recomiendo, es un afecto constante de nuestra alma, un impulso conforme á la razón, que nos despega de nuestros intereses, nos hace abrazar la humanidad entera y mirar á todos los hombres como si no formasen más que un solo cuerpo con nosotros”.

Los mismos libros del Antiguo Testamento, anteriores á Jesús, contienen preceptos de caridad: el Levítico enseña á amar al prójimo, y el libro de los Proverbios á devolver

bien por mal. Jeremías y Ezequiel aconsejaban el amor á todos los hombres.

Son de Filón, el filósofo judío de Alejandría estas frases que el cristianismo no ha mejorado: “Los que exaltan la nobleza, como si fuera un gran bien, merecen ser duramente reprimidos... La verdadera distinción no pertenece más que á los hombres de inteligencia y de justicia, aunque sean hijos del esclavo nacido en nuestra casa ó comprado con nuestro dinero”. — “No bastaría la vida de un hombre para narrar los beneficios de la *igualdad*. Esta es la fuente de los más grandes bienes que puedan jamás existir: la buena voluntad y la amistad entre los hombres...”

La Grecia pagana no necesitó las enseñanzas del crucificado para leer en los cantos de Homero y de Hesiodo y 17 en las máxi/mas de Epicteto, de Platón y de Pitágoras, estos preceptos no superados por Jesús: “todos los hombres son hermanos por naturaleza”; — “cualquiera que da en un impulso de su corazón, experimenta dulce emoción, aun cuando se despoje para dar”. — No las necesitó para contemplar el martirio sublime de Sócrates, ni para que el teatro de Atenas fuera escuela de moral altruista, donde 500 años antes de nuestra Era, se proclamaba, con la igualdad de todos los hombres, la caridad más pura y altruista, practicada en secreto y fundada en el amor á la humanidad sin egoístas esperanzas de recompensas y premios.

La Roma pagana, que tuvo en Cicerón un apóstol del amor al género humano, no necesitó tampoco de aquellas enseñanzas para alcanzar el concepto de la caridad y la más inefable acepción de esa palabra. Paganas son estas máximas escritas en la lengua del Lacio: “Mientras estamos entre los hombres, practiquemos la humanidad”. — “¿Qué cosa hay mejor y más grande que la bondad y la beneficencia?” “¿No existe una caridad natural entre los hombres de bien?”

Lucrecio y Horacio, Lucano y Séneca, habían ya enaltecido la veneración de la niñez, el apoyo al débil, el respeto de la dignidad humana, el amor como ley de las relaciones/ de los hombres, y el altruismo, la felicidad de 18 los demás, como el objeto de la vida.

Ni Cristo es el creador de la caridad, ni fué él quién la trajo al mundo, ni como sentimiento, ni como doctrina. Más aún: la caridad de Cristo no es siquiera la forma más perfecta de la beneficencia.

Esa forma superior se encuentra en la beneficencia puramente humana, que florece en toda civilización superior, como producto natural de la evolución, resultado del perfeccionamiento de los sentimientos benéficos que se manifiestan aún en estados sociales inferiores, y cuyas raíces encuentra la ciencia en la utilidad general, que impone, por las sanciones naturales, la línea de conducta más favorable á la conservación y progreso de la especie. 18

—¡La utilidad! —se dirá apelando á una declamación vulgar— ¡he ahí la moral positivista y grosera, que rebaja el concepto sublime de la caridad! Declamación tan falsa como sonora: lejos de rebajar el concepto de la caridad, la moral utilitaria la hace más grande y generosa, pues mientras la caridad religiosa, fundada en la esperanza de las recompensas y en el temor de los castigos, es una forma de egoísmo, la beneficencia utilitaria, que se funda en la conveniencia de la especie, y que hace el/ bien al 19 hombre por amor al bien y al hombre, representa el anhelo generoso y altruista del mejoramiento y la felicidad de los otros.

Así es y así debe ser la beneficencia que los Estados y los pueblos modernos sostienen: una institución fundada en la solidaridad social y animada por el amor á la humanidad.

Hay que ir á recoger la herencia de la filosofía pagana, pasando por sobre los mitos y las supersticiones, para

desarrollar el ideal humano de una beneficencia más grande y más generosa.

Practiquen en buenhora la caridad cristiana los que creen en Cristo; pero la beneficencia social, la que hacemos todos y que no necesita más fundamento que la verdad y la justicia, no debe tener más que una bandera: la Humanidad.

Señores: los que han cumplido esa obra de libertad y de justicia están hoy señalados al odio del fanatismo y de la inconciencia; yo pido que en desagravio esta asamblea les tribute de pié un aplauso entusiasta y consciente.

\* \* \*

20 Á esto y aun á algo menos podría limitarse la defensa de la medida tomada por la Comisión Nacional de Beneficencia; pero/ he dicho que cabe hacer ciertas declaraciones que aunque innecesarias para la defensa del acto discutido; y hasta aparentemente inhábiles, son en realidad útiles, con esa utilidad segura de las verdades sinceras, que no pueden esconderse por razones de lealtad y que no deben negarse por razones de conveniencia.

Afirma el señor Rodó que la medida discutida es un acto de guerra religiosa de hostilidad á la Iglesia, de un fanatismo peor que el de los creyentes.

Nos veremos obligados á devolver la censura.

Para justificar la medida adoptada por la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia, bastan y sobran las razones de pura justicia igualitaria y de fría imparcialidad.

Pero, si para explicarlo hubiera que mirar esa medida como un acto de lucha contra la Iglesia, también lo justificaríamos, como justificaremos cualquier otro acto político que dentro de lo justo tenga una significación y un alcance semejantes.

En el artículo que contestamos, hemos visto ya ocultarse bajo el ropaje artístico de la retórica, algunas de esas ideas falsas que la enseñanza fanática grabó con tesón milenario en el pensamiento de la humanidad, dejando huellas profundas que per/duran aún en el cerebro de hombres ilustrados. 21

Pues bien; para examinar esta parte del asunto, tomaremos por base otras palabras del distinguido publicista que podrían merecer un juicio semejante.

Dice el señor Rodó: "Pero pretender que la conciencia de un enfermo pueda sentirse lastimada porque no quiten de la pared de la sala donde se le asiste, una sencilla imagen del reformador moral *por cuya enseñanza y cuyo ejemplo*—convertidos en la más íntima esencia de la civilización— *logra él al cabo de los siglos la medicina y la piedad*: ¿quién podría legitimar esto sin estar ofuscado por la más suspicaz de las intolerancias?" Y como si no bastara esta rotunda afirmación errónea, el distinguido literato insiste más adelante: "á lo que debe agregarse todavía que ningún mal, y sí muy dignificadoras influencias podrá recibir el espíritu del enfermo cuyos ojos tropiecen con la efigie del Maestro por quién el beneficio que recibe se le aparecerá, no como una humillante dádiva de la soberbia, sino como una obligación que se le debe en nombre de una ley de amor, y por quien, al volver al tráfico del mundo, *llevará acaso consigo una sugestión persistente* que le levante alguna vez sobre las miserias del egoísmo y sobre/ las sensualidades de la brutalidad y de la fuerza, habléndole de la piedad para el caído, del perdón para el culpado, de la generosidad para el débil, de la esperanza de justicia que alienta el corazón de los hombres y de la igualdad fraternal que los nivela por lo alto". 22

Hemos transcripto el párrafo íntegro para no romper la joya literaria; pero haremos notar que la parte útil á nuestro objeto es aquella que expresa el deseo de que el

desvalido lleve consigo una persistente sujeción producida por la efigie del crucificado, y que salga además del establecimiento benéfico con la convicción de que gracias á la influencia de ese mismo crucificado, él ha recibido al cabo de los siglos la asistencia caritativa.

Desde luego, esto es falso; hemos visto que sin Cristo como con él la caridad impera en la conciencia de todos los pueblos civilizados, así en los posteriores como en los anteriores á él, lo mismo en los que aceptan más ó menos nominalmente sus doctrinas, que en los que jamás conocieron su influencia; y hemos visto además que no es ni por la idea ni por el sentimiento cristiano que el hombre socorre al hombre sobre toda la redondez de la Tierra.

- 23 Bastaría que hubiera en esto una idea/ falsa para que no fuera obra meritoria perpetuarla. Pero hay todavía algo más, algo peor.

Ese proselitismo que se quiere ejercer impresionando la mente vacilante del enfermo con la sujeción de símbolos religiosos, ese proselitismo antiliberal é inconciliable con la misión de los establecimientos de beneficencia, aprovecha directamente y positivamente á la Iglesia que allí lo tenía como un signo de su ilegítima posesión y de su injusto predominio. El crucifijo estaría “inmóvil sobre la pared desnuda”, pero el sacerdote católico se acercaría á él y poniendo encima su mano diría al enfermo, algo ampliada, la misma mentira que el ilustrado publicista ha repetido ingenuamente: “si al cabo de los siglos —diría el sacerdote,— tú recibes la medicina y la piedad es por éste, cuya imagen yo he puesto aquí y cuyo representante soy yo; agradece á nuestra amorosa madre la Iglesia la obra de misericordia que ha hecho en tu beneficio”. Y el enfermo ignorante, lo creería; la impostura habría triunfado y la estafa estaría consumada.

La estafa, sí, y la más odiosa de las estafas; porque es falso que la Iglesia mantenga la caridad, como hace creer

al vùlgo, y porque ni siquiera contribuye gratuitamente con su esfuerzo, aunque sea estéril ó nocivo, pues á ese mismo sacerdote que reclama el/ mérito de la caridad 24 para su Dios y para su Iglesia, el Estado tiene que pagarle en monedas de oro la falsa mercancía de sus rezos.

Así la Iglesia perpetuaría la obra de mistificación por la que la Enemiga de la Humanidad se reviste con los atributos de la caridad y se presenta á los ojos de la turba ignorante como la dulce protectora de los desvalidos, ella, cuyo clero parasitario vive á expensas del tesoro de la caridad! Decimos parasitario, y no basta; parasitario y rapaz, porque si la justicia fuera en todas partes rigurosa y vigilante, resultaría seguramente que no es sólo en Tolón donde "las buenas hermanas" saquean el tesoro de la caridad, robando las sábanas y la vajilla, los vinos, los instrumentos y las medicinas, *ad majorem Dei gloriam* y en beneficio de la Iglesia.

Así, pues, se abusa de las palabras cuando se califica de fanatismo esta lucha contra la influencia ilegítima de la Iglesia.

La lucha contra el clericalismo es un esfuerzo en pro de los grandes ideales de la verdad y de la justicia. La ignorancia, el fanatismo, la mentira, la explotación de la credulidad humana y la opresión de las conciencias, son males profundos que afligen á nuestras sociedades y que tienen su encarnación en el clericalismo.

La Iglesia Católica se mantiene erguida/ en medio de 25 la sociedad civil, en abierta rebeldía con la civilización moderna, maldiciendo la razón, persiguiendo la libertad y resistiendo al movimiento progresivo de las ciencias con todo el peso de la tradición que gravita sobre las conciencias sojuzgadas.

Redimir esas conciencias, conquistar para ellas los beneficios de la libertad, esclarecerlas con los destellos de la razón para que gocen los beneficios de la civilización

moderna, es una grande obra de amor humano que no se realiza sino por la lucha activa contra la Iglesia. ¡Y á los que luchan por cegar esa fuente de ignorancia y de miseria todavía abierta en el seno de la sociedad actual, se les llama fanáticos! Es necesario para ello un asombroso olvido de las propias convicciones ó una extraña "incomprensión" de los deberes que ellas imponen á una conciencia libre.

Pretende presentarse como ejemplo frente á ese anticlericalismo activo, un liberalismo pasivo, que aconseja á sus adeptos el goce tranquilo y egoísta de la liberación de su pensamiento, bajo pretexto de una falsa tolerancia.

Ese liberalismo pasivo, que no ataca las posiciones del error y del abuso, es una deserción; todo hombre consciente tiene, donde quiera que esté y á donde quiera que  
26 vaya, / un puesto en la lucha por el progreso, en esa lucha que no cesa jamás y que parece ser de la esencia misma de la vida.

La tolerancia no justifica esa traición pasiva que deja indefensos nuestros ideales frente á la saña tenaz de su enemigo secular.

Según este curioso criterio de pasividad, los clericales, teniendo la intolerancia por norma, podrán defender y practicar sus errores y sus abusos y continuar abiertamente la guerra declarada en el Syllabus, al progreso, al liberalismo y á la civilización moderna; pero los liberales, á nombre de la tolerancia, deberán abstenerse de atacar los principios y las obras del clericalismo, quedando así prácticamente sometidos á las ideas de sus enemigos. El liberal podría entonces definirse así: un hombre que creyendo comprender la verdad y sentir la justicia, debe practicar ó acatar la mentira y el abuso.

Este falso criterio lleva al absurdo.

La tolerancia es un corolario del respeto de las conciencias, expresión de un amplio y elevado sentimiento

de humanidad; pero por su propia naturaleza, ella no ampara sino al hombre mismo, á su conciencia libre; protege al hombre contra la agresión del hombre, pero no ampara el error contra el esfuerzo redentor de la verdad./

27

Extender la tolerancia á las instituciones y á las ideas, es parar el movimiento del mundo y renegar del progreso.

¡Ojalá que el espíritu generoso del autor de *Ariel* reaccione contra este lamentable extravío de criterio!

Entretanto, recuerden los liberales que la pasividad, la abstención aconsejada en nombre de la tolerancia, frente á la iniquidad ó la mentira, frente á la injusticia ó el error, son una forma negativa de traición.

**Los que predicán el liberalismo pasivo, hacen un apostolado de claudicación.**

**El deber nos impone la lucha, una lucha tan activa y constante como grande y elevado es nuestro ideal: EL PROGRESO.**

de la producción, pero que en otros países, como el Reino Unido, se ha observado un aumento de la producción en los últimos años. Este hecho puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

En el caso de España, el aumento de la producción se ha observado en los últimos años, lo que puede deberse a una mayor eficiencia en la producción, o a un aumento de la demanda, o a una combinación de ambos factores. En cualquier caso, el aumento de la producción es un signo de crecimiento económico.

---

## CONTRARRÉPLICAS

(PUBLICADAS EN *LA RAZÓN*, CON MOTIVO DE LA CONFERENCIA  
DICTADA POR EL DOCTOR DON PEDRO DÍAZ, EN EL  
CENTRO LIBERAL, EL 14 DE JULIO, REFUTANDO LAS IDEAS  
EXPUESTAS EN LA CARTA ANTERIOR).

CONTENTS

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS  
AND ARCHITECTURE  
OFFICE OF THE DEAN  
540 EAST 58TH STREET  
CHICAGO, ILLINOIS 60637

---

## PRIMERA CONTRARREPLICA

(*LA RAZÓN*, 4 de setiembre de 1906)

Esperaba con interés la publicación de la conferencia 15 que el doctor don Pedro Díaz consagró á refutar mi crítica de la expulsión de los crucifijos, de las salas del Hospital de Caridad. — No se mezclaba á ese interés el propósito preconcebido de contrarreplicarle, y hasta deseaba que mi participación personal en la agitación de ideas promovida alrededor de tan sonado asunto, quedara terminada con la exposición serena de mi juicio.

No es que no sea para mí un placer quebrar una lanza con inteligencia tan reflexiva y espíritu tan culto como los que me complazco en reconocer, desde luego, en mi adversario de ocasión; pero confieso que, un tanto desengañado sobre la eficacia virtual de la polémica como medio de aquilatar y depurar ideas, me hubiera contentado con dejar persistir, frente á frente, mi argumentación y su replica, para que, por su sola virtud, se abrieran camino en los espíritus dotados de la rara cualidad de modificar sinceramente sus juicios ó prejuicios por la influencia del raciocinio ajeno.

Pero, por otra parte, el grave mal de estas disputas sobre puntos de índole circunstancial y transitoria, es que en sus/ proyecciones quedan casi siempre envueltos 16 puntos mucho más altos, de interés imperecedero y esencial, que las conveniencias accidentales del polemista

resuelven en el sentido más favorable á su tesis del momento; propendiéndose con frecuencia así á deformar la verdad, á arraigar la mentira histórica, á fomentar sofismas perniciosos y enormes injusticias, que acaso quedan flotando en el aire y se fijan luego en las asimilaciones inconscientes del criterio vulgar, como el único y deplorable rastro de estas escaramuzas efímeras. — No es otro el interés que me mueve á no dejar sin contrarréplica la refutación á que aludo.

Me detendré ante todas las fases de la cuestión, que encara el doctor Díaz, y aun ante algunas otras; y le seguiré, paso á paso, en todas las evoluciones y los giros y las vueltas y revueltas de su habilidosa argumentación; por lo cual ha de disculpárseme de antemano si abuso, con más extensión y por más días que fuera mi deseo, de la afectuosa hospitalidad de este diario.

Libre de toda vinculación religiosa, defiendo una gran tradición humana y un alto concepto de la libertad.

No miro a mi alrededor para cerciorarme de si está conmigo la multitud que determina el silent vote de la opinión y que determinaría el si ó el no en un plebiscito de liberales. Me basta con perseverar en la norma de sinceridad invariable, que es la única autoridad á que he aspirado siempre para mi persona y mi palabra. Recuerdo que, cuando por primera vez tuve ocasión de hablar en una reunión política, en vísperas de elecciones y con la consiguiente exaltación de los ánimos, fue para decir á la juventud en cuyo seno me encontraba, que mi partido debía ceder el poder si caía vencido en la lucha del sufragio. Tal manifestación, hecha en días de gran incertidumbre electoral y en un ambiente de apasionamientos juveniles, no era como para suscitar entusiasmos, y á los más pareció, cuando menos, inoportuna; pero no pasó mucho tiempo sin que pudiese comprobar que/ más de 17 uno de los que se acercaran á censurármelo en aquel mo-

mento, se había habituado á escuchar sin escándalo, y aún á reconocer por sí mismo, que la conservación del poder debía plantearse en el terreno franco y llano del derecho. — El más seguro camino, no ya para la aprobación interior, sino también para el triunfo definitivo, es el de decir la verdad, sin reparar en quién sea el favorecido ocasionalmente por la verdad; y nunca habrá satisfacción más intensa para la conciencia leal, que cuando se le presente oportunidad de proclamar la razón que asiste del lado de las ideas que no se profesan, y de defender el derecho que radica en el campo donde no se milita.

Dicho esto, entremos, sin más dilaciones, en materia.

#### LOS ORIGENES HISTORICOS DE LA CARIDAD

Afirmé en mi carta, y repito y confirmo ahora, que la vinculación entre el espíritu de las casas de beneficencia y el significado de la imagen que ha sido expulsada de su seno, es tan honda como manifiesta é innegable; que Jesús es en nuestra civilización, y aun en el mundo, el fundador de la caridad; que por él este nombre de caridad tomó en labios de los hombres acepción nueva y sublime; y que son su enseñanza y su ejemplo los que, al cabo de los siglos, valen para el enfermo la medicina y la piedad.

El estimable conferenciante desconoce rotundamente todo esto; sostiene que “no es por la idea ni por el sentimiento cristiano por lo que el hombre socorre al hombre”; califica de falso mi concepto de la personalidad de Jesús, y añade que este concepto importa atribuir al fundador del cristianismo, en la historia de la humanidad, una significación que “la ciencia” (así dice) le niega en absoluto./

Escuchemos la severa palabra de la ciencia. La ciencia nos opone, por labios del doctor Díaz, un argumento deductivo y copiosos argumentos históricos. El argumento 18

deductivo consiste en inferir que siendo las revoluciones morales y sociales la obra impersonal de las fuerzas necesarias que se desenvuelven, con el transcurso del tiempo, en el seno de las sociedades humanas, importa una anomalía inaceptable atribuir la iniciativa de un nuevo sentimiento moral á la inspiración personalísima de un hombre: cosa que, de ser cierta, invadiría la esfera del milagro y confirmaría para Cristo la naturaleza, que le negamos, de Dios.

No se necesita mucho esfuerzo para mostrar la inconsistencia de tal razonamiento, aun colocándose dentro del criterio histórico que más lo favorezca. Porque sin menoscabar la acción de las fuerzas necesarias que presiden á la evolución de las sociedades y preparan en su oscuro laboratorio los resultados ostensibles de la historia humana, cabe perfectamente valorar la misión histórica y la originalidad de las grandes personalidades que, con carácter de iniciadores y reformadores, aparecen personificando en determinado momento los impulsos enérgicos de innovación; aunque su obra haya sido precedida por un largo proceso de preparación lenta é insensible, y aunque la acción del medio en que actúan colabore inconscientemente con ellas para el triunfo que se manifiesta como exclusiva conquista de su superioridad.

Por mucho que se limitase la jurisdicción de la voluntad y el pensamiento personales; por mucho que se extremara la concepción determinista de la historia, nunca podría llegarse á anular el valor de aquellos factores hasta el punto de que no fuera lícito á la posteridad, en sus rememoraciones y sanciones, vincular á un nombre individual la gloria máxima de una iniciativa, la inspiración capital de una revelación, el mérito superior de una reforma. — La invención personal, en la esfera de las ideas morales, representa una realidad tan positiva é importante —según ha mostrado Ribot en su análisis de la ima/gi-

nación creadora,— como en el terreno de la ciencia ó del arte<sup>1</sup>.

Pero hay más: para atribuir á Jesús la fundación de la moral caritativa, no sólo no se requiere desconocer las fuerzas históricas que obren por encima de la personalidad humana para producir los movimientos morales y sociales, sino que no es necesario desconocer siquiera los precedentes, más ó menos directos y eficaces, que aquella moral haya tenido dentro mismo de la conciencia y la acción personal de los hombres. El doctor Díaz refuerza su argumento deductivo con abundantes citas históricas para demostrarnos que el sentimiento de la caridad ha existido en el mundo desde mucho antes de Jesús; y que ya entendían de caridad Confucio, Buda, Zoroastro y Sócrates y cien otros. Muy pronto desvaneceremos la ilusión que pueda cifrar el doctor Díaz en estos recursos de su erudición histórica, y reduciremos á su verdadero valor la congruencia y oportunidad de tales citas. Pero aceptándolas provisionalmente, y concediendo que fuesen exactas y oportunas, ellas no serían un motivo para que Jesús no pudiera ser llamado, / en el sentido usual 20 de este género de calificaciones históricas, el fundador

<sup>1</sup> "En el origen de las civilizaciones se encuentran personajes semi-históricos y semi-legendarios (Manú, Zoroastro, Moisés, Confucio, etc.), que han sido inventores ó reformadores en el orden social y moral. Que una parte de la invención que se les atribuye es debida á sus predecesores y á sus sucesores, es evidente, pero la invención, sea quien quiera el autor, no es por eso menos cierta. Hemos dicho en otra parte, y se nos permitirá repetirlo ahora, que esta expresión *inventores* aplicada á la moral, podrá parecer extraña á algunos, porque están imbuídos por la hipótesis de un conocimiento del bien y del mal innato, universal, compartido por todos los hombres y en todos los tiempos. Si se admite, por el contrario, como lo impone la observación, no una moral hecha de antemano, sino una moral que se va haciendo poco á poco, preciso es que sea la creación de un individuo ó de un grupo" (Ri-bot, *Ensayo sobre la imaginación creadora*, tercera parte, cap. VII).

de la caridad en el mundo. El mismo argumento que invocaba el doctor Díaz para resistirse á aceptar que la moral del cristianismo haya significado tan excepcional vuelco de ideas; su mismo argumento de que no hay obra humana sin preparación y antecedentes, determinaría el significado de las relaciones que pudieran encontrarse, en la historia anterior al cristianismo, con la obra de Jesús. No hay obra humana sin preparación ni antecedentes; y sin embargo de ello, hay y habrá siempre, para el criterio de la historia, iniciadores, fundadores, hombres que resumen en sí el sentido de largos esfuerzos colectivos, la originalidad de una reforma social, la gloria de una revolución de ideas.

Cuatro siglos antes de que Lutero quemase en la plaza de Witenberg las bulas de León x, habían rechazado los albigenes la autoridad del pontífice romano y sostenido la única autoridad de las Escrituras; largos años antes de Lutero, habían sido arrojadas al Tíber las cenizas de Arnaldo de Brescia, y había perecido Juan Huss por la libertad de la conciencia humana. Pero Lutero es y será siempre ante la justicia de los siglos el fundador de la reforma religiosa.

Varias generaciones antes que Sócrates platicase de psicología y de moral con los ciudadanos de Atenas, había filosofado Tales, y Pitágoras había instituído su enseñanza sublime, y habían razonado los atomistas y habían argumentado los eléatas; pero Sócrates es y será siempre en la memoria de la posteridad el fundador del pensamiento filosófico.

Mucho tiempo antes de que Colón plantase en la playa de Guanahani el estandarte de Castilla, los marinos normandos habían llegado con sus barcos de cuero, no ya á las costas del Labrador y de Terranova, sino á las mismas tierras donde hoy se levantan las más populosas, más opulentas y más cultas ciudades de la civilización ameri-

cana; pero Colón es y será siempre ante la conciencia de la historia el descubridor del Nuevo Mundo./

21

Más de un siglo antes de que la Revolución del 89 proclamara el principio de la soberanía popular y realizase la forma republicana, los puritanos de Inglaterra habían reivindicado los derechos del pueblo, y el trono de los Estuardos había precedido en la caída al de los Borbones; y á pesar de ello, la Revolución del 89 es el pórtico por donde la sociedad moderna pasa del ideal del absolutismo monárquico al ideal de las instituciones libres.

Siempre habrá un precedente que invocar, un nombre que antepone, una huella que descubrir, en el campo de las más audaces creaciones de los hombres; pero las sanciones de la justicia humana no se atenderán jamás al criterio que parta del rigor de estos fariseísmos cronológicos, —miserables cuestiones de prioridad, cuyo sentido se disipa en la incertidumbre crepuscular de todos los orígenes. La predilección en el recuerdo, la superioridad en la gloria, no serán nunca del que primero vislumbra ó acaricia una idea, del que primero prueba traducirla en palabras ó intenta comunicarle el impulso de la acción; sino del que definitivamente la personifica y consagra: del que la impone á la corriente de los siglos: del que la convierte en sentido común de las generaciones: del que la entraña en la conciencia de la humanidad, como la levadura que se mezcla en la masa y la hace crecer con su fermento y le da el punto apetecido.

Por lo demás, si existe originalidad humana, no que excluya todo precedente, pero sí que se encuentre en desproporción con los precedentes que puedan señalársele, es sin duda la originalidad de la persona y la obra de Jesús. El entusiasta conferenciante manifiesta extrañar, por honor de la humanidad, que se acepte que en las civilizaciones anteriores á Cristo el sentimiento de la caridad no fuera conocido y practicado en formas tan altas, por

lo menos, como las que ha realizado la enseñanza cristiana. La extrañeza es absurda en quien tanto habla de fuerzas que gobiernan la historia por determinismo y evolución. Lo que implicaría un concepto evidentemente/ 22 contradictorio con toda idea de evolución y determinismo, sería imaginar que la razón humana ha podido levantarse, desde el primer instante de su desenvolvimiento, á la concepción de la moral más alta, y que la idea del deber no ha necesitado pasar por adaptaciones y modificaciones correlativas con los caracteres del medio, la raza y los demás complejos factores de la historia, antes de llegar á la moral que constituye el espíritu de nuestra civilización.

Pero entremos á examinar menudamente el valor que tengan las citas históricas del doctor Díaz, en relación con nuestro asunto. Tal será el tema del artículo siguiente.

---

## SEGUNDA CONTRARREPLICA. LOS ORIGENES HISTORICOS DE LA CARIDAD (CONTINUACION)

(*LA RAZÓN*, 5 de setiembre de 1906)

¿Cuál deberá ser el criterio para graduar la oportunidad y eficacia de las citas con que se disputa á Jesús la originalidad de la moral caritativa y el derecho á ser glorificado en primer término por ella? — El criterio no puede ser otro que el de aquilatar la influencia que las doctrinas y los nombres citados representen en la obra de difundir y realizar aquella moral, con anterioridad á Jesús. Y como ninguna sociedad humana está obligada á tributar agradecimiento ni gloria por beneficios de que no ha participado, debe agregarse como condición que el alcance de tales influencias llegue, directa ó indirectamente, á la sociedad que ha de rememorarlas y glorificarlas. De donde se sigue que la cuestión queda lógicamente reducida á investigar los orígenes del sentimiento de la caridad en cuanto se relacionen con la civilización de cuyo patrimonio y espíritu vivimos: la civilización que, tomando sus moldes últimos y persistentes en los pueblos de la Europa occidental, tiene por fundamentos inconcusos: la obra griega y romana, por una parte; la revolución religiosa en que culminó el cometido histórico del pueblo hebreo, por la otra.

No negará el doctor Díaz que ésta es la manera como deben encararse los títulos históricos que se pongan frente á los de Jesús; porque de lo contrario, si se admitiera

que la simple prioridad cronológica, fuera de todo influjo real, determinase derecho preferente para la apoteosis, llegaríamos á la conclusión de que, resuelto un día el problema de la comunicación interplanetaria y averiguándose que en Marte ó en Saturno/ empezó á existir  
 24 antes que en la Tierra una especie racional capaz de virtudes y heroísmos, la humanidad debería posponer la glorificación de sus apóstoles y sus héroes á la de los héroes y los apóstoles saturninos ó marcianos.

Establecido, pues, el criterio con que procederemos, ha de permitirnos, ante todo, nuestro ilustrado contendor, que pongamos un poco de orden en la sucesión tumultuosa de sus citas, disponiéndolas con arreglo á cierta norma, que, á falta de otra menos empírica, será la de su correspondencia geográfica de Oriente á Occidente. Y ha de permitirnos también que comenzando, según este orden, por Confucio, le neguemos resueltamente el pasaporte, con todo el respeto debido á tan majestuosa personalidad. Del lado de Confucio no es posible que haya venido, para la civilización europea, ni frío ni calor, ni luz ni sombra. Ninguna suerte de comunicación espiritual, ninguna noticia positiva siquiera, habían fijado la idea de la China en el espíritu de Europa, antes de los viajeros del Renacimiento. Era aquella una tierra de leyenda, —la Sérica de los antiguos, la Catay semisoñada de Marco Polo. Apenas cuando los navegantes portugueses llegaron á las extremidades orientales del Asia, comenzó á abrirse á las miradas del mundo el espectáculo de ese pueblo que había permanecido por millares de años en inviolada soledad, tan ajeno á los desenvolvimientos convergentes y progresivos de la historia humana como lo estaría la raza habitadora de un planeta distinto. ¿Por qué grietas de la famosa *muralla* ha podido filtrarse un soplo del aire estagnado dentro de aquella inmensa sepultura, para infundirse en el espíritu de otras civilizaciones y concurrir á

formar el sentido moral de la humanidad?... — Conven-gamos en que esta piadosa evocación de la gesta mongola de Confucio no pasa de ser un exceso de *dilettantismo* chi-nesco.

Tras de Confucio, sale á luz la fisonomía, menos pavo-rosa, de Buda. Nos encontramos en presencia de un ideal moral realmente alto y en algunos respectos no inferior, sin duda, / al cristianismo. Nos encontramos además en 25 un mundo que, del punto de vista étnico, puede conside-rarse más vinculado al origen de los pueblos occidentales que el propio mundo de Jesús. Y con todo, ¿cuál es la in-fluencia histórica positiva del budismo en la elaboración del espíritu de la civilización cristiana?

Absolutamente ninguna. La religión de Sakia-Muni, expulsada, no bien nacida, de su centro por la persecu-ción de la ortodoxia brahmánica, se extiende hacia el oriente y hacia el norte, sigue una trayectoria enteramen-te opuesta á la que hubiera podido llevarla al gran estua-rio de ideas de Occidente, y queda así sustraída á la alqui-mia de que resultó nuestra civilización. Si algún esfuerzo hace el budismo para tomar el rumbo de las remotas emi-graciones de los arias, ante la certidumbre histórica ese esfuerzo no pasa de manifestaciones oscuras y dispersas. Si ecos menos vagos de su espíritu cabe sospechar en al-guna de las sectas gnósticas de los primeros tiempos cris-tianos, los ecos se disipan con ellas. Es menester que mu-chos siglos transcurran, y que el maravilloso sentido his-tórico del siglo XIX despeje el enigma multiseccular de esa India, que no había sido hasta entonces en la imagina-ción europea más que una selva monstruosa, —para que el foco de infinito amor y de melancólica piedad que ha-bía irradiado en la palabra del Buda se revele á la con-ciencia de Occidente con su poética y enervante atrac-ción, suscitando en el pensamiento germánico las conge-niales simpatías que llevaron el espíritu de Schopen-

hauer al amor del loto de Oriente é indujeron á Hartmann á buscar en el desesperanzado misticismo del solitario de Urulviva el germen probable de la futura religión de los hombres<sup>1</sup>./

Queda cerrado el atajo de Sakia-Muni. — Sigamos adelante. Henos aquí en plena Persia, ante el formidable *Zarathustra* de Nietzche, ó el Zoroastro de la denominación vulgar. — “¿Cómo hablaba Zarathustra?”. Según el doctor Díaz, de manera no menos alta y generosa que Jesús. Démoslo de barato y vamos á lo pertinente: ¿ha trascendido de allí al espíritu de nuestra civilización una influencia positiva que menoscabe la originalidad de nuestra ley moral? — Este es, sin duda, un campo histórico más fronterizo que los de Buda y Confucio, con los orígenes de la civilización cristiana. Admitamos sin dificultad que el ambiente de la religión de la Persia, respirado por los profetas durante el cautiverio, haya suministrado elementos teológicos y morales á la elaboración del mesianismo judío. Concedamos también que, fuera de esta vía de comunicación, el espíritu occidental haya podido asimilarse, por intermedio de la cultura helénica, partículas

<sup>1</sup> Las conjeturas de Hartmann sobre el porvenir de la evolución religiosa no excluyen de este provenir la persistencia de elementos cristianos, ni impiden que el filósofo del pesimismo reconozca explícitamente que la preponderancia y el sentido progresivo de la civilización occidental se deben á la superioridad de la filosofía cristiana, en cuanto afirma la realidad del mundo, sobre el idealismo *nihilista* que ha detenido la evolución de los arias asiáticos. Para Hartmann la fórmula religiosa del porvenir será una síntesis del desenvolvimiento religioso ariano y el semítico, del budismo y el cristianismo; sólo que concede marcada preferencia al primero, por entender que el panteísmo es una concepción más conciliable con la idea científica del mundo que el deísmo personal trascendente, y por creer en las ventajas del pesimismo, como fundamento ético, sobre el espíritu, optimista en definitiva, de la moral judeo-cristiana. Véase Hartmann, *La religión del porvenir*, capítulos VIII y IX.

que procedan del contenido ideal del mazdeísmo; sea desde los viajes más ó menos legendarios de Pitágoras, sea desde las expediciones de Alejandro. ¿Quién es el que se atrevería á precisar, aun así, la vaguedad incoercible de estas infiltraciones históricas, de aquellas que no faltan jamás ni alrededor de la obra de más probada espontaneidad; y quién podría demostrar, sobre todo, que ellas se relacionan con el sentimiento moral cuya/ proce- 27  
dencia discutimos y se relacionan hasta el punto de determinar una influencia capaz de considerarse como valor histórico estimable y de pesar en las sanciones de la posteridad? — Por otra parte, ó esta cuestión no existe, ó se reduce á la de la originalidad de la obra de Jesús con relación al testamento antiguo y á la moral de los filósofos griegos: únicos puentes posibles entre el espíritu del reformador de la Bactriana y la conciencia de la moderna civilización. Ningún otro influjo autoriza á incluir la moral del mazdeísmo entre los precedentes de la moral que profesamos. La religión del Zend-Avesta, no sólo perdió en Maratón y Salamina la fuerza necesaria para propagarse é influir en los destinos del mundo, sino que ni aun supo persistir dentro de sus propias fronteras, y fué barrida de ellas al primer empuje de proselitismo del Corán, para arrinconarse en las semi-ignoradas regiones donde aún prolonga su lánguida agonía. — La evocación de Zoroastro no tiene, pues, más oportunidad que la de Confucio y Buda.

Análogas razones invalidan la cita del Egipto, cuya intervención venerada negocia también el distinguido orador, para que le auxilie con la moral del Libro de los muertos. — Aquí el contacto es evidente, por ambas faces de los orígenes cristianos: evidente el contacto del pueblo de Israel con el imperio de los Faraones, y por tanto muy presumible la influencia de la tradición egipcia en el espíritu de la ley mosaica; y evidente el contacto del pen-

samiento griego, desde Pitágoras ó desde antes de Pitágoras, con la enseñanza de los sacerdotes del Nilo. Pero estas vinculaciones quedan incluídas entre las de la doctrina de Jesús con la antigüedad hebrea y helénica, punto que hemos de considerar en breve llevados por los pasos de nuestro replicante. Si Cristo se relaciona con los adoradores de Osiris, será por intermedio de Moisés; y si el cristianismo primitivo se asimila elementos de procedencia egipcia será por intermedio de los pensadores griegos, y singularmente del neo-platonismo de Alejandría. /  
 28 Lo que cabe preguntar desde luego es si la originalidad y virtud de la moral cristiana, como ley de amor extendida á todos los hombres, ha podido venir del seno del *Libro de los muertos*; y para esta pregunta la respuesta negativa se impone con absoluta certidumbre, siendo indudable que lo que la tradición de los egipcios haya proporcionado para la constitución del dogma cristiano, podrá referirse á la parte teológica ó teogónica, pero nunca al espíritu y la expansión de la moral, que aquel pueblo de formulistas y canonistas, con su inmovilidad hierática y su egoísmo desdeñoso y estrecho, jamás hubiera sido capaz de infundir, por su propia eficacia, en el organismo de una fe apta para propagarse é imponerse al mundo.

Vea, pues, nuestro estimable antagonista cómo podíamos habernos ahorrado este paseo por Oriente. No es en aquellas civilizaciones donde se encendió, para la nuestra, el fuego de la caridad. No será allí donde sea posible hallar argumentos que menoscaben la grandeza de la obra de Jesús ni la originalidad de su moral, como títulos para nuestra gratitud y glorificación. — Y esta razón decisiva nos exige de entrar en argumentos de otro orden, y juzgar el árbol por sus frutos, según enseña el Evangelio: el valor de la doctrina por los resultados de la aplicación; y mostrar á la China de Confucio momificada en el culto inerte de sus tradiciones; al Tibet y la Indo-China de

Buda durmiendo, bajo el manzanillo del Nirvana, el sueño de la servidumbre; á la Persia de Zoroastro olvidada de su originalidad y su grandeza, para echarse á los pies del islamismo; y á la Europa y á la América de la civilización cristiana, manteniendo en lo alto la enseña capitana del mundo sobre quinientos millones de hombres, fortalecidos por la filosofía de la acción, de la esperanza y de la libertad.

Mañana relacionaremos la idea cristiana de la caridad con sus inmediatos precedentes: la ley hebrea y la moral helénica, y examinaremos si en este terreno tiene mejor éxito la dialéctica del doctor Díaz.



---

## TERCERA CONTRARREPLICA. LOS ORIGENES HISTORICOS DE LA CARIDAD (CONTINUACION)

(LA RAZÓN, 7 de setiembre de 1906)

Admiremos, ante todo, los contradictorios resultados á 29 que lleva la pasión de la polémica. Es indudable que, para quién se proponga negar la originalidad de Jesús, significa una posición mucho más fuerte colocarse dentro del Antiguo Testamento y tender á demostrar la identidad de su espíritu con la moral cristiana, que remontarse, en busca de inoportunos precedentes, á Confucio, Buda y Zoroástro. Pero como el interés es amenguar á toda costa la fama histórica de Jesús, y como el Antiguo Testamento está demasiado vinculado con Jesús para que allí pueda reconocerse cosa buena siendo el fundador del cristianismo tan insignificante y tan nulo, nuestro replicante presenta lo que debiera haber sido la parte principal de su argumentación, en esta forma displicente y casi despectiva: “En *los mismos* libros del Antiguo Testamento, anteriores á Jesús, hay preceptos de caridad..., etc.”.

Los hay, sin duda; y en este punto, no sólo aceptamos el argumento que se nos opone, sino que, antes de refutarlo, lo ampliamos y reforzamos por nuestra cuenta.

La caridad —puede, efectivamente, decírsenos,— estaba toda en el espíritu y la letra de la ley antigua. El amor del pobre, del desamparado, del vencido, es la esencia misma de esa clamorosa predicación de los profetas, que

constituye el más penetrante grito de la conciencia popular entre las resonancias de la historia humana. No hay más efusión de caridad en las parábolas del Evangelio que en las sentencias del "Deuteronomio" ó en la poesía  
 30 de los Salmos. La glorifi/cación del esclavo, del humilde, no necesitaba ser revelada por Jesús al pueblo que había probado por sí mismo las amarguras del esclavo, durante la larga noche de su cautiverio.

¿En qué consiste entonces la originalidad moral de la ley nueva? ¿En qué consiste que la caridad deba llevar el sello de Jesús y no el sello de Moisés ó Isaías? Apenas aparece necesario decirlo. En que la Ley y los profetas fueron una obra eminentemente nacional, y la obra de Jesús fué una obra esencialmente humana; en que la Ley y los profetas predicaban para su pueblo y Jesús predicaba para la humanidad; en que la caridad de la Ley y los profetas no abrazaba más que los límites estrechos de la nacionalidad y de la patria, y la caridad de Jesús, mostrando abierto el banquete de las recompensas á los hombres venidos de los cuatro puntos del horizonte, rebosaba sobre la prole escogida de Abraham y llenaba los ámbitos del mundo.

La campaña contra la imagen de Cristo levanta por bandera el postulado de que la caridad prevalece sobre las diferencias religiosas; y desconoce que ese mismo postulado á que se acoge, ese mismo principio en que se es-  
 cuda, pertenecen, por derecho irrefragable, á quien, oponiéndolos á la tolerancia orgullosa de su tiempo, los consagró para siempre, con la hermosa sencillez de sus parábolas, en el ejemplo de "el samaritano y el levita"<sup>1</sup> que minaba las bases de la caridad fundada sólo en la co-  
 31 participación de la fe./

Pero abramos campo todavía. Imaginemos que esta extensión universal del espíritu caritativo estuviera ya en germen en los preceptos de la antigua ley y no necesitara

sino des/envolverse y propagarse. Aun así, el vínculo por el cual esa escondida virtud de la tradición mosaica se habría comunicado con el mundo y le habría conquistado y redimido,/ no sería otro que la palabra de Jesús. En Grecia, en Roma, en todo el oriente del Mediterráneo, las colonias judías precedieron en mucho tiempo á las misiones de los apóstoles; pero su espíritu no fué, antes de la propagación del cristianismo, más que un ánfora cerrada, sin trascendencia real en el ambiente. ¡Qué miserable virtud había de tener por sí solo para mover la corriente magnética de las simpatías humanas! La sinagoga sin Jesús es el fariseísmo: el hedor del sepulcro, la hipocresía

---

<sup>1</sup> San Lucas, x, 30-37. - El señor Bossi, en el libro de que se hablará más adelante (*Jesucristo nunca ha existido*. Pág. 173 de la traducción española) invierte los términos de esta notoria diferencia entre la moral del Antiguo Testamento y la del Nuevo, atribuyendo á la fraternidad cristiana el carácter nacionalista ó sectario, y á la judía el humanitarismo. La paradoja no tiene siquiera el mérito de la originalidad. Esta es, desde luego, una cuestión palmariamente resuelta por los hechos históricos, que presentan al cristianismo tendiendo, desde su nacer, á universalizarse y fundando la unidad humana más amplia y comprensiva; y al judaísmo, confirmandose después de la destrucción de su Templo, y perseverando hasta nuestros días, en su exclusivismo de raza y su insociabilidad genial. El señor Bossi no puede desconocer lo evidente y confiesa (pág. 178) que la fraternidad universal es "la esencia del cristianismo"; sólo que atribuye este resultado á influencias extrañas á la moral, que llama *sectaria*, del Evangelio. Pero es absurdo pretender que el humanitarismo cristiano proceda, en lo fundamental, de otra parte que de la moral evangélica. Las citas en que apoya la paradoja el señor Bossi (pág. 116) son unilaterales y contrarias á todo principio de lealtad y corrección en la crítica. No sólo se atiene casi exclusivamente al Evangelio de San Mateo, que, como se sabe, es el más penetrado de judaísmo conservador, sino que toma únicamente de él lo que puede convenir á su prejuicio. Así, menciona la prohibición de entrar en ciudades de gentiles y samaritanos (Mateo, x, 5-7); y el episodio de la mujer cananea (Mateo xv, 22-26), no sin excluir de la referencia los versículos finales (27 y 28), que completan, y en cierto modo rectifican, el sentido; y el pasaje que presenta á los apóstoles juzgando sólo á las doce tri-

de la fórmula. Jamás pudo surgir de almas de fariseos la redención de la humanidad. Lejos de cooperar desde sus reductos á la obra histórica del cristianismo, la ortodoxia judía, que sacrificó al Reformador en nombre de la ley, fué el mortal enemigo que hubo de vencer la fe naciente, no ya fuera, sino dentro mismo de su seno; y el cristianismo necesitó romper los últimos lazos que le sujetaban á la tradición para no perecer consumido por su sombra: como habría perecido, sin duda, si el genio propagador y humanitario de San Pablo no le arrancara de aquella atmósfera de muerte, separando, según el precepto del Maestro, el vino nuevo de las odres que le hubieran agriado.

---

bus de Israel (Mateo, XIX, 28). La refutación de pleitista consistiría en argüir que el significado de esos y otros pasajes debe tomarse en la inteligencia de una simple prioridad cronológica en la conversión de los judíos respecto de la de los gentiles, como cabe sostener fundándose en la versión dada por San Marcos, (VII, 27), de las palabras de Jesús á la Cananea, y en las de San Pablo y San Bernabé á los judíos en las "Actas de los Apóstoles" (XIII, 46). Pero la sinceridad crítica y el interés desapasionado en la indagación de la verdad, están en aceptar derechamente el significado judaísta de tales referencias, para argumentar luego con que no es admisible valorarlas sin poner al lado de ellas los lugares en que aparece, de manera clara é inequívoca, el sentido humanitario. Así, en el mismo Mateo, el episodio del centurión de Cafarnaum (VIII, 5-13), y la parábola de los labradores sustituidos en el cultivo de la viña (Mateo, XXI, 33-43; Marcos, XII, 1-9; Lucas, XX, 9-16), y la de los caminantes llamados al convite de bodas (Mateo, XXII, 2-10; Lucas, XIV, 16-23); y en Lucas, la citada parábola del samaritano y el levita, y el caso del samaritano agradecido (XVII, 11-16); y en Juan, la hermosísima escena de la Samaritana (IV, 5-23); y finalmente, los mandatos de que el Evangelio se predique á todas las gentes y naciones, en Mateo (XXIV, 14, y XXVIII, 19), en Marcos (XVI, 15) y en Lucas (X, 1 y XXIV, 47), corroborados en Juan con el anuncio de la glorificación de Jesús por los gentiles (XII, 20-23). Es, pues, inexcusable la necesidad de reconocer en los Evangelios la huella de ambas tendencias —judaísmo y humanitarismo— tal como alternativamente se imponían al espíritu de los evangelistas; y partiendo de aquí, quien se proponga inferir con sinceridad, entre ambas, cuál es la que verdaderamente interpreta la po-

Cabe aún una última objeción, —si es que puede llegarse á la última objeción cuando se tiene enfrente la pertinacia imperturbable de las opiniones sistemáticas. Jesús no se levanta sobre la planicie del fariseísmo como montaña aislada y súbita, á manera de los conos volcánicos. Anhelos é impulsos de reforma; tendencias inconexas, pero inconscientemente convergentes en el sentido de comunicar más efusión de amor al espíritu de la caridad, más amplitud y fuerza íntima al sentimiento religioso, más extensión humanitaria á la idea de/ la solidaridad so- 34  
cial, se agitaban, con la recrudescencia de las esperanzas mesiánicas, en torno de la sinagoga; y en ese desasosiego

---

sición original de Jesús, se inclinará sin género de duda á atribuirle el sentido humanitario, y hallará para los vestigios de judaísmo, ya la explicación de que el Maestro no llegó probablemente á aquél desde el primer instante de sus predicaciones, ya la de las resistencias que en la mente de los discípulos, sujeta todavía por los vínculos de la tradición y la raza, debía hallar el atrevimiento de un espíritu inmensamente superior al de ellos en amplitud é independencia genial de tales vínculos. Sabido es que la lucha entre la tendencia universalista y la judaica constituye, durante el primer siglo, el conflicto interior del cristianismo naciente; y por mucha parte que deba atribuirse en el triunfo de la expansión humanitaria á la iniciativa de San Pablo, es seguro que esta iniciativa no hubiera prosperado á no tener hondas raíces en la doctrina original. Nadie puede lealmente desconocer que el sentido humanitario es el que se conforma y armoniza con el carácter general de la personalidad y la doctrina de Jesús, y desde luego, el que fluye necesariamente de su concepción del sentimiento religioso: separando este sentimiento de la autoridad de la tradición y de la ley, para darle por fundamento único la intimidad de la conciencia, la sinceridad del corazón, no podía menos de llegarse á repudiar la idea del privilegio de un pueblo elegido y de la indignidad de los otros. Los dos grandes historiadores del Jesús *humano* concuerdan en la interpretación del espíritu del Reformador en este punto: véase Renán, *Vida de Jesús*, Cap. XIV: "Relaciones de Jesús con los paganos y los samaritanos", y Strauss, *Nueva vida de Jesús*, Lib. I, XXVI: "Jesús y los gentiles". Consúltese también en Strauss la "Mirada retrospectiva sobre los tres primeros Evangelios": ob. cit. Introducción, XIX, XX, XXI.

presagioso el maestro de Nazareth no fué el único ni el primero. — Algo aprovecha de este argumento posible el doctor Díaz; y así, aunque con un tanto de incongruencia, —furtivamente deslizado entre su Buda, su Zoroastro y su Confucio,— trae á luz el nombre de Filón, el judío de Alejandría que, simultáneamente ó con alguna anterioridad á Jesús, obtuvo de la conciliación del deísmo de su pueblo con la filosofía neo-platónica, una moral inspirada en un alto sentimiento de la fraternidad humana. Demos paso á Filón —y hasta proporcionémosle cortejo, recordando que aún pudo el conferenciante abonar su tesis contraria á la originalidad del cristianismo con nombres que convinieron mejor á su objeto que el de Filón; siendo así que, respecto del pensador alejandrino, nadie duda que permaneció Jesús en incomunicación absoluta, mientras que es sostenible la influencia de los Esenios, con su apartamiento de las observancias exteriores y su sentido semi-cristiano de la caridad; y muy sostenible la de moralistas como Hillel, el rabino de las suaves sentencias, más verdadero precursor de Jesús que el tétrico y adusto Bautista. — Pero ya se refieran los precedentes á la *utopía* social de los esenios, ya al judaísmo helenizante de Filón, ya á las sentencias de la tradición oral recogida en las páginas de los libros talmúdicos, es indudable que en los últimos tiempos de la antigua Ley cabe encontrar, antes ó fuera de la palabra de Jesús, muchos de los elementos en que pueda concretarse la diferencia *literal* de la ley nueva, respecto de la antigua.

¿Qué dificultad hemos de oponer para reconocerlo quienes no vemos en la obra del fundador del cristianismo cosa divina, materia de revelación, sino obra de genio y monumento de grandeza humana? — Demuéstrese triunfalmente todo ello; ordénense, en dos columnas paralelas, el Nuevo Testamento por un lado, por el otro extractos del antiguo, de los tratados de Filón, y del “Tal-

múd"; señálense las relaciones, las/ semejanzas, las coincidencias... y después de esto la originalidad de Jesús quedará siendo tan alta que jamás obra humana merecerá á más justo título que su obra el nombre de *creación*. 35

Lo que queda dicho al precisar las condiciones que determinan la calidad histórica de los iniciadores y reformadores, define suficientemente el sentido de esa afirmación; que no será paradójal más que para los que se alleguen á estas cuestiones con la estrechez del criterio legista, apegado á la ruindad de la letra, incapaz de la mirada que desencarna el alma de los acontecimientos y las cosas.

El genio es esencialmente la originalidad que triunfa sobre el medio; pero esta originalidad en que consiste el elemento específico del genio, no significa la procedencia extratelúrica del aereolito; no excluye, como lo entendería una interpretación superficial, la posibilidad de rastrear, dentro del mismo medio, los elementos de que, consciente ó inconscientemente, se han valido; los precedentes que de cerca ó de lejos le han preparado; el cultivo que ha hecho posible la floración maravillosa. Lo que sobrepaja en el genio todo precedente, lo que se resiste en el genio á todo examen, lo que desafía en el genio toda explicación, es la fuerza de síntesis que, reuniendo y compenetrando por un golpe intuitivo esos elementos preexistentes, infunde al conjunto vida y sentido inesperados, y obtiene de ello una unidad ideal, una creación absolutamente única, que perseverará en el patrimonio de los siglos; como la síntesis química obtiene de la combinación de los elementos que reúne, un cuerpo con propiedades y virtudes peculiares, un cuerpo que no podría definirse por la acumulación de los caracteres de sus componentes.

Así, en el arte, como en la ciencia, como en la creación moral. — Todo Shakespeare puede ser reconstruído con

autores que le precedieron, para quien sólo atienda á los argumentos de sus obras; y en cuanto á la originalidad literal, dos mil entre seis mil versos suyos son remedos ó re-  
 36 minis/cencias; pero no es sino Shakespeare quien, con ese material ya empleado, impone á la admiración eterna de los hombres *Romeo y Julieta, Hámlet, Mácbeth, Otelo*.

Y hemos de ver más adelante que cuando se trata de la iniciativa de revoluciones morales, las *ideas* —en cuanto este nombre designa la simple noción intelectual— son, no menos que en el arte, elemento secundario, y la personalidad *viviente* del reformador, la personalidad que siente y obra, es casi todo. Las ideas que el análisis puede dissociar en la doctrina de Jesús se hallaban en la ley mosaica, en los Profetas, en el “Eclesiástico”, en Hillel, en Antígono de Soco, en Filón, en el Bautista; pero sólo Jesús, sólo su fuerza sublime de personalidad, obtiene de esos elementos flotantes, dispersos ó inactivos, esta síntesis soberana: la moral y la religión de veinte siglos, el porvenir del mundo, la regeneración de la humanidad.

Toda argucia fracasa ante la sencillez formidable de este hecho: cualquiera otro nombre á que quisiera vincularse la gloria de la caridad, entre los que hemos citado, sólo tendrá tras sí ó el olvido ó una fama sin calor ni trascendencia activa en la realidad de lo presente; y el nombre de Jesús es, y seguirá siendo durante un porvenir cuyo límite no se columbra, el núcleo del proselitismo más fervoroso, más expansivo y más avasallador de que haya ejemplo en la memoria de los hombres.

---

## CUARTA CONTRARREPLICA. LOS ORIGENES HISTORICOS DE LA CARIDAD (CONCLUSION)

(*LA RAZÓN*, 8 de setiembre de 1906)

**E**mpezaremos hoy agradeciendo al doctor Díaz que 37  
nos proporcione ocasión de respirar por una hora el aire  
que circula entre los mármoles del Acrópolis y sacude las  
ramas de los olivos de Minerva. Siempre es grata esta pe-  
regrinación á que nos invita. De aquella parte vino lo más  
noble de nuestro patrimonio intelectual: ciencia, arte, in-  
vestigación metódica, sentido de lo bello. — ¿Vino tam-  
bién de allí un ideal de amor caritativo que, excediendo  
de la extensión de la ciudad y de la raza, y trascendiendo  
de la esfera del pensamiento abstracto al sentimiento y á  
la acción, volviese vana la enseñanza del Redentor del  
mundo?

Examinemos la nueva provisión de citas de nuestro  
estimable replicante. — Procede descartar, desde luego,  
la que se refiere (de modo general y sin abonarse con-  
cretamente la oportunidad de la cita) á las sentencias  
que en las epopeyas de Homero y los poemas de Hesio-  
do reflejan las ideas de conducta que gobernaban el es-  
píritu de aquellas sociedades en tiempos primitivos y  
semi bárbaros, caracterizando un sentido moral que fue-  
ra absurdo parangonar con el que orienta la marcha de  
nuestra civilización<sup>1</sup>. La moral de Pitágoras, / si señala un 38  
nivel más alto, no pasa de especulación filosófica á ley de  
conducta, sino en la forma de organización clausurada y

conventual, necesariamente efímera en un pueblo á cuyas más íntimas condiciones repugnaba y que pronto prefirió volverse á atender, del lado de los sofistas, el juego vano, pero alegre y audaz, de las ironías dialécticas. — Más sentido y substancia hay, sin duda, en el recuerdo de Sócrates, por quien un ideal superior al recibido de la tradición aparece al aire libre de la propaganda.

Nadie puede negarse á reconocer en la esencia de la doctrina de Sócrates elementos comunes con los que imprimieron carácter á la revolución moral del cristianismo. — *Sancte Socrate, ora pro nobis*, rezaba el viejo Erasmo. — Emancipando la moral de la tradición y la costumbre, para fundarla sobre la íntima potestad de la conciencia, Sócrates anticipaba en cierto modo la reivindicación cristiana de “el espíritu y la verdad”, antepuestos á la autoridad tradicional de la ley. Oponiendo al egoísmo receloso de la *ciudad* antigua, aquel vislumbre de sentimiento humanitario que inspira las palabras que nos ha transmitido Cicerón: “No soy de Atenas: soy del mundo”, anunciaba el sentido de cosmopolitismo con que los estoicos prepararían el escenario del imperio romano á la propaganda de la idea cristiana. Sellando su amor de la verdad con la resolución del sacrificio, daba el ejemplo del testimonio

---

<sup>1</sup> El espíritu de la moral anterior á la filosofía, puede concentrarse de esta manera : “El bien para el amigo; el mal para el enemigo”. La venganza era *el placer de los dioses*. Esta noción espuria de justicia suele reaparecer, aún en la plenitud de la cultura griega, en los filósofos y en los poetas. Véase, por ejemplo, en Esquilo, la contestación de Prometeo al coro que le exhorta á cejar: *Prometeo encadenado*, verso 970. Si la caridad tiene, desde los primeros tiempos de Grecia, un lejano anuncio en las costumbres, éste es la *hospitalidad*: el agasajo del caminante y el extranjero, hecho en obsequio Júpiter Hospitalario, con el candor patriarcal cuya poesía embalsama la encantadora fábula de “Filemón y Baucis”, reproducida por Ovidio: *Metamorfosis*, Libro VIII.

sublime de los mártires, de que el cristianismo recibiría su prestigio y su fuerza. /

39

Pero si injusto sería desconocer la gloria de estos precedentes, aún más injusto sería exaltarla hasta el punto de anular por ella la originalidad de Jesús. Desde luego —y esto bastaría á nuestro propósito— lo que entendemos por caridad no tiene marco que ocupar en la doctrina socrática. El sentido cristiano de la caridad es el bien practicado sin condiciones: aun á cambio del mal recibido, y aun con la presunción de la ingratitud del mal. Y la moral de Sócrates nunca pasó de la noción de justicia que se define activamente por la retribución del bien con el bien, y que frente al mal sólo prescribe la actitud negativa de no retribuirlo con el mal. No es, en lo que tiene de activo, más que la relación armoniosa que el maravilloso instinto plástico de la fábula griega había personificado en las tres Gracias: la que concede el beneficio, la que lo recibe y la que lo devuelve. Las Gracias formaban un grupo inseparable y la tercera nunca quedó aparte de las otras.

Esta consideración sería suficiente —insisto en ello— para eliminar la oportunidad de la cita; pero aun cuando se concediera que la enseñanza recogida por Jenofonte y por Platón entrañase una moral tan alta como la que se propagó desde las márgenes del Genezareth, siempre quedaría subsistente la diferencia esencialísima que se refiere á la eficacia y la extensión de ambas iniciativas morales. Por más que Sócrates predicase en la plaza pública y hablara al pueblo en el lenguaje del pueblo, su reforma nacía destinada á no prevalecer sino en las altas regiones del espíritu. Su ley moral partía de la eficiencia del conocimiento; de la necesidad de la sabiduría como inspiración de la conducta; y esta concepción aristocrática, que limitaba forzosamente la virtud á un tesoro de almas escogidas, llevaba en sí misma la imposibilidad de

popularizarse y universalizarse. — De Sócrates no hubiera podido surgir jamás, para la transformación del mundo, una pasión ferviente ni un proselitismo conquistador.

40 Instituyó sí una orientación filosófica perdurable, un fundamento racional y metódico que perseveró en las construcciones de la ciencia helénica; y que, en la relación de la moral, produjo ideas que, en Platón y sus discípulos, se elevan á menudo á una alta noción de solidaridad humana y á conceptos no distantes de la caridad; desarrollando esa teoría de amor que había de ser el más eficaz elemento que hallaría el cristianismo naciente para asimilarse y apropiarse la obra de la filosofía. Pero nunca esta moral trasciende del ambiente de la escuela y se levanta en llama capaz de inflamar y arrebatarse las almas, determinando una revolución que modifique los moldes de la realidad social y convierta sus principios en sentido común de los hombres. Nada era menos conciliable con la íntima serenidad del genio griego que el instinto de la propaganda moral y simpática, de donde nacen los grandes movimientos de reforma social ó religiosa.

En el espíritu romano —tributario, como es bien sabido, del griego, en todo lo que no surgió de su ruda y soberbia espontaneidad,— el hecho histórico es que la caridad no tiene, antes del auge del estoicismo, precedentes más intensos ni extensos, en la teoría ni en la conducta, que los que cabe hallarle dentro de Grecia; á pesar de los conceptos puramente abstractos, sin fuerza de propaganda y realización, que —como el *charitas generis humani* ciceroniano— puedan entresacarse para demostrar la oportunidad con que nuestro replicante haya procedido en sus citas de Cicerón, Horacio y Lucrecio. Y dejemos de lado la extravagancia de incluir al liviano y gracioso espíritu de Horacio, sólo porque haya hablado alguna vez de austeridad y virtud, entre los educadores y

propagandistas morales; que es como si á alguien se le ocurriera retratar á Lord Byron con el uniforme del "Ejército de Salvación"...

Llegan las vísperas de la regeneración del mundo. La filosofía clásica parece aspirar, en aquella expectativa inconsciente, á un sentido más activo y revolucionario, que la convierta en fuerza de sociabilidad y en inspiración de la voluntad individual; y sobre el desborde de todas las abyecciones y todas las concupiscencias, se propaga la moral á que el conferenciante alude con los nombres de Epicteto, Séneca y Lucano: se propaga la moral del estoicismo, por quien la escuela adquiere ciertos visos de religión; por quien el convencimiento asume ciertos caracteres de fe; por quien la razón teórica tiende á infundirse y encarnarse en la eficiente realidad de la vida. — El estoicismo trajo como fermento de su moral la idea más alta que se hubiera profesado nunca, de la igualdad de los hombres: lo mismo en la relación del ciudadano al extranjero que en la del señor al esclavo: preconizó la dignidad del dolor; exaltó la aprobación de la conciencia sobre los halagos del mundo; y produjo su magnífica flor de grandeza humana en el alma perfecta de Marco Aurelio. — ¿Con qué conquista positiva, con qué adelanto tangible en la práctica de la benevolencia y la beneficencia, contribuyó, entretanto, el estoicismo al advenimiento de la caridad?... Tal vez con algún alivio en la suerte del esclavo cuando el señor era estoico; tal vez con algún influjo en las modificaciones de la legislación para mitigar las diferencias sociales; pero ningún resultado práctico nació del estoicismo que, ni remotamente, se hallara en proporción con la teoría ni prometiese en él la aptitud de realizarla por sus fuerzas. — Faltaban á aquella última y suprema fórmula de la moral pagana el jugo de amor y la energía comunicativa; y su virtud apática, su deber de abstención y resistencia, capaces de suscitar dechados de

austeridad individual, pero ineptos para remover el fondo de la conciencia común y arrancar de ella el ímpetu de una reforma, permanecían con la inmovilidad del mármol ante el espectáculo del aquél orden moral que se disolvía y de aquel mundo que se desmoronaba. Después, como antes, de los estoicos, el pueblo no tuvo norma que seguir del lado de la filosofía: en el espíritu del pueblo la filosofía había destruído y no había edificado, y la corrosión del escepticismo, que apresuraba la fuga de los dioses, no se reparaba con nin/guna afirmación que viniese á llenar el vacío de las conciencias sin gobierno y á retemplar la fibra enervada de los corazones.

Esto es todo cuanto el mundo clásico ofrece como precedentes del sentimiento cristiano de la caridad. —La dominación espiritual de Grecia dió á la unidad romana el resplandor de las ideas, la selección de las costumbres, el timón del criterio, la aguja magnética del gusto; pero no le dió la regeneración moral. Encarécense en buena hora los elementos con que el espíritu de Grecia contribuyó á desenvolver y dejar constituído en organismo cabal y poderoso el germen de la idea cristiana, desde que este germen tomó vuelo hacia Occidente. Váyase aún más allá, y señálese en la excitación que concurrió á fomentarlo y madurarlo dentro de su propio terruño, la parte que quepa atribuir á las influencias helénicas que hubieren alcanzado á penetrar en el ambiente de Judea por medio de los prosélitos paganos y, si se quiere, de la misma escuela helenizante de Egipto. Todo lo que se diga no alterará la verdad de que la célula central, el germen precioso, donde está la fuerza de vida sin cuya virtud la más pingüe tierra nunca dará de sí un tallo de hierba, vino de otra parte y no tenía en el espíritu de la civilización greco-romana, cosa capaz de sustituirlo.

No he de ser yo quien propenda á amenguar la autoridad con que Grecia preside en lo más bello y más sólido

de nuestro pensamiento. Aquel pueblo único produjo para la humanidad su obra cien veces gloriosa; y ella dura y durará por los siglos de los siglos. Sin la persistencia de esta obra, el cristianismo sería un veneno que consumiría hasta el último vestigio de civilización. Las esencias más salutíferas, los específicos más nobles, son terribles venenos, tomados sin medida ni atenuante. Es una gota de ellos lo que salva; pero no por ser una gota deja de ser la parte esencial en la preparación con que se les administra. Lo que en la redoma del farmacéutico da el olor aromático, el color, la efi/cacia medicinal, la virtud tónica, 43 es á menudo una gota diluída en muchas partes de agua. El agua fresca y preciosísima, el agua pura de la verdad y la naturaleza, es lo que Grecia ha suministrado al espíritu de nuestra civilización. — Agradecemos esta agua; pero no desconozcamos por eso la gota de quintaesencia que la embalsama, y le da virtud de curar, y la guarda de que se corrompa.

Ambos principios han llegado á conciliarse, más ó menos armoniosamente en la complejidad de nuestro espíritu, en nuestro sentimiento de la vida; pero, en cuanto á su origen, ni pudieron brotar juntos, ni era dable que se lograsen sino á condición de crecer en medios diferentes, adecuados á las respectivas leyes de su desarrollo. La obra de Grecia, no sólo no arraigó en la conciencia humana el sentimiento de la caridad, sino que implícitamente lo excluía. Cada civilización, cada raza considerada como factor histórico, son un organismo cuyas fuerzas convergen necesariamente á un resultado que, por naturaleza, excluye la posibilidad de otros bienes y excelencias que aquellos que están virtualmente contenidos en el principio de su desenvolvimiento. No se corona el rosal con las pomas del manzano; no tiene el ave de presa el instinto de la voz melodiosa; ni á las razas que recibieron el don del sentimiento estético y la invención artística,

fué concedida la exaltación propagadora en materia de moral y de fe. La obra de Grecia era el cultivo de la perfección plástica y serena: la formación de la criatura humana noble, fuerte, armoniosa, rica de facultades y potencias para expandirse, con la alegría de vivir, en el ambiente luminoso del mundo; y en la prosecución de esta obra, el débil quedaba olvidado, el triste quedaba excluído, la caridad no tenía sentido atendible ni parte que desempeñar. Donde la libertad, no acompañada por un vivo sentimiento de la solidaridad humana, es la norma suprema, el egoísmo será siempre la sombra inevitable del cuadro. La compasión, nunca muy tierna ni abnegada, ni aún entre los vinculados por los la/zos de la ciudadanía, tocaba su límite en la sombra donde habitaban el esclavo y el bárbaro.

Un día, se presentó en el Areópago de Atenas, un judío desgarbado y humilde, que hablaba, con palabras balbucientes, de un dios desconocido, de una ley ignorada, de una era nueva... Su argumentar inhábil hizo sonreír á los filósofos y los retores, iniciados en los secretos de la diosa que comunica los dones de la razón serena y de la irresistible persuasión. El extranjero pasó; ellos quedaron junto á sus mármoles sagrados, y nadie hubiera podido hacerles comprender entonces por qué, con la dirección moral de su sabiduría, el mundo se había rendido á la parálisis que le mantenía agarrotado bajo la planta de los Césares, y por qué Pablo de Tarsos, el judío de la dialéctica torcida y la palabra torpe, llevaba consigo el secreto de la regeneración del mundo.

---

## QUINTA CONTRARREPLICA. LA PERSONALIDAD EN LOS REFORMADORES MORALES

(LA RAZÓN, 10 de setiembre de 1906)

Hemos examinado, una por una, las pruebas históricas 45 que se nos oponían, y hemos demostrado la inoportunidad de todas ellas: ya por referirse á influencias que no alcanzan al ambiente de nuestra civilización, ya por aludir á sistemas morales inferiores á la idea cristiana del deber ó que carecieron de aptitud de proselitismo y realización. Todo cuanto puede concederse es que preexistiera, en las fórmulas de la moral pagana, el *concepto intelectual* de la caridad, de manera más ó menos aproximada á la extensión humanitaria y á la categoría moral de deber imperativo, que dió á aquel concepto la doctrina cristiana. — Y ahora: ¿por qué los que, dentro del paganismo, ó dentro de las tendencias más ó menos divergentes de la sinagoga, llegaron intelectualmente al principio del amor caritativo, no dejaron tras sí más que indiferencia ó ecos vanos y estériles, y sólo Jesús produjo la revolución moral que le da derecho imprescriptible á la posesión y á la gloria del principio?

Porque una cosa es formular ideas y otra muy distinta sugerir y propagar sentimientos.

Porque una cosa es exponer la verdad, y otra muy distinta entrañarla en la conciencia de los hombres de modo que tome forma real y activa.

Lo primero es suficiente en los descubrimientos é invenciones de la ciencia; lo segundo es lo difícil y precioso y lo que determina la calidad de fundador, en los dominios de la invención moral.

Las revoluciones morales no son obra de *cultura* sino 46 de/ *educación* humana; no se satisfacen con revelar una idea y propagarla, sino que tienen como condición esencialísima suscitar un entusiasmo, una pasión, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía, y manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya por fijarse y consolidarse en hábitos, y renueve así la fisonomía moral de las generaciones.

El mecanismo de la psicología colectiva no es diferente del de la psicología individual; y en una como en la otra, para que la idea modifique el complejo viviente de la personalidad y se haga carne en la acción, ha menester trascender al sentimiento, infalible resorte de la voluntad: sin cuyo calor y cuya fuerza la idea quedará aislada é inactiva en la mente, por muy claro que se haya percibido su verdad y por muy hondo que se haya penetrado en su lógica.

Los grandes reformadores morales son creadores de sentimientos, y no divulgadores de ideas.

La moral de Séneca el estoico se levanta casi tan alto como la del Evangelio; pero Séneca no sólo dejó inmóvil é indiferente el ánimo de sus contemporáneos, sino que su moral, falta del calor que se une á la luz intelectual de la convicción para refundir el carácter, no impidió que la conducta del propio Séneca siguiese el declive del egoísmo abyecto de su tiempo. — Era la suya “moral muerta”, como diría Ribot.

¿Cuál es, entonces, la condición necesaria para inflamar este fuego del sentimiento, con que se forjan las revoluciones morales? — Ante todo, que el reformador empiece por transformar en sí mismo la idea en sentimien-

to: que se apasione y exalte por su idea, con la pasión que arrostra las persecuciones y el martirio; y además, que demuestre la constancia de este amor por medio de sus actos, haciendo de su vida la imagen animada, el arquetipo viviente, de su palabra y su doctrina. El verdadero *inventor* de una idea en el mundo moral es, pues, el que primero la transforma en sentimiento propio y la realiza en su conducta./

47

Pero aun no son suficientes esas dos condiciones para que la iniciativa del apóstol alcance la virtualidad que la convierte en substancia de los hechos históricos: ya que puede el apóstol apasionarse por su idea, y rendirle la vida en holocausto, y haberla hecho carne en su conducta, y á pesar de ello no dejar en torno de su nombre más que silencio y soledad; sino que la palabra y los actos del reformador han de tener la virtud comunicativa, el irresistible poder de sugestión, el don simpático que solemos llamar *prestigio* y que hace que, dejando de ser aquellos actos una excepción individual, se difundan por la imitación y el ejemplo: de donde concluiremos definitivamente que el verdadero inventor de una idea, con relación al mundo moral, es el que la transforma en sentimiento, la realiza en conducta y la propaga en ejemplo.

Considerada á esta luz, la personalidad del fundador del cristianismo asume, con preeminencia incontestable, la representación del ideal moral que selló con su martirio. Es por él por quien la caridad descende de la región de las ideas y se convierte en sentimiento universal y perdurable; es por él por quien inflama los corazones para traducirse persistentemente en acción, y reserva un lugar, en el organismo de la ciudad, para el hospital, el asilo, el refugio de ancianos, la casa de huérfanos. Apreciando de esta manera la magnitud de su obra, es como se tendrá la medida de su originalidad sublime.

No fué otra la originalidad de Buda en su medio. Cuanto hay de teórico y doctrinario en su enseñanza preexistía, y era el fondo de los libros sankias y vedantas; pero por él se transformó en sistema activo, en revolución social, en proselitismo religioso.

Concretaremos de manera más simple y breve lo que va expresado, si decimos que lo que importa en el origen de las revoluciones morales es, ante todo, la personalidad real y viva del reformador: su personalidad y no, abstractamente, su doctrina./

El don de atraer las almas, que infundió la palabra de Jesús en el núcleo humilde de sus primeros adeptos, hasta el punto de darles, con esta vocación propagandista, la fuerza necesaria para resistir el peso de un imperio y una ciencia hostiles —como la burbuja de aire que, por su fuerza infinita de expansión, equilibra el peso de la columna atmosférica: esta eficacia misteriosa y nunca igualada, no venía directamente de la doctrina del Maestro, sino, ante todo, de la maravillosa sugestión de su personalidad: de la impresión imborrable y fascinadora que dejó en el espíritu de su pobre cohorte: de la *locura de amor* que supo inflamar en torno suyo.

Este era el talismán incontrastable que aquel grupo de hombres sin malicia llevaba consigo. — La personalidad del Maestro, viva en su memoria y en su corazón; la doctrina, propagada en alas de ese recuerdo fervoroso, de esa onda magnética de sugestión persistente: tal es el secreto de aquel triunfo único en lo humano: de esta manera fué regenerado el mundo.

No tendrá clara idea de la psicología de las revoluciones morales el que no conceda todo el valor que deba atribuírsele á este factor importantísimo de la *personalidad*.

Sócrates mismo —con no haber sido un fundador moral en el sentido de Jesús ó de Buda— debió la mayor parte de su influencia real, no tanto á la profesión de una

doctrina determinada y concreta —puesto que fué mucho más lo que sugirió que lo que significó y concretó— cuanto á la atracción que supo ejercer en torno suyo, á la persistencia que acertó á infundir en la impresión causada en el ánimo de los que le rodeaban, por la sugestión de su palabra y el modelo de su vida.

Hay, dentro mismo del escenario de los orígenes cristianos, un interesante ejemplo de lo que decimos. El influjo de la personalidad del fundador es un hecho tan esencial, que un hombre del genio y la asimilación intuitiva de San Pablo, nunca logró compensar del todo la inferioridad en que quedó, en muchos respectos, para con los candorosos discípulos de Galilea, con no haber vivido como ellos en compañía del Maestro; con no haber presenciado por sus propios ojos las escenas de la Pasión; con no haber escuchado por sus propios oídos el Sermón de la Montaña... Bien se echa de ver en San Pablo, á pesar de toda su grandeza, que no estuvo nunca al lado de Jesús. 49

Y este valor de la personalidad de los reformadores, independientemente de lo que hay de concreto en su doctrina, adquiere singular oportunidad é importancia cuando se trata de evitar el riesgo de juzgarles con lamentable insuficiencia y estrechez, al apreciar los quilates de su originalidad y la eficacia de su influjo.

La personalidad del genio es un elemento irreductible y necesario en la misteriosa alquimia de la historia.— Hay algo de inexacto, pero hay mucho de verdadero, en la teoría de los *héroes* de Carlyle.— La fatalidad de las fuerzas naturales; la acumulación de las pequeñas causas; la obra obscura de los trabajadores anónimos; la acción inconsciente de los instintos colectivos, no excluyen el dinamismo peculiar de la personalidad genial, como factor insustituible en ciertos momentos y para ciertos impulsos; factor que puede ser traído, si se quie-

re, por la corriente de los otros; fuerza que pude no ser sino una manifestación ó concreción superior de aquellas mismas fuerzas, tomando conciencia de sí, acelerando su ritmo y concentrando su energía; pero que, de cualquier modo que se la interprete, responde á una necesidad siempre renovada y tiene significado sustantivo<sup>1</sup>./

No se explican los impulsos enérgicos de innovación que responden á una norma ideal orgánica, sin la conciencia de un grande hombre; no se explica el origen de la caridad cristiana sin el corazón y la voluntad de un Jesús. Por eso, los que se empeñan en desconocer la realidad histórica de esta sublime figura, los que niegan la existencia personal de Jesús, no reparan en que su tesis, huyendo de aceptar lo que llaman el milagro de una personalidad tan grande, incide en la suposición de un mila-

---

<sup>1</sup> Nadie que siga con algún interés el desenvolvimiento de la filosofía de la historia, desconoce que el problema del valor relativo de la conciencia genial y de la acción inconsciente de la masa, es uno de los que con más animación y persistencia se han discutido y discuten. El influjo de Nietzsche, la nueva propagación de las doctrinas de Carlyle y de Émerson, y otras influencias, han determinado en los últimos tiempos una reacción contraria á la excesiva importancia que se concedió á la acción de la muchedumbre, y favorable al papel histórico del genio. Pero lo que importa hacer notar sobre todo, es que ninguna tesis autorizada y duradera llegó nunca á la afirmación de uno solo de ambos factores y á la negación del otro; sino que todas ellas aceptan, aunque en diversa proporción y según diferentes relaciones, la necesidad complementaria de ambos. Véase, por ejemplo, como el individualismo histórico de Hegel, no sólo no significa negar el valor de la obra común, sino que implícitamente lo afirma, hasta el punto de que, según se considere su tesis, ya lleva á la deificación de los hombres providenciales, ya conduce á la idea de la pasividad del grande hombre, convertido en dócil instrumento que no hace sino continuar y terminar la obra de todos, y esto mismo sólo porque el azar le coloca en el punto y hora en que ella ha de terminarse. (Hegel, *Filosofía del derecho*, Prefacio). Y para ejemplo de la posición contraria, nótese cómo Le Bon, sostenedor de la preponderante eficacia de las multitudes, encarece la necesidad de la dirección individual que las polarice y oriente. (Le Bon, *Psicología de las muchedumbres*, Lib. II. Cap. III).

gro mayor: el de una obra tan grande realizada por personalidades relativamente tan pequeñas como las que quedan en el medio desde el cual se propaga el cristianismo, si se elimina la personalidad del fundador<sup>2</sup>./ 51

Exclúyanse —si se quiere,— por legendarias ó dudosas, de la vida de Jesús, toda determinación biográfica, toda circunstancia concreta: el nacimiento en Betlem ó en Nazaret, la visita al Bautista, el grupo de pescadores, la crucifixión en el/ Calvario... y siempre quedará subsistente la 52

<sup>2</sup> Esta referencia á la tesis que niega la existencia personal de Jesús es oportuna, porque, á lo que parece, ella ha ganado algún auge en nuestro ambiente, á favor de la divulgación de cierto libro escrito en italiano por el señor Emilio Bossi y traducido á nuestro idioma en un volumen de la "Biblioteca contemporánea" de Granada y Ponzinibbio: libro que está en todas las manos y explota la común afición hacia los ruidos que se tiene por nuevos, aunque se hallen muy lejos de serlo; libro iliterario por la forma y vulgarísimo en el fondo, donde la conocida tesis de Ganneval, —y hasta cierto punto, de Havet,— se rebaja á la entonación de esa *propaganda* efectista y batallona que es en sí misma un prejuicio inconciliable con la indagación histórica de la verdad.

Esta obra, profanación de fuentes muy dignas á menudo de estudio y de respeto, no merecería la menor atención si no entrañase el género de importancia común á todos estos libros escritos *ad captandum vulgus*, que llevan en su propia inferioridad la condición triunfal de su difusión y su influencia. El autor empieza por declarar ingenuamente en su prólogo que él no entiende mucho de estas cosas... á pesar de lo cual invade y resuelve, con admirable intrepidez, las más altas y delicadas cuestiones de historia, exégesis y mitología. Fundándose principalmente en el *Origen de los cultos*, de Dupuis, dedica el señor Bossi la tercera parte de su libro á asimilar la idea de Jesús con los mitos del paganismo y las religiones orientales. Allí se saca filo al fecundísimo argumento basado en las analogías de nombres (*Xristos y Xrestos —Cristo y Cristina —Jez - eus y Jesús*). Allí se desarrolla, en sugestivos paralelos, la identidad palmaria y decisiva de los más salientes rasgos atribuidos á la personalidad y la vida de Jesús con los más salientes rasgos de la historia ó la leyenda de Buda, y de las leyendas de Mitra, de Serapis, de Dionisos, de Adonis... No entra en la oportunidad ni en los límites de esta alusión incidental el comentario —ciertamente, tentador,— de tan altos portentos de mitología comparada. Sabido es, por otra parte, que este sufrido tema de los paralelos constituye, por excelencia, el *burgo libre* de la fantasía en los dominios de la especulación histórica. Recordamos haber leído, hace tiempo, una curiosa página, muy espiritualmente urdida, donde, sin ánimo de convencer á nadie, y si

necesidad psicológica de la existencia de la *personalidad* capaz de haber dado el impulso genial, la forma orgánica de los elementos que compusieron la doctrina, é inflamado el fuego del proselitismo. Y siempre subsistirá además la noción fundamental del carácter de esa personalidad, testimoniado por la índole/ de su obra, de su creación, de su ejemplo, tal como éste toma formas vivas en los actos de sus discípulos y en la moral que prácticamente instituyeron. Aseguradas la existencia personal y la sublimidad del carácter, todo lo demás es secundario. Para la justicia de la

---

sólo por alarde de ingenio, se *demostraba* la tesis de la irrealidad legendaria de Napoleón, convertido en una palingenesis del mito griego de Apolo, con su significado solar (como el que atribuyen estos sutiles exégetas á Cristo), y con las hazañas heroicas del dios; desenvolviéndose el paralelo á favor de semejanzas y coincidencias que hubieran resultado verdaderamente impresionantes á tratarse de una personalidad algo remota y de historia no muy precisa; sin excusarse entre tales relaciones, las del oportuno cortejo de los nombres (*Napoleón y Apollón*).

Mucha más seriedad implican los conocidos argumentos que se fundan en lo insuficiente y vago de las fuentes históricas de que disponemos, relativas á la persona de Jesús: sea por lo indirecto de las noticias, sea por la autenticidad insegura; sea por la mezcla del elemento milagroso y sobrenatural; sea, en fin, por las discordancias de los cuatro Evangelios. Pero ya se indica en el texto el límite á que alcanza esta argumentación y cómo ella no llegará nunca á destruir lo único que en definitiva importa: la infinita probabilidad de la existencia de un fundador personal, y la noción fundamental de su carácter, del modo como surge impuesta por el espíritu que infundió en quienes le siguieron y heredaron.

De la manera como está escrito el precioso libro del señor Bossi, dará idea la pintoresca acumulación de adjetivos con que se empenacha el siguiente fin de párrafo: "...el cristianismo intolerante, inmovilista, teocrático, iliberal, reaccionario, místico, ascético y visionario!". Las inculpaciones contra la moral evangélica asumen rasgos cómicos en la página 124: "Se hace mantener por las mujeres de los demás". "Se rodea de gente hambrienta". "Manda á los apóstoles que no saluden á nadie". El señor Bossi termina su libro con una invocación patética para que la humanidad, subyugada por la irresistible persuasión de su palabra, se regocije de haberse librado de la pesadilla de creer en la existencia personal de Jesús, rémora de todos sus adelantos y obstáculo de todas sus aspiraciones generosas.

glorificación, hay bastante con ello. La imagen que, con más ó menos probabilidades de exactitud plástica, recuerda esa existencia personal, lleva en sí títulos sobrados á perdurar en la veneración de la posteridad. Si no es efigie, es símbolo. Si no es retrato, es figuración legitimada por el amor de cien generaciones.

Una vez más: las ideas, como agentes morales, sólo cobran eficacia en el caliente rezago del corazón y la voluntad humanos; y el corazón y la voluntad han de empezar por tomar formas personales en el carácter vivo de un hombre, de un apóstol, de un iniciador, para que, instituido con el modelo el ejemplo, se propague á la personalidad de los otros.

Y esto nos lleva como de la mano á examinar lo que haya de substancia en ese aparatoso concepto de caridad *científica*, que caracteriza y expone nuestro replicante para coronar los argumentos históricos de su conferencia, y con el cual se pretende fundar la desvinculación entre la caridad que hoy se profesa y practica, y el legado inmortal del mártir del Calvario.



---

## SEXTA CONTRARREPLICA. EL SOFISMA DE LA "CARIDAD CIENTIFICA"

(LA RAZÓN, 11 de setiembre de 1906)

Cualquiera que sea el fundamento que, según las distintas concepciones morales, se reconozca para la idea de la caridad como deber humano, y ya se le dé por origen un dogma religioso, ya una ética espiritualista, ó un criterio de utilitarismo, esa idea ha de pasar, de todos modos, á ser sentimiento y voluntad, si aspira á convertirse en realidad psicológica y social persistente. — Sentado esto, examinaremos si es posible rechazar, en nombre de determinada teoría del deber caritativo, la solidaridad con la obra de Jesús. 54

No sería necesario un análisis prolijo para encontrar en la idea de la caridad que surge *ad litteram* de la enseñanza evangélica, mucho que rectificar, mucho que circunscribir, y por lo tanto, reales diferencias que la separan del concepto de aquella virtud á que se alude cuando se habla de una caridad que tiene por norma la utilidad común y lleva impreso el sello de la ciencia. — Como nacida de la exaltación inspirada y absoluta que es, por naturaleza de las cosas, el involucro ígneo de todas las grandes ideas que nacen, —á la manera del planeta envuelto en fuego antes de consolidar su corteza,— la idea de la caridad surgió del espíritu de su autor ardiendo en llamas que excluían la posibilidad de toda consideración relativa. Su concepción del bienhacer era el sacrificio de sí

mismo sin límites ni diferencias. La pobreza no sólo aparecía á sus ojos como objeto de simpatía y de piedad, sino como supremo objeto de deseo y como la única condición conciliable con la práctica de la virtud. Quien no lo diera todo, no podía entrar en el número de los discípulos, ni en el reino de los cielos. En el mendigo se glorificaba la/ imagen viva de la santidad. La norma de organización social era el comunismo ebionita, tal cual se realizó, con paradisiaco encanto, pero tan efímeramente como todas las organizaciones comunistas, en la primera sociedad cristiana de Jerusalén.

55 ¿Dejará por eso Jesús de ser el fundador humano de la caridad? ¿Dejará de pertenecerle la revelación del sentimiento, la iniciativa del ejemplo eficaz? ¿Se ha suscitado otro principio por ministerio de la ciencia? ¿Convergen las corrientes del mundo moral á otro polo?

Sería necesario confundir lamentablemente los términos para atribuir ese carácter á las conquistas de la sabiduría. La ciencia no ha sustituido un principio á otro principio. La caridad que se dispensa en nuestros hospitales no es otra que la que fué enseñada en la parábola de Lázaro el mendigo y en la del lisiado del camino de Jericó. El signo veinte veces secular permanece en lo alto. Lo que la ciencia ha hecho es depurar el concepto, encauzar el sentimiento, organizar la práctica, asegurar los resultados. Y así, en las sucesivas manifestaciones de esta obra, encontrará la ciencia, para el ejercicio de la caridad, otros fundamentos y otras razones que los que sólo nacen de la igualdad fraternal en el seno de un amoroso Padre; reivindicará contra la negación absoluta de la propia personalidad, el principio del libre y armonioso desenvolvimiento de todas nuestras facultades capaces de perfección; completará la armonía de los afectos altruistas con el amor de sí mismo, que es el necesario antecedente de aquellos afectos y su límite y copartícipe en el dominio de

la obligación moral; demostrará que la caridad practicada sin discernimiento es una influencia desmoralizadora, y que el sacrificio inconsulto de los buenos no tendría más resultado que el triunfo y la supervivencia de los malos; enseñará á proporcionar la caridad á su objeto, establecerá para su práctica diferencias, limitaciones, preven- ciones; y llegará, finalmente, á asegurar la fructuosidad del beneficio, lo proficuo de/ la protección, la eficacia 56 del remedio, con todos los recursos que el estudio paciente de la naturaleza pone á disposición de los maravillosos instrumentos de la inteligencia humana.

Pero la piedra angular del edificio, el impulso, el estímulo de la obra, no han surgido de las investigaciones de la ciencia, sino que estaban en el núcleo de nuestra civilización; y el origen inconcuso de este principio esencial de nuestra civilización es el sentimiento propagado y sostenido por el ejemplo del Fundador en la vida de cien generaciones, en virtud de la fuerza moral de *imitación* que reproduce una creencia, un amor, un ideal de carácter, al través del espacio y el tiempo, como la imitación inorgánica propaga la forma de una onda en el movimiento ondulatorio y como la imitación biológica propaga un tipo individual en la reproducción de las especies.

Y ese sentimiento es y será siempre lo fundamental, lo que impulsa á la obra, lo que determina la acción, lo que mantiene vivo el fuego de la voluntad benéfica; por muchas que sean las modificaciones que el saber y la prudencia instituyan en cuanto á la manera de dirigirlo y aplicarlo.

Valgámonos de un ejemplo sugestivo. La experiencia y la ciencia de la política han depurado, en el siglo transcurrido desde la Revolución que es génesis de la sociedad moderna, el concepto de la democracia y la república; lo han adaptado á una noción más justa del derecho, á un sentido más claro de las condiciones de la realidad; y

nuestra idea de la una y de la otra es hoy muy distinta de la que profesaron y ensayaron los hombres del 89. Pero cuando queremos glorificar supremamente aquellas fórmulas de nuestra fe política, es á los hombres del 89 á quienes rememoramos y glorificamos, y son sus fechas históricas las que están universalmente consagradas para el festejo de la libertad; porque, cualesquiera que sean las deformaciones con que las interpretaron, ellos dieron á  
 57 al mundo: magnetismo y pasión sin los cuales no hubieran pasado nunca de entidades abstractas; magnetismo y pasión que jamás hubieran dado de sí las especulaciones severas de los constitucionalistas, el cálculo habilidoso de los hombres de Estado, capaces de rectificar y corregir, de completar la obra con toques prudentes y oportunos, pero incapaces de encender, como el apóstol, como el mártir, como el héroe, el fuego que arrebatara los corazones y las voluntades y renueva el mundo por misteriosa transfiguración.

¿Acaso para que la gloria de una iniciativa persevere vinculada á un hombre, á una personalidad, á un hecho histórico, ha de ser necesario que la humanidad quede inmovilizada después de ellos, sin revisar su legado ni complementar su obra?

En el arranque de las revoluciones morales no es un hombre de ciencia el que encontrará quien apele al testimonio de la historia; sino un hombre, ó una cooperación de hombres, de simpatía y voluntad. — No es un Erasmo, es un Lutero, el que realiza una Reforma. — Puede la ciencia anticipar la idea; pero ya queda dicho que si la *idea*, como quiere Fouillé, es una *fuera*, lo debe sólo á sus concomitantes afectivos; y á su vez, si el sentimiento es el motor de las transformaciones morales, lo debe sólo á su absoluta potestad sobre los resortes de la acción.

Es de pésimo gusto esta invocación profética y solemne del nombre de la *ciencia* fuera de lugar y de tiempo: género de preocupación apenas tolerable en los coloquios famosos de la rebotica de Homais, con que Gustavo Flaubert levantó estas deformaciones caricaturescas de la ciencia en la picota de la sátira.

Ha de darse á la ciencia lo que es de la ciencia, y á la voluntad inspirada lo que pertenece á las inspiraciones de la voluntad.

El hornillo de Fausto producirá maravillosos resultados mientras se atenga á su esfera peculiar y propia; pero no engendrará más que el *humúnculus* mezquino cuando trate de remedar la obra creadora de la Vida./

58

La confusión de tan conocidos límites se revela en su plenitud cuando indica el doctor Díaz la justicia de erigir junto al crucifijo, en caso de habersele dejado subsistente, un retrato de Kant... ¿Qué he de pensar de esta idea novedosa? Sería una ridiculez pedantesca colgar la imagen de Kant de las paredes de los hospitales. Y en verdad que mal podía el ilustrado autor de la conferencia haber escogido nombre más apropiado que el de Kant para poner precisamente de relieve la inconsistencia de este género de contraposiciones, que se fundan en la identificación absurda de lo que no puede identificarse jamás: la obra del pensador con la obra del apóstol; la fórmula abstracta con la iniciativa creadora. Porque Kant personifica, por excelencia, la moral abstraída de todo jugo y calor de sentimiento, vale decir: privada de todo dinamismo eficaz, de toda fuerza propia de realización; y en este sentido ofrece el medio de demostración más palpable que pueda apetecerse para patentizar la diferencia que va de la esfera de la ciencia pura á la esfera de la voluntad inspirada.

El moralista de Koenisberg podría haber vivido tantos miles de años como los dioses de la mitología brahmánica

y haber razonado y enseñado otros tantos en su cátedra de filosofía, admirando, según sus célebres palabras, “el espectáculo del cielo estrellado sobre su cabeza y el sentimiento de deber en el fondo de su corazón”; y podría haber hecho todo esto sin que su moral estoica conmoviese una sola fibra del corazón humano ni hiciera extenderse jamás una mano egoísta para un llamado de perdón ó para un acto de generosidad. En cambio, una palabra apasionada y un acto de ejemplo, de Jesús ó de Buda, de Francisco de Asís ó de Lutero, de Mahoma ó de Bab, es una sugestión que convierte en dóciles sonámbulos á los hombres y los pueblos. — “Aquel que ame á su padre ó á su madre más que á mí, no venga conmigo”: sólo el que tiene fuerzas para decir esto é imponerlo, es el que funda, es el que crea, es el que clava su garra de dia/mante  
59 en la roca viva de la naturaleza humana. — ¿Cuándo adquiriría derecho el retrato de Kant para figurar, frente á la imagen de Jesús, en las salas de las casas de caridad? Cuando la moral de Kant hubiera desatado, como la de Jesús, torrentes de amor, de entusiasmo y de heroísmo; cuando hubiera impulsado la voluntad de sus apóstoles á difundirse para la conquista del mundo, y la voluntad de sus mártires á morir en la arena del Coliseo; cuando hubiera levantado las piedras para edificar hospicios y los corazones para el eterno *sursum corda* de una fe.

El ejemplo puede encontrarse sin salir de junto al fundador del cristianismo. Ese Filón cuyo nombre citaba el doctor Díaz entre los de los precursores de la caridad cristiana, era lo que Jesús no fué nunca: hombre de ciencia, hombre de sabiduría reflexiva y metódica. Ajustó la tradición hebraica á los moldes del raciocinio griego, y su espíritu condensaba el ambiente de aquella Alejandría donde el saber occidental y el oriental juntaron en un foco sus luces. Y por obra de Filón, la ciencia planteó simultáneamente con las prédicas de Galilea su tentativa

de legislación moral, para llegar á resultados teóricamente semejantes. ¿Cuál de ambas prevaleció; cuál de ambas dió fruto que aplacase el hambre de fe y esperanza, del mundo? — El nombre de Filón sólo existe para la erudición histórica, y Jesús gobierna, después de veinte siglos, millones de conciencias humanas.

Nada hay, por otra parte, en las conclusiones de la moderna indagación científica, que, ni aún teóricamente, menoscabe la persistencia de la obra de Jesús. Si alguna relación debe establecerse entre los resultados de la ciencia en sus aplicaciones morales y sociales, y los principios de la ley cristiana, no es ciertamente la de que los unos anulen ó sustituyan á los otros; sino, por el contrario, la relación, gloriosísima para el fundamento histórico de nuestra civilización, de que, buscando la ciencia una norma para la conducta individual y una base para la sociedad de los hombres, no haya/ arribado á conclusiones diferentes de las que estaban consagradas en la profesión de fe con la que se orientó la marcha de la humanidad en el más brusco de los recodos de su senda. 60

Llámesese al lazo social fraternidad, igualdad ó solidaridad; llámesese al principio de desinterés caridad, filantropía ó altruísmo, la misma ley de amor se impone confirmando como elementos esenciales de la sociabilidad humana, como *substratum* de todas las legislaciones durables, los viejos principios con que se ilumina en la infancia el despertar de nuestras conciencias: — “Amaos los unos á los otros”. “No hagas á otro lo que no quieras que te hagan á tí”. “Perdona y se te perdonará”. “A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. La ley moral adoptada en el punto de partida por iluminación del entusiasmo y de la fe, reaparece al final de la jornada, como la tierra firme en la que se realizase la ilusión del miraje... — ¿Quién no se arroba ante estas supremas armonías de las cosas que parecen más lejanas y discordes?

Hay en la inspiración moral, como en la alta invención poética, un género de potencia adivinatoria; y lo característico, en uno como en otro caso, es anticipar por la síntesis alada de la intuición, lo que se recompondrá, tras largos y ordenados esfuerzos, con los datos menudos del análisis. — Aun los extremos, aun los desbordes del sentimiento de la caridad, tal como su excelso autor quiso generalizarlo, y que constituirían un ideal de vida inconciliable con las condiciones de la sociedad actual, pueden considerarse como el sublime anticipo de un estado del alma cuya posibilidad vislumbran en la sociedad de un porvenir muy remoto, las conjeturas de la ciencia; cuando la evolución de los sentimientos humanos y la reducción correlativa del campo del dolor y de necesidad en que quepa hacer bien á los otros, deje en los corazones un exceso libre de simpatía, determinándose así una emulación de desinterés y sacrificio que sustituya á la competencia, todavía brutal, de la ambición y el egoísmo<sup>1</sup>./

No existe, pues, una caridad traída por revelación de la ciencia, que pueda oponerse, como entidad autónoma y substancialmente distinta, á la que hemos recibido de los brazos maternos de la tradición. La caridad es una sola; la caridad, como sentimiento, como voluntad, como hábito, como fuerza activa: la que levanta asilos y recoge limosnas y vela junto al lecho del dolor, no es sino una; y el fundador de esta caridad en la civilización que ha prevalecido en el mundo, es Jesús de Nazareth; y la conciencia humana lo reconocerá y lo proclamará por los siglos de los siglos.

<sup>1</sup> Véase Spencer, *Fundamentos de la moral*, Cap. XIV.

---

## SEPTIMA CONTRARREPLICA. EL SIGNO

(*LA RAZÓN*, 12 de setiembre de 1906)

**P**ero aun dejando por encima la significación histórica del fundador del cristianismo, y aun cuando quede demostrado lo indisoluble del lazo que le une á la idea de la caridad, la argumentación que se nos opone encuentra todavía punto en que estribar, para desconocer el respeto que se debe á su imagen. El crucifijo, se arguye, no es Jesús. El crucifijo tiene su significado propio, independiente del mártir á quien en él se representa; y es en ese concepto en el que se le repudia y proscribire.

Negamos, desde luego, que cualquier otro simbolismo que quepa atribuir al crucifijo, pueda prevalecer sobre el que intuitivamente surge de su sencilla apariencia. El signo histórico, el supremo símbolo del cristianismo, es y será siempre la cruz. Cuando se busca una imagen, un emblema, que materialice y ponga inmediatamente á los ojos de quien lo mire la idea de la regeneración del mundo, la gran tradición humana del cristianismo, despertando de una vez todas las asociaciones de sentimientos y de ideas que abarca la virtud sugestiva de tan excelsos recuerdos, no se encuentra otra figura que la de los dos maderos cruzados. Y el crucifijo no es más que la última y definitiva forma en el desenvolvimiento iconográfico del signo de la cruz. No importa que el signo completo no surgiera simultáneamente con la expansión y propaga-

63 ción del nuevo espíritu, sino siglos más tarde. Los emblemas que los primitivos cristianos alternaban con el de la cruz, quedaron sepultados en el seno de las catacumbas, y prevaleció el que recordaba plásticamente el martirio con que fué consagrada la idea. Luego, al instrumento del/ suplicio se añadió la figuración del cuerpo del mártir, y el signo adquirió su integridad y plenitud expresiva, para que, llegado el despertar glorioso de las artes, lo perpetuasen en metal, en piedra, en madera, en marfil, en tintas de color, los grandes orfebres, los grandes estatuarios y los grandes pintores de una de las más lozanas primaveras del ingenio humano: Benvenuto Cellini, Donatello, Velázquez, Van Dyck... No se menosprecia con el mote grosero de *fetiches* estas formas sensibles en que cuaja la savia de idealidad y entusiasmo de una fe secular, desenvolviéndose en el espíritu de las generaciones humanas; á la manera como la imaginación inconsciente que combina líneas y colores en las obras de la naturaleza, remata los laboriosos esfuerzos de un proceso orgánico con la forma inspirada de una flor, con la flámula viva de un penacho de ave. No se inventan, ni reemplazan, ni modifican en un día estos signos seculares: se les recibe de los brazos de la tradición y se les respeta tal como fueron consagrados por la veneración de las generaciones. El crucifijo no estaba en manos de Pablo ni de Pedro, ni sobre el pecho de los mártires del circo, ni en los altares ante los cuales se amansó la furia de los bárbaros. No por eso deja de significar el crucifijo la gloria de tales tradiciones: estuvo, antes de todas ellas, en realidad y carne humana, en la pelada cima del Gólgota... y aun cuando no hubiera estado, suya es la virtud de evocarlas y animarlas juntas en el recuerdo de la posteridad.

Pero no se repudia sólo al crucifijo por ajeno á la significación del verdadero espíritu cristiano; se le repudia también por execrable. ¿Y en qué consiste el carácter

execrable del crucifijo? Aquí el distinguido conferenciante remonta su oratoria al tono de la indignación, abraza de una síntesis arrebatada el espectáculo de los siglos, y se yergue triunfante con las pruebas de que el crucifijo ha presidido á muchas de las más negras abominaciones de que haya ejemplo en la memoria de la humanidad; desde los excesos de las Cruzadas, hasta las 64 crueldades de las guerras de religión y de las persecuciones de herejes. ¿Qué importa que en su significación primera —se pregunta— simbolizase ó hubiese podido simbolizar una idea de amor, de libertad, de redención? El crucifijo propició el ensañamiento de los cruzados contra los musulmanes de Omar; estuvo en manos de los victimarios de la noche de Saint-Barthélemy: acompañó los desbordes sangrientos de la conquista de América; presenció en las paredes del tribunal del Santo Oficio las sentencias que ahogaban la libertad del pensamiento humano; y es hoy mismo, en los fanáticos de Rusia, el signo que incita á la matanza de los judíos de Bielostock... Luego, el crucifijo ha perdido su significación original; la ha desnaturalizado y pervertido, y lejos de ser emblema de salud y de vida, es sólo signo de opresión, de barbarie y de muerte.

No será necesario apurar mucho los ejemplos para demostrar que con la aplicación de este criterio estrecho y negativo —si ha de entenderse que los grandes símbolos históricos pierden su significación original é intrínseca en manos de quienes los desnaturalizan y falsean en el desborde de las pasiones extraviadas, recordándose exclusivamente, para caracterizarlos, todo lo que se haya hecho de ignominioso y funesto, á su sombra, y nada de lo que á su sombra se haya hecho de glorioso y concorde con su genuina significación moral— no habrá símbolo histórico que quede puro y limpio después de apelarse á la deposición testimonial de la his-

toria porque todos rodarán confundidos en la misma ola de sangre, lágrimas y cieno.

La bandera tricolor, el iris de la libertad humana, la enseña victoriosa de Valmy y de Jemmapes, impulsaba, apenas nacida, el brazo del verdugo, y cobijaba con su sombra las bacanales sangrientas del Terror, no menos infames que la matanza de Saint-Berthélemy; y propiciaba después, en las conquistas de Napoleón el grande, las iniquidades de la invasión de Rusia y de la invasión de España; y resucitaba/ para servir un día de dosel, con la traición del dos de diciembre, á la consagración cesárea de Napoléon el chico. — Luego, la bandera tricolor, el iris de la propaganda revolucionaria, el guión de los ejércitos de Carnot, no es signo de esperanza y de gloria, sino de ferocidad, de opresión y de conquista.

La bandera de Mayo, el cóndor blanco y celeste de los Andes, la enseña gloriosa de San Martín y de Belgrano, militó durante veinte años en los ejércitos de Rozas, y flameaba en Santos Lugares sobre el alcázar de la tiranía, y se encharcaba en sangre en los degüellos de la “Mazorca”, y era destrozada á balazos por los hombres libres que defendían el honor de la civilización americana dentro de los muros de Montevideo. Luego, la bandera de Mayo, el *palladium* de la revolución de América, la enseña gloriosa de San Martín y de Belgrano, está imposibilitada de merecer el homenaje de los buenos, maculada ante la conciencia de la historia, prostituída por lo infinito de la posteridad.

¿A dónde nos llevaría la lógica de este puritanismo fe-  
roz? — A la condena inexorable de toda enseña ó símbolo que no hubiera sido secuestrado, desde el momento de nacer, dentro de las vitrinas de un museo. — La acción histórica, y el contacto con la realidad, implican para la idea que se hace carne en un emblema, en un señuelo de proselitismo, la profanación y la impureza: tan fatalmente

como la exposición al aire libre implica para la hoja de acero la oxidación que la empaña y la consume.

El criterio de simpatía, de tolerancia y de equidad, planteará las cuestiones de muy distinta manera, y las resolverá con más honor para la especie humana. — ¿Eran los principios programados en la “Declaración de los derechos del hombre” los que se aplicaban en el instrumento de muerte que hizo rodar mil quinientas cabezas humanas en quince días, y los que amarraban á Francia al despotismo de los césares? No, sino absolutamente los contrarios. Luego, la bandera en/ que se propagó la de- 66 claración de los derechos del hombre, la tricolor de las victorias de la libertad, permanece en la entera posesión de su significado y su gloria. — ¿Eran los principios sustentados en la revolución de Mayo los que encarnaba la tiranía vencida con la alianza extranjera en los campos de Caseros? No, sino absolutamente los contrarios. Luego el símbolo de la revolución de Mayo, la bandera cuya tradición inspiraba á los enemigos de la tiranía, queda firme y sin mácula en la cumbre de su dignidad histórica. — ¿Eran los principios sellados con el martirio del Calvario los que se realizaban en la noche de Saint-Barthélemy, y en el atropello alevoso del cortejo de Atahualpa, y son ellos los que se realizan en las matanzas de judíos de Biellostock? No, sino absolutamente los contrarios. Luego, el signo del Calvario, la imagen del que anatematizó toda matanza, todo odio, guarda ilesa é intacta su significación sublime, para veneración y orgullo de la humanidad.

Sólo con la aplicación de este criterio amplio y ecuánime podrá salvar la justicia histórica una tradición que no se presente enrojecida con la mancha indeleble de las manos de Mácbeth; sólo así podrá instituirse en la memoria de los hombres un Panteón donde se reconcilien todas las reliquias veneradas, todos los recuerdos dignos de amor y de piedad.

Imaginemos que el crucifijo representase, exclusiva ó eminentemente, la unidad católica, tal como prevaleció desde el bautismo de los bárbaros hasta la definitiva constitución de las nacionalidades europeas y el impulso de libertad de la Reforma. Aun en este caso, de ninguna manera rehuiría, por mi parte, sostener la tesis afirmativa, en cuanto al respeto histórico que se le debe. Sería el signo que presidió á la asimilación y la síntesis de los elementos constitutivos de la civilización moderna, durante mil años de reacciones y esfuerzos proporcionados á la magnitud de la obra que había de cumplirse. La denigración histórica de la Edad Media es un tema de declamaciones que han quedado, desde/ hace mucho tiempo, relegadas á los estudiantes de quince años en las clases de Historia Universal. La honda comprensión de las cosas pasadas, con sus consiguientes adelantos de exactitud y de justicia, es una de las imperecederas conquistas del siglo de los Thierry, los Macaulay y los Momsem. Ya no se infaman épocas enteras de la historia del mundo: se las explica y comprende, y eso vale mucho más. La historia no es ya una forma retrospectiva de la arenga y el libelo como en los tiempos de Gibbon y Voltaire. La historia es, ó bien un camposanto piadoso, ó bien un laboratorio de investigación paciente y objetiva; y en cualquiera de ambos conceptos, un recinto al que hay que penetrar sin ánimo de defender tesis de abogado recogiendo en él, á favor de generalizaciones y abstracciones que son casi siempre pomposas ligerezas, armas y pertrechos para las escaramuzas del presente. Quien tenga desinteresado deseo de acertar, ha de acercarse á ese santuario augusto, purificado de las pasiones del combate, con un gran fondo de serenidad y de sinceridad, realizadas todavía por una suficiente provisión de simpatía humana, que le permita transportarse en espíritu al de los tiempos sobre que ha de juzgar, adaptándose á las condiciones de su am-

biente. Las instituciones que han quedado atrás en el movimiento de la civilización, y que ya sólo representan una tradición digna de respeto, —y en su persistencia militante, una fuerza regresiva,— han tenido su razón de ser, y sus días gloriosos, y han prestado grandes servicios al progreso del mundo; y es precisamente en el terreno de la historia donde menos puede vulnerárselas. — Para oponerse á los esfuerzos reaccionarios del clericalismo, no es preciso hacer tabla rasa de la gloria de las generaciones inspiradas por la idea católica, cuando esa idea era la fórmula activa y oportuna; como para combatir las restauraciones imperiales no han menester los republicanos franceses repudiar para la Francia la gloria de Marengo y Austerlitz, y para combatir la persistencia política y social del caudillaje/ no necesitamos nosotros desconocer la fuerza fecunda y eficaz que representó la acción de los caudillos en el desenvolvimiento de la revolución de América. — ¿Imagina acaso el doctor Díaz que diez siglos de historia humana se tiran al medio de la calle bajo la denominación común de ignominia, ignorancia, crueldad, miseria, rebajamiento y servilismo? — Los tiempos en que él no ve más que un proceso de “degradaciones tenebrosas”, son en realidad una esforzada lucha por rasgar, para los gérmenes soterrados de civilización, la dura corteza de los aluviones bárbaros; y es sin duda en el transcurso de esa lucha cuando la acción histórica del cristianismo presenta títulos más incontestables á la gratitud de la posteridad; porque si el naufragio de la civilización fué desastroso, hubiera sido completo sin el iris que el signo de la cruz levantaba sobre los remolinos tenaces de la barbarie; y si el despertar de la cultura intelectual fué difícil y lento, hubiera sido totalmente imposible sin la influencia de la única fuerza espiritual que se alzaba frente á la fuerza bruta, y reservaba, en medio de la guerra universal, un rincón de quietud para la labor de colmena de los escri-

bas monacales, y salvaba el tesoro de las letras y las ciencias antiguas en los códices que, llegada la aurora del Renacimiento, romperían, merced á la invención de Gutenberg, sus obscuras crisálidas para difundirse por el mundo. Relea el doctor Díaz, sin ir más allá, las páginas que el gran espíritu de Taine ha consagrado en su estudio de *El antiguo régimen* á delinear la estructura de la sociedad anterior á la Revolución; y acaso refrescará muy oportunos recuerdos, y acaso reconocerá la necesidad de modificar buena parte de sus prejuicios y de limitar no pocas de sus abominaciones.

Otro tanto podría decirse en lo que respecta á alguna otra alusión de las que acumula el doctor Díaz en su síntesis de las tradiciones infamantes de la cruz; y singularmente, á la que se refiere á la conquista de América. — ¿Todo en la conquista fué oprobio y ferocidad; todo en ella fue abomi/nación y exterminio; y cuanto en ella hubo positivamente de condenable á la luz de la razón serena, ha de imputarse á la sugestión maldita de la cruz? — ¿Por qué recordar, si se aspira á la severa equidad del juicio histórico, que la cruz representó en Cajamarca la sanguinaria brutalidad de la conquista, y olvidar que representó, en Guanahani, el nacimiento de la América á la vida de la civilización, la primera luz de nuestro espíritu, el pórtico de nuestra historia? — ¿Por que recordar que estuvo en manos de Valverde para excitar al sacrificio de los indios, y olvidar que estuvo en manos de Las Casas para interponer ante el pecho de los indios un escudo de misericordia? — ¿Por qué recordar que fué, con Torquemada, el signo oprobioso de las iniquidades inquisitoriales, y que fué en la mente de Isabel la Católica el estímulo para ganar y redimir un mundo? — ¿Por qué recordar al verdugo tonsurado y olvidar al evangelizador capaz del martirio? — ¿Por qué recordar al fraile que mata y olvidar al fraile que muere?

Bien es verdad que para la justicia histórica del elo-  
cuente conferenciante, cuyo género de liberalismo re-  
cuerda, en esto como en otras muchas cosas, la fórmula  
absoluta del sectarismo religioso: “fuera de lo que yo  
creo, no hay virtud ni salvación”, el misionero que se  
arroja á propagar su fe en climas lejanos, no hace cosa  
mejor que “imponer por la violencia el crucifijo, como  
un yugo de servidumbre, sobre la cabeza de las razas infe-  
riores”. — No lo sospechaba Víctor Hugo cuando, en una  
página inspiradísima de *Los Castigos*<sup>1</sup>, antes de marcar  
con el hierro candente de su sátira á los dignatarios del  
alto clero que agitaban el turíbulo de las alabanzas en la  
cohorte palaciega del gran corruptor del 2 de diciembre,  
—entonaba un himno conmovido y conmovedor ante el  
cadáver del fraile decapitado en las misiones de la China  
por predicar allí la moral del Evangelio. — La espon/ta- 70  
neidad del corazón y el criterio de la equidad consisten  
en honrar la vocación del sacrificio donde quiera que se  
la encuentre: bajo la sotana del fraile como bajo la blusa  
del obrero ó la pechera deslumbrante del príncipe; y en  
glorificar la propaganda de la civilización, cualquiera  
que sea el abanderado de la gran causa humana: así el  
*pionner* que se abisma en el fondo del desierto con el ha-  
cha que traspasa los bosques, como el misionero que, con  
la biblia católica ó la biblia protestante en la mano, se  
acerca á remover la soporosa conciencia de la tribu.

Por lo demás, no es interpretar fielmente el espíritu  
de los hechos concretar en la significación del *crucifijo*  
como emblema histórico, los motivos que han determi-  
nado su condena. Cualquiera otra imagen del fundador  
del cristianismo, aparte de la que le presenta clavado en  
la cruz, cualquiera otra imagen: cuadro ó estatua, hubie-  
ra sido sentenciada indistintamente á proscripción. ¿Es ó

<sup>1</sup> *Les Châtiments*, VIII, “A un martyr”.

no cierto? Luego, la condena va dirigida contra la glorificación de Jesús, que la suspicacia jacobina no concibe separada del culto religioso ni admite que pueda interpretarse de manera que allí mismo donde el creyente ve el *ícono* objeto de su veneración, el no creyente vea la imagen representativa del más alto dechado de grandeza humana.

Juan Carlos Gómez acariciaba en su mente profética un pensamiento que ya se ha convertido en realidad. Soñaba que se levantase un día sobre una de las cumbres de la Cordillera, á modo de numen tutelar de la civilización americana, engrandecida por la confraternidad de todas las razas que se acogen á su seno, y por la fructificación de las esperanzas y los ideales que ha alentado la humanidad en veinte siglos, una colosal estatua del Redentor del mundo, erguida allí, como sobre un agigantado Tabor, en la eterna paz de las alturas, bajo el signo indeleble del Crucero... Juan Carlos Gómez pensaba como un furibundo ultramontano, y la realización de su sueño implica un privilegio ofensivo para millares de con/ciencias humanas que ven levantarse en su horizonte la imagen de un dios en que no creen; y lo implicará mientras no se levanten también en las cumbres circunvecinas, formando tabla redonda, otras semejantes estatuas de Buda, de Zoroastro, de Confucio, de Sócrates, de Filón... y de Kant.

---

## OCTAVA CONTRARREPLICA. ¿JACOBINISMO?

(LA RAZÓN, 13 de setiembre de 1906)

Concluye su refutación el doctor Díaz exponiendo su 72 concepto del liberalismo en relación con la idea de tolerancia, que dí por característica, en mi carta, al espíritu liberal. — El criterio en que se funda ese concepto es genuinamente jacobino, y confirma este nombre de *jacobinismo* que apliqué á las iniciativas y tendencias cuya defensa ha asumido el conferenciante.

Contestando en esta parte al doctor Díaz, explicaré el porqué de la expresión al joven é inteligente escritor que me ha hecho cargos en las columnas del semanario evangelista por el empleo, que juzga inadecuado, de tal nombre.

El jacobinismo no es solamente la designación de un partido famoso, que ha dejado impreso su carácter histórico en el sentido de la demagogia y la violencia. El jacobinismo es una forma de espíritu, magistralmente estudiada y definida por Taine en los *Orígenes de la Francia contemporánea*. — La índole de la acción histórica y de la dominación del jacobinismo está virtualmente contenida ya en los datos esenciales de su psicología; pero estos caracteres esenciales se manifiestan y reconocen sin necesidad de que su exaltación suprema en el estallido de las crisis revolucionarias, los pongan en condición de deducir las últimas consecuencias prácticas y activas de su lógica. —

La idea central, en el espíritu del jacobino, es el absolutismo dogmático de su concepto de la verdad, con todas las irradiaciones que de este absolutismo parten para la teoría y la conducta. Así, en su relación con las creencias y convicciones de los otros, semejante idea implica forzosa/mente la intolerancia: —la intolerancia inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia; incapaz de percibir la parte de verdad que se mezcla en toda convicción sincera y el elemento generoso de idealidad y de belleza moral que cabe hallar unido á las más palmarias manifestaciones de la ilusión y del error, determinando á menudo una fraternidad de móviles y sentimientos que se levanta por encima de los deslindes de ideas y vincula con lazos más íntimos que los que establece la escuela, el partido ó la secta, á los hombres que militan para el mundo en campos distintos. — Y como aptitud igualmente inconciliable con su índole, falta al jacobinismo el sentido *humano* de la realidad, que enseña á olvidar los procedimientos abstractos de la lógica cuando se trata de orientarse en el campo infinitamente complejo de los sentimientos individuales y sociales, cuyo conocimiento certero será siempre la base angular de todo propósito eficaz de educación y reforma.

La misma *facultad dominante* que se halla en el fondo de los excesos brutales, pero indisputablemente sinceros, de la tiranía jacobina, constituye el fondo de la intolerancia puramente ideológica é inerte que inspira una página ó una arenga neo-jacobinas sobre puntos de religión, filosofía ó historia; aunque para llegar del uno al otro extremo haya que salvar grandes distancias en el desenvolvimiento lógico de la misma pasión, y aunque para no pasar de cierto grado, en la transición del uno al otro, es indudable que sería suficiente en muchos casos la fuerza instintiva del sentido moral. — El nombre, pues, clasifica con indistinta exactitud ambas formas de intransigencia

fanática, relacionándolas por una analogía más fundamental que las que se basan en la materialidad de los hechos ó las apariencias; así como las clasificaciones de los naturalistas ordenan, bajo un mismo nombre genérico, especies aparentemente diferentísimas, pero vinculadas por un rasgo orgánico más hondo que los que determinan la semejanza formal./

74

El antecedente teórico de la tendencia jacobina es la filosofía de la Enciclopedia: la ideología de Condillac, de Helvecio, de Rousseau, expresión del mismo espíritu de lógica y de dogmatismo que había engendrado, alrededor de ideas aparentemente opuestas, la filosofía católica y monárquica del siglo de Luis XIV, con la argumentación oratoria de Bossuet y la "razón *razonante*" de Descartes. — Y el jacobinismo, como doctrina y escuela, persiste y retoña hasta nuestros días, en este género de pseudo liberalismo, cuya psicología se identifica en absoluto con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego á la fórmula y la disciplina; el mismo menosprecio de la tolerancia, confundida con la indiferencia ó con la apostasía; la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente ó para el no creyente.

No cabe duda de que la filiación directa de esta escuela pseudo-liberal se remonta á la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, á la filosofía que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de fundación social del jacobinismo, y que, por lo que respecta al problema religioso, culminó en el criterio que privaba en las vísperas de la reacción neocatólica de Chateaubriand y Bonald: cuando se escribían y divulgaban *Las ruinas de Palmira*; cuando se admiraba á Holbach y á Le Mettrie; cuando las religiones aparecían como embrollas monstruosas, urdidas calculadamente por unos cuantos impostores solapados y astutos, para asentar su predominio sobre un hato de

imbéciles, soporte despreciable de las futuras creencias de la humanidad.

El criterio histórico era, en aquella filosofía, como lo es hoy en las escuelas que la han recibido en patrimonio, la aplicación rígida é inexorable de unos mismos principios al juicio de todas las épocas y todas las instituciones del pasado, sin tener en cuenta la relatividad de las ideas, de los sentimientos y de las costumbres; por donde fases enteras de la historia: la Edad Media, la España del siglo 75 XVI, el catolicismo, el feudalismo,— eran condenadas de plano, sin la piadosa excepción de un hecho ó un nombre, como estériles, perversas, afrentosas y estúpidas. — Si renunciando á la implacabilidad de sus odios, aquella filosofía se levantaba alguna vez á la esfera de la tolerancia, jamás pasaba de la tolerancia intelectualista y displicente de Voltaire ó de Bayle, que no se funda en intuición de simpatía, en penetrante poder de comprensión, como la de un Renán ó un Sainte-Beuve, sino sólo en una fría lenidad intelectual. — Y todos estos rasgos característicos se mantienen en las escuelas que representan, más ó menos adaptado á las condiciones del pensamiento contemporáneo, el mismo espíritu; con la diferencia —no favorable, ciertamente, para éstas,— de que la filosofía de la Enciclopedia tenía, para sus apasionamientos é injusticias, la disculpa de la grande obra de demolición y allanamiento que había de cumplir para cooperar en los destinos del mundo.

Todo el sentido filosófico é histórico del siglo XIX —si se le busca en sus manifestaciones más altas, en las cumbres que son puntos persistentes de orientación,— concurre á rectificar aquel estrecho concepto del pensamiento libre, y aquella triste idea de las cosas pasadas, y aquel pobre sistema de crítica religiosa. — El pensador, en el siglo XIX, es Goethe, levantando la tolerancia y la amplitud á la altura de una visión olímpica, en que se

percibe la suprema armonía de todas las ideas y de todas las cosas; es Spencer, remontando su espíritu soberano á la esfera superior desde la cual religión y ciencia aparecen como dos fases diferentes, pero no inconciliables, del mismo misterio infinito; es Augusto Comte, manifestando á cada paso su alto respeto histórico por la tradición cristiana, y tomándola como modelo en su sueño de organización religiosa: es Renán, obteniendo de la explicación puramente humana del cristianismo el más sólido fundamento de su glorificación, y manteniendo vivo, á pesar de su prescindencia de lo sobrenatural trascendente, un pro/fundo sentido de religiosidad; es Tai- 76  
ne, declarando que la civilización europea no podría dejar extinguirse en su seno el espíritu cristiano sin provocar una recrudescencia de barbarie, é instaurando el más severo proceso del jacobinismo práctico y teórico; es Carlyle, llevando su capacidad de simpatía hasta sentir el germen de idealidad y superiores anhelos que despunta en el fetichismo del salvaje; es Max Müller, aplicando al estudio de las religiones tantos tesoros de ciencia como de intuitiva y piadosa sensibilidad; y es Thierry y es Sismondi y es Viollet-le-Duc y es Fustel de Coulanges, reconstruyendo la voluntad, el pensamiento y las instituciones sociales y políticas de los siglos más desdeñados ó calumniados de la historia, para concurrir así á demostrar que no se interrumpió en ellos la acción del *nissus* secreto que empuja la conciencia de la humanidad á la realización de un orden, al cumplimiento de una norma de verdad y de belleza.

El sentido de la obra intelectual del siglo XIX es, en suma, la tolerancia; pero no sólo la tolerancia material, la que protege la inmunidad de las personas, la que se refiere á derechos y libertades consignables en constituciones y leyes; sino también, y principalmente, la tolerancia espiritual, la que atañe á las relaciones de las ideas entre ellas

mismas, la que las hace comunicarse y cambiar influencias y estímulos, y comprenderse y ampliarse recíprocamente: la tolerancia afirmativa y activa, que es la gran escuela de amplitud para el pensamiento, de delicadeza para la sensibilidad, de perfectibilidad para el carácter.

No le agrada esta tolerancia al distinguido portavoz del "Centro Liberal", que ve en ella una suerte de claudicación pasiva; y nada manifiesta mejor la índole sectaria y estrecha de su liberalismo. — Dando á la *verdad* y el *error*, en cierto género de ideas, la significación absolutamente precisa, con que se ilusionan todos los espíritus dogmáticos; que excluye cuanto hay de subjetivo y relativo en las  
77 opiniones de los/ hombres; que prescinde de la eterna plasticidad y el perpetuo *devenir* de las fórmulas de la verdad, reduciendo la complejión infinita del pensamiento humano á la simplicidad de una lucha teogónica entre un Ormuzd todo claridad y un Ahrimán todo tinieblas, concluye que no hay tolerancia legítima con el *Error* encarnado en ideas ó instituciones, sino que la *Verdad* ha de perseguirlo sin tregua ni misericordia, para que no envenene las conciencias, y que esta implacable hostilidad y represión es "una grande obra de amor humano". Criterio permanente de todas las intolerancias; criterio con que se han autorizado y legitimado todas las persecuciones por motivo de ideas, y que constituye, desde luego, la exacta repetición de las razones que han estado siempre en labios de la iglesia católica para justificar la persecución de la herejía. Porque, como nadie que tiene una fe ó una convicción absoluta, deja de considerar que la verdad está con él y sólo con él, es obvio que, proclamada la vanidad ó la culpabilidad de ser tolerante con las instituciones y las ideas erróneas, nadie dejará de reivindicar exclusivamente para sí el derecho de ejercer esa tolerancia lícita, plausible y redentora, en opinión del conferenciante, que consiste en perseguir al error, acorralarlo y

extinguirlo, sin consentirle medio de difundirse é insinuarse en las almas. — Siempre habrá mil respuestas, absolutamente distintas, pero indispensablemente seguras de sí mismas, para la eterna pregunta de Pilatos: “¿Qué significa la verdad?”

¿Por qué inutilizas, monje de la Edad Media, ese precioso manuscrito, para emplear el pergamino en trazar las fórmulas de tus rezos? Porque lo que dice es falso y lo que yo voy á estampar encima es la verdad. — ¿Por qué incendias, califa musulmán, los libros de la biblioteca de Alejandría? Porque si no dicen más que lo que está en mi Ley, que es la verdad, son innecesarios, y si dicen lo que no está en mi Ley, son mentirosos y blasfemos. — ¿Por qué rompes, cristiano intolerante de los primeros siglos, esas bellísimas es/tatuas de Venus, de Apolo, de Minerva? Porque son dioses falsos que disputan su culto al Dios de la verdad. — ¿Por qué despedazas, sectario calvinista, 78 las imágenes de ese templo de Orleans? Porque mi interpretación de la Biblia, que es la verdadera, me dice que son ídolos del error. — ¿Por qué profanas, gobierno revolucionario, las naves de “Nuestra Señora de París?” Porque allí tiene su nido la mentira que estorba el paso á mi verdad. — ¿Por qué arrojas al fuego, inquisidor español, esos tesoros de literatura oriental, de Salamanca? Porque quien los conociere podría tentarse á abandonar la verdad por el error. — ¿Por qué incluyes en tu *índex*, Pontífice romano, tantas obras maestras de la filosofía, la exégesis y la literatura? Porque represento la Verdad y tengo el deber de guardar para ella sola el dominio de las conciencias.

En el desenvolvimiento de esta lógica, es bien sabido que las personas mismas, en sus inmunidades más elementales y sagradas, no quedan muy seguras... Todo está en que se entenebrezca el horizonte y se desate la tormenta. Y así, todas las intolerancias que empiezan por

afirmar de modo puramente ideal y doctrinario: “Soy la eterna, exclusiva é inmodificable verdad”, pasan luego, si hallan la ocasión propicia, á auxiliarse del “brazo secular” para quemar libros ó romper estatuas, cerrar iglesias ó clausurar clubs, prohibir colores ó interdecir himnos; hasta que el último límite se quebranta, y las personas no son ya más invulnerables que las ideas y las instituciones; y partiendo por rumbos diametralmente opuestos, se unen en el mismo culto de Moloch —como caminantes que, dando la vuelta redonda, se asombrasen de llegar al mismo punto— Torquemada y Marat; Jacobo Clement y Barére; los sanbartolomistas y los septembristas; el Santo Oficio y el “Comité de Salud Pública”; los expulsores de moros y judíos y los incendiarios de iglesias y conventos.

---

## NOVENA CONTRARREPLICA. CONCLUSION

(*LA RAZÓN*, 14 de setiembre de 1906)

**F**also concepto de la tolerancia que censura tiene el 79 doctor Díaz, cuando supone que ella excluye la acción, en los partidarios de la libertad, dejando libre el campo á los avances enemigos. Las condiciones de la acción no son otras que el derecho y la oportunidad. Lo legítimo de la acción represiva empieza donde se prueba que el derecho de alguno ha ultrapasado sus límites para perjudicar al de los otros. Y la hora de una iniciativa ha sonado cuando se demuestra el interés social que la hace necesaria ú oportuna. No serán las agitaciones liberales, *per se*, las que puedan disgustarnos, sino lo gratuito é inoportuno de ellas. No es el movimiento anticlerical en sí mismo, sino su vana provocación con actos como el que discutimos, desacertados é injustos, que aun cuando no lo fueran, estarían siempre en evidente desproporción de importancia para con la intensidad de los agravios que causan y de las pasiones que excitan. — Dígasenos cuál es la acción fecunda á que se nos convoca en nombre de la libertad; indíquenos dónde está concretamente la reforma que sea necesario, justo y oportuno hacer práctica; y si reconocemos la necesidad y sentimos la justicia y vemos la oportunidad, acompañaremos sin vacilar la iniciativa y ni aún nos importará que ella haya de realizarse á costa de esas turbulencias que son la protesta inevitable de la tra-

dición y la costumbre. Pero suscitar primero la agitación para buscar después pretextos que la justifiquen, tocar primero á rebato para descubrir después el peligro á que deba correrse; componer primero la tonada para después idear la letra que haya que/ ajustar á su ritmo, eso no puede parecernos más que fuerza perdida y bulla estéril, propia para alborotar á los muchachos y sacar á luz toda la prendería de las declamaciones antipapales y antiinquisitoriales, pero absolutamente vana para cuanto signifique un adelanto positivo en la marcha de las ideas, una conquista sólida en el sentido del pensamiento libre.

¡Pensamiento libre!... He aquí otro motivo de consideraciones que bien merecerían una prolija atención si estos artículos no se hubieran dilatado ya más de lo justo. — ¿Piensa por ventura el doctor Díaz que no hay más que romper el yugo de los dogmas católicos para adquirir la libertad de pensar? El libre pensamiento es cosa mucho más árdua y compleja de lo que supone la superficial interpretación común que le identifica con la independencia respecto de la fe tradicional. Es mucho más que una fórmula y una divisa: es un resultado de educación *interior*, á que pocos, muy pocos alcanzan. Pensar con libertad, ó no significa sino una frase hecha, ó significa pensar por cuenta propia, por esfuerzo consciente y racional del propio espíritu; y para consumir esta preciosa emancipación y para adquirir esta difícil capacidad, no basta con haberse libertado de la autoridad dogmática de una fe. Hay muchas otras preocupaciones, muchos otros prejuicios, muchas otras autoridades irracionales, muchos otros convencionalismos persistentes, muchas otras idolatrías, que no son la fe religiosa, y á los cuales ha menester sobreponerse el que aspire á la real y efectiva libertad de conciencia. Todo lo que tienda á sofocar dentro de una fórmula preestablecida la espontaneidad del juicio personal y del racionio propio; todo lo que signifique

un molde impuesto de antemano para reprimir la libre actividad de la propia reflexión; todo lo que importe propósito sistemático, afirmación ó negación fanáticas, vinculación votiva con cierta tendencia incapaz de rectificarse ó modificarse, es, por definición, contrario á la libertad de pensamiento. Y por lo tanto, las organizaciones pseudo-libe/rales que entrañan la guerra incondicional 81 y ciega contra determinada fe religiosa, excluyendo la posibilidad de diferenciar, de discernir, de hacer las salvedades y excepciones que la justicia exija, en cuanto á la tradición histórica ó en cuanto á las manifestaciones actuales de esa fe, —vale decir: excluyendo la posibilidad de un ejercicio leal é independiente del criterio personal,— son en sí mismas una persistente negación del pensamiento libre.

Si para llamarse á justo título *librepensador* bastara con inscribirse en los registros de una asociación de propaganda y participar de los odios anticlericales, dependería de un acto de voluntad, —menos aún: de un movimiento reflejo,— el ser efectivamente librepensador; pero el hecho es que poder llamárselo con verdad es cosa difícil: tanto, que para que el libre pensamiento pudiera ser la característica psicológica del mayor número, se requeriría en la generalidad de los espíritus un estado de elevación mental que hoy no es lícito, ni aún con el mayor optimismo, reconocer sino en un escaso grupo. Fácil sería demostrar, en efecto, que la gran mayoría de los hombres, los que forman multitud para echarse á la calle en día de mitin y auditorio numeroso con que llenar salas de conferencias para aplaudir discursos entusiastas, no pueden ser, dado el actual nivel medio de cultura en las sociedades humanas, verdaderos *librepensadores*. Y no pueden serlo —si se da á esa palabra el significado que real é íntimamente tiene y no el que le atribuye el uso vulgar— porque lo que creen y proclaman y juran, aunque mar-

que el grado máximo de exaltación en punto á ideas liberales, no ha sido adquirido por vía de convencimiento racional, sino por prejuicio, por sugestión ó por preocupación. La misma docilidad inconsciente y automática que constituía en lo pasado el populoso cortejo de los dogmas religiosos, constituye en nuestros días el no menos populoso cortejo de las verdades científicas vulgarizadas y de las ideas de irreligiosidad y libertad que han llegado  
 82 al espíritu de la muchedumbre. —Muchísimos/ son — valga esto de ejemplo— los que, aún en capas muy inferiores, intelectualmente, del vulgo, están enterados de que la tierra se mueve alrededor de sí misma y alrededor del sol. Pero entre cien que lo *saben* habrá dos ó tres que sean capaces de probarlo. Los demás quedarían absolutamente desconcertados si se les exigiera una demostración de que no tienen noticia ó que nunca han analizado por sí mismos para comprenderla; pero no por eso dejan de abrigar la íntima seguridad de lo que dicen, hasta el punto de que no vacilarían en aceptar, en favor de ello, una apuesta en que les fuese la fortuna ó la vida. La multitud cree, pues, en la autoridad de la ciencia, por fe, por adhesión irracional, por docilidad hipnótica: por motivos absolutamente ajenos á la activa intervención de su raciocinio; como hubiera creído, á nacer dos siglos antes, en la autoridad de la fe religiosa y en los dogmas que esta autoridad impone. Y lo que se dice de las verdades científicas, puede, con doble fundamento, decirse de las ideas morales y sociales. Muy pocos son los que se encuentran en el partido, escuela ó comunión de ideas á que pertenecen, por examen propio y maduro, por elección de veras consciente, y no por influencias recibidas de la tradición, del ambiente ó de la superioridad ajena. Mientras el nivel medio de cultura de la humanidad no alcance muchos grados más arriba, no hay que ver en ningún género de proselitismo un convencimiento comunicado,

por operación racional, de inteligencia á inteligencia, sino una obra de mera sugestión. Si sugestionados son la mayor parte de los que llevan cirios en las procesiones, sugestionados son la mayor parte de los que se burlan de ellos desde el balcón ó la esquina. El sueño y la obediencia del sonámbulo, con los que Tarde ha asimilado la manera como se transmite y prevalece la fuerza social de imitación, siguen siendo el secreto de toda propaganda de ideas y pasiones. No hay por qué sublevarse contra esto, que está todavía en la naturaleza de las cosas humanas; pero propender á que deje de ser tal la ley de la necesidad es la gran empresa del pensamiento libre./

83

Y entendido y definido así el libre pensamiento, ¿qué será necesario para aumentar el número, forzosamente reducido aún, de los que pueden llamarse *librepensadores*? Tratar de aumentar el número de los hombres capaces de examinar por sí mismos antes de adoptar una idea, antes de afiliarse en una colectividad, antes de agregarse á la manifestación que ven pasar por la calle, antes de prenderse la divisa que ven lucir en el pecho del padre, del hermano ó del amigo. Y como esta capacidad depende de los elementos que proporciona la cultura y del recto ejercicio del criterio, se sigue que la tarea esencial para los fines del pensamiento libre es educar, es extender y mejorar la educación y la instrucción de las masas: por cuyo camino se llegará en lo porvenir, si no á formar una mayoría de *librepensadores* en la plena acepción de este concepto, — porque la superior independencia de toda sugestión, preocupación y prejuicio siempre seguirá siendo privilegio de los espíritus más enérgicos y penetrantes, — por lo menos á asegurar en la mayor parte de los hombres una relativa libertad de pensar. — Este es el liberalismo, para quien atienda á la esencia de las cosas y las ideas; éste es el pensamiento libre, que, como se ve, abarca mucho más é implica algo mucho más alto que

una simple obsesión antirreligiosa; y el procedimiento con que puede tenderse eficientemente á su triunfo es, lo repito, el de la educación atinada y metódica, perseverante y segura, que nada tiene que ver con organizaciones sistemáticas conducentes á sustituir un fanatismo con otro fanatismo; la autoridad irracional de un dogma con la autoridad irracional de una sugestión de prejuicios; el amor ciego de una fe con el odio ciego de una incredulidad.

Abandone, pues, el doctor Díaz su generosa ilusión de que todos los que concurren á oírle son *librepensadores* y de que su aplauso es la sanción consciente del libre pensamiento. Mucho le aplaude ahora su auditorio; pero si extremara la nota y subiera el tono de sus invectivas, no le quepa duda de que aún le aplaudiría mucho más. Lo característico del/ sentido crítico de la mayoría es no entender de matices. En arte, como en moral, como en cualquier género de ideas, la ausencia de la intuición de los matices es el límite propio del espíritu de la muchedumbre. Allí donde la retina cultivada percibirá nueve matices de color, la retina vulgar no percibirá más que tres. Allí donde el oído cultivado percibirá doce matices de sonido, el oído vulgar no percibirá sino cuatro. Allí donde el criterio cultivado percibirá veinte matices de sentimientos y de ideas, para elegir entre ellos aquel en que esté el punto de la equidad y la verdad, el criterio vulgar no percibirá más que dos matices extremos: el del *sí* y el del *nó*, el de la afirmación absoluta y de la negación absoluta, para arrojar de un lado todo el peso de la fe ciega y del otro lado todo el peso del odio iracundo.

Esto es así y es natural y forzoso que sea así, desde que la diferenciación de los matices implica un grado de complejidad mental que sería injusto y absurdo exigir del espíritu de la multitud. Es más: quizá conviene, en ella, esta inferioridad relativa; porque el modo como

puede ser eficaz la colaboración de la multitud en los acontecimientos humanos, es el de la pasión fascinada é impetuosa, que lleva con ceguedad sublime á la heroicidad y al sacrificio, y que no se reemplazaría de ninguna manera en ciertos momentos de la historia: semejante la muchedumbre en esto al hombre de genio en la fundación moral ó la acción, que también debe su fuerza peculiar á lo absoluto de su fe, á su arrebató y obsesión de alucinado. El día en que intelectualizásemos al pueblo, para que su pensamiento fuera real y verdaderamente libre; el día en que lográsemos darle la aptitud de comparar y analizar ¿quién sabe, después de todo, si este dón del análisis dejaría subsistir la virtud de su omnipotente entusiasmo?...

Pero no se trata aquí de discutir con quien es vulgo, sino con quien se levanta muy arriba del vulgo; y por eso cabe preguntar si la fuerza empleada en adaptarse al am/biente de la vulgaridad no tendría mejor empleo en 85 propender á elevar la vulgaridad al nivel propio.

El doctor Díaz tiene méritos y condiciones con que aspirar á triunfos mucho más altos que el de estas propagandas y estos discursos.

Su liberalismo es probablemente el de la mayoría: se lo concedo sin dificultad.

¿Será también el que, en el inmediato porvenir, prevalezca y se realice en el mundo?

No es imposible.

No es imposible que se preparen en el mundo días aciagos para la libertad humana. No es imposible que —según augures pesimistas suelen profetizarlo— la corriente de las ideas, precipitándose cada día más en sentido del menosprecio de la libertad individual, sacrificada á la imposición avasalladora de la voluntad y el interés colectivos, lleve al mundo, con acelerado paso, á una de esas situaciones de universal nivelación, en que el opre-

sor, —persona ó multitud, César ó plebe,— reclama á un tiempo para sí el Imperio y el Pontificado, obligando al pensamiento individual á refugiarse en el íntimo seguro de las conciencias, como las aves que se acogen á los huecos de las torres que se deshacen y de los templos que se derrumban.

Si ése es el inmediato porvenir, habremos de resignarnos á no ser ya entonces hombres de nuestro tiempo. — Pero la eficacia inmortal de la idea de la libertad que concretó las primeras convicciones de nuestra mente, que despertó los primeros entusiasmos de nuestro corazón, y que encierra en sus desenvolvimientos concéntricos la armonía de todos los derechos, la tolerancia con todas las ideas, el respeto de todos los merecimientos históricos, la sanción de todas las superioridades legítimas, — seguirá siendo, en mayoría ó minoría, el paladión del derecho de todos — y allí donde quede una sola conciencia que la sienta, allí estará la equidad, allí la justicia, allí la esperanza para la hora del naufragio y de la decepción!

---

APENDICE  
EL SENTIMIENTO RELIGIOSO  
Y LA CRITICA<sup>1</sup>

Señor don R. Scafarelli.

87

Estimado amigo:

No me pasó inadvertida, cuando tuvo usted la amabilidad de poner en mis manos el opúsculo de que es autor<sup>2</sup>, cierta desconfianza suya respecto de la disposición de ánimo con que yo lo leería y juzgaría. Pensaba usted que llegaba á tienda de enemigo, y que su obsequio era la espada que se ofrece caballerescamente por la empuñadura. He de decir á usted en qué acertó, y en qué proporción, mucho mayor, no acertó.

Del punto de vista de las ideas, grande es la distancia que nos separa. Si sólo como profesión de ideas hubiera yo de considerar su opúsculo, resultaría quizá que no habría en él dos líneas que no suscitasen en mí el impulso de la contradicción, y en ocasiones, el sentimiento de protesta y de angustia con que se asiste al espectáculo 88 de un espíritu capaz de desplegar con amplia libertad su vuelo y á quien contienen y limitan las trabas de dogmas

---

<sup>1</sup> Por exponer ideas que se relacionan con las de los anteriores artículos, y en cierto modo las complementan, incluyo aquí esta carta.

<sup>2</sup> "El Mártir del Gólgota".

difícilmente conciliables con los fueros de la libre investigación y de la razón independiente.

Pero si en sus páginas no hubiese más que la escueta exposición de las ideas, ellas no tendrían otro interés que el que consistiría en proponer una vez más al debate dogmas cien mil veces confesados, cien mil veces negados, cien mil veces controvertidos. Hay algo más que considerar en lo que usted ha escrito, y algo más hondo y original que las ideas; y es el espíritu personal, el sentimiento *ambiente*, el aroma de la fe que se entreabre en un alma joven y entusiástica y la embalsama é inspira: y éste es el interés intenso que su libro entraña, esto lo que le da valor moral y estético, ésta la nota que le redime de la vulgaridad.

Por otra parte, aunque en la clasificación de las ideas ocupemos campos distintos, no hallo en mi espíritu repugnancia ni dificultad para ponerme al unísono del suyo, como lo exige la ley de simpatía que es fundamento de toda crítica certera, á fin de comprenderle y juzgarle. Nada me irrita más que la religiosidad mentida, máscara que disfraza con la apariencia de una fe propósitos temporales de más ó menos bajo vuelo; y la religiosidad tibia, frívola y mundana, sin profundidad y sin unción, *dilettantismo* indigno; y la groseramente fanática, que degrada al nivel de las brutales *disputas de los hombres* las ideas que más excelsamente deben levantarse sobre toda baja realidad. Pero crea usted que nada me inspira más respeto que la sinceridad religiosa, donde quiera que ella se manifieste, cualesquiera que sean los dogmas á que viva unida. Ante el fervor que brota del recogimiento del corazón, y presta alas de inspiración al pensamiento, y trasciende á la conducta en caridad y amor, respeto y admiración. Jamás me sentiré tentado á encontrar objeto de desprecio ó de burla en lo aparente y literal de un dogma, si por bajo de él, enfervorizando al es/píritu que lo profesa, percibo un hondo y personal sentimiento del impe-

netrable misterio de que son símbolos ó cifras todos los dogmas.

La preocupación del Misterio infinito es inmortal en la conciencia humana. Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aun cuando esta tentación pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio de las más honradas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento. Nos inquietarán siempre la oculta razón de lo que nos rodea, el origen de dónde venimos, el fin adonde vamos, y nada será capaz de sustituir al sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral; porque lo absoluto del Enigma hace que cualquiera explicación positiva de las cosas quede fatalmente, respecto de él, en una desproporción infinita, que sólo podrá llenarse por la absoluta iluminación de una fe. De este punto de vista, la legitimidad de las religiones es evidente. Flaquean en lo que tienen de circunscrito y negativo; flaquean cuando pretenden convertir lo que es de una raza, de una civilización ó de una era: el dogma concreto y las fórmulas plásticas del culto, en esencia eterna é inmodificable, levantada sobre la evolución de las ideas, los sentimientos y las costumbres. Y flaquean aún más y justifican la protesta violenta y la resistencia implacable, cuando, descendiendo de la excelsa esfera que les es propia, invaden el campo de los intereses y pasiones del mundo, convertidas en instrumentos de predominio material, que hieren con los filos de la intolerancia y aspiran á imponerse por la represión de las conciencias.

Si tuvieran la noción clara de sus límites, nada faltaría para sellar por siempre su convivencia amistosa con el espíritu de investigación positiva y con los fueros de la libertad humana. "La posición central de las religiones es inexpugnable", ha dicho Herbert Spencer en aquel ma-

90 raviloso capítulo de *Los Primeros Principios* que se intitula *Reconciliación*, y en el que la/ austeridad del pensamiento científico llega —sin otra fuerza patética que su propia desnuda eficacia— á producir en nuestro ánimo conmovido el sentimiento de concordia, de paz, de beatitud, con que el espectador del teatro antiguo asistía, en el solemne desenlace de la tragedia, á la solución y purificación de todo conflicto de pasiones: efecto de serenidad ideal que constituye el más alto de los triunfos, así en la esfera del pensamiento especulativo como en la del arte.

Yo, que soy tan profundamente latino en mi concepción de la belleza y de la vida, y en mis veneraciones históricas, encuentro en nuestro *libre pensamiento* latino una tendencia á la declamación *forense* —eterna enemiga de la austera *Mens* interior— y una unilateralidad y una ausencia de delicadeza y penetración intuitiva para llegar al espíritu de las religiones y comprender y sentir su eterno fondo inefable, que le dejan á cien leguas de las inspiradas intuiciones de Carlyle, cuyo sentido profundo alcanza hasta iluminar el germen noble de idealidad y superiores anhelos que despunta en la adoración temblorosa del salvaje ante el grosero fetiche. — El pensamiento francés es mi encanto; y con todo, muy rara vez he encontrado en autores franceses, aun los más sutiles, aun los más hondos, página donde se establezca la posición de la conciencia libre frente al problema religioso, de manera que plenamente me satisfaga. Ernesto Renán es una excepción. Hay en la manera como este extraordinario espíritu toca cuanto se relaciona con el sentimiento y el culto del eterno Misterio, un tacto exquisito y una facultad de simpatía y comprensión tan hondas que hacen que se desprenda de sus páginas —*escépticas y disolventes* para el criterio de la vulgaridad,— una real inspiración religiosa, de las más profundas y durables, de las que perseveran de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica unción.

El libre pensamiento, tal como yo lo concibo y lo profeso, es en su más íntima esencia, la tolerancia; y la tolerancia fecunda no ha de ser sólo pasiva, sino activa también; no/ ha de ser sólo actitud apática, consentimiento desdeñoso, fría lenidad, sino cambio de estímulos y enseñanzas, relación de amor, poder de simpatía que penetre en los abismos de la conciencia ajena con la intuición de que nunca será capaz el corazón indiferente. 91

Y más que cualesquiera otras, son las cuestiones religiosas las que requieren este alto género de tolerancia, porque son aquellas en que por más parte entre el fondo *inconsciente* é inefable de cada espíritu, y en que más se ha menester de esa segunda vista de la sensibilidad que llega adonde no alcanza la perspicuidad del puro conocimiento.

Con esa tolerancia he leído, sentido y comprendido su libro; yo, que, si como objeto de análisis fríamente intelectual hubiera de tomarlo, sólo hallaría motivo en él para una crítica estrecha y negativa. En general, con esa tolerancia encaro cuanto leo, si reconozco en ello sinceridad; ya se trate de religión, de ciencia, ó de literatura. En la educación de mi espíritu, de una cosa estoy satisfecho; y es de haber conquistado, merced á una constante disciplina interior —favorecida por cierta tendencia innata de mi naturaleza mental,— aquella superior amplitud que permite al juicio y al sentimiento, remontados sobre sus estrechas determinaciones personales, percibir la nota de verdad que vibra en el timbre de toda convicción sincera, sentir el rayo de poesía que ilumina toda concepción elevada del mundo, libar la gota de amor que ocupa el fondo de todo entusiasmo desinteresado.

Por eso, del libro suyo que vino á mi no puede decirse que viniera á real de enemigo. ¿Quién habla de enemistad cuando se trata de las confidencias de ideales y esperanzas, que se cruzan de corazón á corazón, de conciencia

92 á conciencia? La enemistad por razón de ideas es cosa de fanáticos: de los fanáticos que creen y de los que niegan. Las almas generosas hallan en la misma diferencia de sus ideas, y en los coloquios que de esta diferencia nacen, el fundamento de una comensalía espiritual. Nos encontramos en el/ camino; usted me habla de su fe y del amor que le tiene, con sinceridad y entusiasmo; yo, le escucho con interés. Cuando me llegue el turno, yo le hablaré, con igual íntima verdad, de la manera como á mi alma se impone la atracción del formidable enigma, y de lo que creo, y de lo que dudo; y usted me escuchará también, y así ambos saldremos ganando; porque lo único que no deja beneficio al espíritu es la falsedad, es la vulgaridad, es la pasión fanática; es el sermón del clerizonte zafio, sin claridad ni delicadeza; es la invectiva del jacobino furibundo, sin elevación ni cultura: mientras que siempre hay algo que aprender en lo que piensa y siente sobre las cosas superiores un alma lealmente enamorada del bien y la verdad.

Créame su affmo. amigo.

JOSE ENRIQUE RODO.





IMPRESO Y ENCUADERNADO EN  
MASTERGRAF SRL  
GRAL. PAGOLA 1727 - CP 11800 - TEL.: 203 4760\*  
MONTEVIDEO - URUGUAY  
E-MAIL: MASTERGRAF@NETGATE.COM.UY

DEPÓSITO LEGAL 331.558 - COMISIÓN DEL PAPEL  
EDICIÓN AMPARADA AL DECRETO 218/96







**Otros títulos publicados  
en esta colección:**

**RAMÓN DÍAZ**

*Historia económica del Uruguay*

---

**PABLO DA SILVEIRA - RAMÓN DÍAZ**

*Diálogo sobre el liberalismo*

---

**MARTA CANESSA DE SANGUINETTI**

*El bien nacer*

---

**LUCIANO ÁLVAREZ**

*El ágora electrónica*

---

**G. CAETANO Y R. GEYMONAT**

*La secularización uruguaya*

---

**VARIOS AUTORES**

*Los uruguayos del Centenario*

---

**J. P. BARRÁN, G. CAETANO Y T. PORZECANSKI**

*Historias de la vida privada en el Uruguay*

---

**CAROLINA GONZÁLEZ LAURINO**

*La construcción de la identidad uruguaya*

---

**ROSARIO SÁNCHEZ VILELA**

*Sueños cotidianos*

---

**TOMÁS LINN**

*Pasión, rigor y libertad*

---

taurus



Fundación  
BankBoston



## Pablo da Silveira - Susana Monreal

### Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista

---

**E**n el año 1906, el gobierno uruguayo ordenó eliminar los crucifijos de los hospitales públicos. La medida generó el rechazo de la opinión católica, pero además fue criticada por el escritor, periodista y varias veces legislador José Enrique Rodó.

Las razones de Rodó para oponerse al retiro de los crucifijos se basaban en el tipo de secularización que se estaba imponiendo en el país. En nombre de la tolerancia, argumentaba Rodó, estamos introduciendo una forma de intolerancia particularmente peligrosa.

Su punto de vista fue contestado por el abogado, ensayista y también ocasional legislador Pedro Díaz, una de las principales voces del anticlericalismo en el Uruguay de la época. Esta respuesta dio lugar a su vez a una serie de "contrarréplicas" que Rodó publicó en la prensa.

¿Por qué volver a un debate ocurrido hace casi un siglo y motivado por un acontecimiento ya olvidado? En primer lugar, porque el tema de fondo es de gran actualidad: se trata de definir el lugar de las convicciones religiosas en el espacio público de una sociedad plural. En segundo lugar, porque esta polémica nos ayuda a reflexionar sobre las características de nuestra propia cultura política.

El volumen, que presenta el intercambio en sus textos originales, se abre con dos ensayos introductorios. El primero, desde la historia, se propone recordar quién era Pedro Díaz y cuál era el movimiento de ideas que representaba. El segundo, desde la filosofía política, procura aportar elementos para una lectura contemporánea del debate.

ISBN 9974-671-80-9



9 789974 671805