

**ARIEL Y CALIBÁN EN EL ESTADO LAICO:
MODERNISMO, SECULARIZACIÓN Y ÉTICA DEL DISCURSO EN
“LIBERALISMO Y JACOBINISMO”, DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ**

José María Martínez
The University of Texas-Panamerican

Resumen

El polémico opúsculo de Rodó “Liberalismo y jacobinismo” muestra, por un lado, la intensidad de los modernistas en los debates acerca de la secularización y, por otro, define las prevenciones de la modernidad estética frente a las imposiciones de la modernidad utilitaria. Recurriendo a las teorías de la ética del discurso de Habermas y Apel y a diversos teóricos de la secularización, trato de explicar cómo este diálogo de Rodó con sus contemporáneos resulta infructuoso, pero a la vez confirma la importancia de la secularización al definir la crisis modernista y explícita de nuevo el desencuentro entre las dos modernidades. *Palabras clave:* José Enrique Rodó, modernismo, secularización, “Liberalismo y jacobinismo”, ética del discurso.

Abstract

José Enrique Rodó's polemical “Liberalismo y jacobinismo” is an outstanding reference which illustrates the intensity of the participation of Latin American *modernistas* in the debates on secularization; it also shows the tension between the two modernities outlined by M. Calinescu. Making recourse to Junger Habermas' and Apel's *ethic of discourse* and to several theoreticians of secularization, this article attempts to show how the conversation between Rodó and his contemporaries is unfruitful but simultaneously ends up confirming the relevance of the secularization process when defining the *modernista* crisis as well as the tensions between both modernities. *Keywords:* José Enrique Rodó, modernismo, secularization, “Liberalismo y jacobinismo”, ethics of discourse.

Ahora que Jünger Habermas (“Notes”), Charles Taylor y otros (Casanova, Molendjik, Neuhaus) están definiendo la sociedad civil contemporánea como *postsecular* o cuestionando la lectura tradicional de la secularización en Occidente, conviene echar una ojeada a la

correlación del modernismo hispanoamericano con este paradigma que tanto marcó la literatura de todo el XIX¹. Las herramientas hermenéuticas de estos trabajos apenas han sido aplicadas al corpus finisecular y es lógico esperar que esa aplicación siga ensanchando las posibilidades interpretativas de este momento clave de la modernidad del subcontinente. Sobre la importancia específica de dicho paradigma ya se pronunció Rafael Gutiérrez Girardot al afirmar que “la lírica moderna” se había generado “en este horizonte de secularización” (81). En el mismo lugar Gutiérrez Girardot apuntaba también algunos de los antecedentes ideológicos y manifestaciones que definían ese marco operativo del *fin de siècle*, entre ellos el nihilismo de algunos románticos alemanes, la propuesta de la “muerte de Dios”, los condicionamientos del espacio urbano moderno, la sacralización de la esfera profana (nacionalismos, arte, erotismo, etc.), las conversiones o regresos al catolicismo (Huysmans, Wilde, Verlaine...) o el surgimiento de espiritualidades nuevas que trataban de compensar el desplazamiento de las más tradicionales.

Entre estas ramificaciones derivadas del proceso secularizador, la crítica del Modernismo ha privilegiado algunos aspectos particulares realmente interesantes, como su deuda con lo oculto (Paz; Ingwersen; Jrade, *Rubén Darío*) o la agenda política de sus textos (Aching; Mejías-López; Jrade, *Modernismo*). Sin embargo, como contrapartida, se han olvidado otros al menos tan profundos y complejos como ellos, y a la vista de lo apuntado por Gutiérrez Girardot y los trabajos sobre la secularización, son todavía muy numerosas y relevantes las cuestiones que siguen pendientes².

¹ En estos y otros estudios lo postsecular no se entiende de forma unívoca, pero predominan las lecturas como la de Habermas, que lo presentan como el estado actual de la sociedad civil, ya alejada de las profecías que vaticinaban la desaparición de lo religioso y su incompatibilidad con la modernidad. Por el contrario, las sociedades postseculares asumirían la presencia estructural de lo religioso y su participación en la construcción del discurso público. Acerca de la secularización como paradigma de la vida intelectual del XIX, ver Chadwick.

² Aunque volúmenes generales como el de Foffani han contribuido en parte a compensar ese vacío, todavía quedan por analizar, por ejemplo, los aportes de Harvey Cox en *The Secular City* al carácter tan intensamente urbano de la literatura modernista o intentar una teorización de los frecuentes trasvases entre lo sacro y lo profano que ocurren en el lenguaje modernista, en títulos como *Prosas profanas* (Rubén Darío), *El rosario de Eros* (Delmira Agustini), *Místicas*

Lo que ahora me interesa comentar es la intervención de estos escritores en los debates de temática civil o moral relacionados con el proceso secularizador. Las muestras son también numerosas e incluyen sus opiniones acerca de la participación de los creyentes en la vida pública (Darío en *La Nación*), de las leyes del divorcio (Gutiérrez Nájera en *El Nacional*), de la excomunión de las órdenes religiosas (Nervo en *La Semana*) o de las actividades políticas de los clérigos (Martí en *El Partido Liberal*). Y es que, como punto de partida, ha de esperarse que la inserción de los modernistas en esos debates manifieste las tensiones entre las dos modernidades de las que hablaba Calinescu (50-55), es decir, por un lado la modernidad técnica o burguesa que se abandera bajo las ideas de la ciencia, el progreso y el liberalismo político, y, por otro, la modernidad estética o espiritual que se manifiesta especialmente crítica con las limitaciones y actitudes reductoras de esa modernidad técnica y que, sin renunciar al liberalismo ideológico, va a acudir también a diferentes pensamientos idealistas y religiosos para articular su protesta. Pues los modernistas, al ser al mismo tiempo modernos y críticos de la modernidad, van a acabar construyendo sus intervenciones en esos debates con ingredientes de ambas modernidades y estableciendo un diálogo en parte simétrico y en parte asimétrico con los representantes de la modernidad más pragmática. Además, a causa de esa combinación de simetría y asimetría los modernistas adelantan también algunas de las estrategias dialógicas con las que Jünger Habermas (*La ética*) y Karl-Otto Appel han definido la *ética del discurso*, es decir la fórmula de comunicación intersubjetiva que pretende recuperar el proyecto modernizador de la Ilustración y que debería ser propia de las sociedades plurales y las comunidades postseculares (Habermas, *Dialéctica* 7-10). Comentar cómo los modernistas llevan a la práctica esa ética del discurso permitirá por tanto ver hasta qué punto ellos y el Modernismo son también modernos, contemporáneos y plurales,

(Amado Nervo) o *Las cuaresmas del duque Job* (Gutiérrez Nájera). Sobre la importancia de la secularización en la literatura occidental del periodo, ver Sudlow, que aplica esa correlación a un grupo de escritores más o menos confesionales. Acerca de la modelación que la vida civil y cultural de los países del Cono Sur experimentaron a causa de las políticas secularizadoras ver, por ejemplo, Serrano y Caetano y Geymonat.

y hasta qué punto contribuyen al progreso o fracaso de la recuperación del proyecto ilustrado.

En todo el corpus finisecular quizá no haya ningún texto más adecuado para este propósito que el opúsculo que José Enrique Rodó publicó en 1906 bajo el título de “Liberalismo y jacobinismo”, que contenía las colaboraciones periodísticas suyas en las que desde una perspectiva no religiosa censuraba la retirada de crucifijos de los hospitales de la Comisión Nacional de Caridad de Uruguay, y que mostraba igualmente su intercambio con un defensor de la decisión gubernamental y con otro interlocutor opuesto a dicha medida desde posturas más bien confesionales o teocráticas³.

³ Como recordatorio y por orden cronológico, el conjunto de textos que conformarían el debate sería el siguiente: 1) “La expulsión de los crucifijos”, de José Enrique Rodó (Carta publicada en *La Razón* el 5 de julio de 1906, y reproducida al día siguiente en *El Bien*, órgano de la Unión Católica de Uruguay); 2) “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”); 3) “Contrarréplicas” (nueve colaboraciones de Rodó publicadas en *La Razón* entre el 4 y el 14 de septiembre de 1906); 4) Apéndice titulado “El sentimiento religioso y la crítica” (incluido *a posteriori* por Rodó en su opúsculo; es su respuesta y agradecimiento al envío de un ejemplar del libro *El mártir del Gólgota* por parte de su autor, Rosalbo Scafarelli).

En todo ese conjunto seguramente se echen en falta las posibles respuestas de Pedro Díaz a las contrarréplicas de Rodó; la razón de esta ausencia parece haber sido de índole personal, en concreto la grave enfermedad y posterior fallecimiento del padre de Díaz (Rodó 253). Por su parte los datos referidos a Rosalbo Scafarelli y su trabajo son prácticamente inexistentes y no van más allá de los proporcionados por el opúsculo de Rodó y unos comentarios de Daniel Martínez Vigil, con unas valoraciones muy cercanas a las de Rodó (Roxlo 229-231). El libro de Scafarelli parece ser un ensayo apologético que repite el título y las intenciones de una popular novela del español Enrique Pérez Escriba (1866). Sobre este tema y desde un posicionamiento análogo, Rodó redactó dos crónicas más durante su viaje por Italia (Rodó 1296-98, y 1310-13).

Obviamente, esta polémica tuvo un alcance mucho más amplio que el que aquí me interesa, pues implicó a un buen número de periódicos y agentes sociales que manifestaron su acuerdo o su desacuerdo con la medida de formas igualmente variadas. De todo ello da buena cuenta el trabajo conjunto de Silveira y Monreal que me sirve como referencia para los textos y las citas de Díaz que incluyo en el artículo. Para otros detalles acerca de esta polémica y de todo su contexto social y político y también personal, pueden consultarse Caetano y

Al insertar esta polémica en la dinámica de las dos modernidades y de las zonas de intersección y divergencia que se dan entre ellas, habría que notar que tanto Rodó como Díaz presentan su momento histórico como una sociedad explícitamente moderna, que debe guiarse sólo por la Ciencia y la Razón (Díaz), o que, nacida de los principios de la Revolución Francesa, debe seguir fomentando y valorando la libertad y tolerancia de todos los ciudadanos (Rodó). Los dos anclan también la modernidad en el pensamiento decimonónico; Rodó lo hace en el idealismo romántico y en pensadores como Carlyle, Spencer o Taine, y Díaz en algo que podría calificarse de “positivismo racionalista”. Como herederos de la revolución romántica descrita por I. Berlin, ambos miran al futuro como destino y al pasado como fuente de experiencia o como recurso de erudición, pero no tanto como una deseable utopía para el retorno (103-104). Por su lado, la estilística y el modo argumentativo de Rodó seguiría más de cerca la modernidad de tipo ilustrado y de pensamiento sólido y racionalizado, frente al modo mucho más incendiario y subjetivo de Díaz, que recordaría más a la espontaneidad exaltada e intuitiva de la modernidad romántica. Ambos se presentan también como valedores del verdadero liberalismo y consagran a éste como el marco ideológico propiamente moderno. Por ello calificarán la postura de su interlocutor como una desviación del mismo, bien por ser “jacobino” o “intolerante” en un caso, o bien por pertenecer al “liberalismo pasivo” en el otro. La Ciencia, otro de los pilares ideológicos de la modernidad, es también entendida por ambos de forma divergente. Para Rodó no deja de ser importante, pero también es inferior a la caridad, porque no ha podido ni generarla ni sustituirla, aunque sí se haya puesto al servicio de ella y haya servido para “depurar el concepto, encauzar el sentimiento, organizar la práctica, asegurar los resultados” (Rodó 280). Para Díaz la Ciencia es autosuficiente, y sirve como criterio operativo para cuestionar las realidades sobrenaturales y también para suplir la función de la caridad en las salas de los hospitales, donde la remoción

Geymonat, Benedetti y Mazzone. Finalmente, añadir que hasta ahora no han sido muchos los análisis dedicados al opúsculo, y que esos se han centrado sobre todo en la coherencia de sus argumentos internos (Rodríguez Monegal, en Rodó 253-55, Silveira, López).

de los crucifijos cumpliría el objetivo de que “queden luchando a solas y cuerpo a cuerpo la Ciencia y el Dolor” (Silveira 128).

En cuanto a la Historia, los dos también la entienden como un itinerario evolutivo, con el progreso como principal catalizador o como destino teleológico, pero también valorando sus causas y manifestaciones de forma distinta. Para Rodó se trata sobre todo de un dinamismo marcado por la intervención y guía del héroe romántico, de los grandes hombres que sobresalen por encima del medio y van canalizando todas las fuerzas y potencialidades generales acumuladas en su momento histórico. Para Díaz es una evolución que depende más de fuerzas colectivas que de figuras aisladas, y más de las contribuciones de la ciencia y la razón humana que de los impulsos ciegos del Espíritu. En este punto específico descansaría la explicación a las divergencias sustanciales de la polémica. Así, para Rodó, la figura de Jesucristo y su alojamiento en los hospitales de la Comisión de la Caridad habría supuesto un ejemplo de culminación e integración perfecta entre un gran hombre y su misión, pues en la dinámica de la Historia el Nazareno habría sido el motor principal de la institución de la caridad y de su materialización en hospitales, asilos, y otras formas de beneficencia; el crucifijo sería por tanto una prueba efectiva del idealismo histórico de carácter raíz hegeliana de Rodó, de su “espiritualismo darwiniano” (González Echevarría 44). La expulsión de los crucifijos habría supuesto por ello una afrenta más intelectual que religiosa, por contradecir la concepción de la Historia de un Rodó que desde el principio había insistido en criticar la decisión a causa de su “admiración puramente humana, aunque altísima” por la figura de Jesucristo y sus doctrinas sobre la caridad (Rodó 255). Por ello Rodó dedica la mayor parte de sus contrarréplicas a argumentar a favor de la historicidad del Nazareno y su rol como catalizador de la caridad, tratando de desmontar sucesivamente cada uno de los argumentos de Díaz al respecto. Análogamente, la caridad cristiana habría de entenderse como uno de esos impulsos ideales del espíritu humano que ya ha conseguido encarnarse en una figura singular y en unas instituciones propias, y ponerla en cuestión, desmentirla o degradarla no dejaría de ser otra manipulación política o una muestra de ignorancia igualmente grave. Por el contrario, para Díaz, la decisión es sobre todo de índole política y pragmática, y la retirada del crucifijo ha de entenderse más como

una acción del gobierno en defensa de la asepsia religiosa del espacio público e, incluso, de una especie de purificación de la memoria, por las connotaciones negativas que él ve en el pasado histórico asociado al cristianismo⁴.

Tras este resumen, no es difícil establecer una serie de analogías entre las dos modernidades de Calinescu y las antítesis rodonianas de “Ariel y Calibán” y “Liberalismo y jacobinismo”. Así, es obvio que Rodó se mueve en el plano idealista, tanto por su insistencia en la dinámica autónoma del Espíritu y las ideas en la configuración de la Historia como por privilegiar al héroe romántico y presentar una figura o un sistema de valores ariélicos (Jesucristo, el liberalismo) enfrentados y víctimas de otra entidad calibánica (el jacobinismo). Como en *Ariel*, lo bueno y lo bello se dan la mano de nuevo en esas figuras, y la intelección de todo este fenómeno queda de nuevo en manos del aún reducido número de verdaderos librepensadores y no de quienes permiten que la muchedumbre que antes se arrodillaba ante los dogmas lo haga ahora ante “el populoso cortejo de las verdades científicas vulgarizadas y de las ideas de irreligiosidad y libertad” (Rodó 293). Por su parte el Progreso, convertido en un fin absoluto por Díaz, debe por el contrario entenderse y estar sujeto a la autonomía orgánica de la Historia y ser respetado en esa evolución desde todas las instancias civiles, incluido el poder del Estado. Lo opuesto sería un violento utilitarismo político que interrumpiría el verdadero avance del género humano. Paralelamente, la Ciencia debe también subordinarse a la hegemonía de la Idea y, a pesar de que puedan colaborar en tareas diversas, el materialismo de la primera nunca debería interpretarse como fuerza autosuficiente. Asimismo la verdadera tolerancia se fundamenta en la igual dignidad de todas las personas y sujetos sociales y no en las clasificaciones que el Estado quiera establecer para implementar su agenda política. El Estado jacobino sería entonces otra versión de Calibán, un monstruo voraz y omnívoro con una ciega voluntad de poder, que no respeta la autonomía del Espíritu y que tampoco admite disonan-

⁴ A este listado de parámetros ideológicos habría que añadir también los párrafos que ambos dedican a la tolerancia, que entienden de forma diferente. A ello me referiré en las páginas que siguen, por ser un motivo profundamente imbricado tanto en la ética y las estrategias del discurso como en la problemática de la secularización.

cias. Es también una amenaza para el futuro tolerante que, según Rodó, habría estado preparando el pensamiento más selecto del XIX (Goethe, Spencer, Renan, Comte, Taine) e igualmente un ejemplo de la “torpeza” que en *Ariel* define a Calibán (Rodó 207), pues la decisión de la Comisión de Caridad no habría reivindicado “ningún derecho, no restituye ninguna libertad, no pone límite a ningún abuso” (Rodó 259). Este debate sobre la secularización sigue, pues, ensanchando la riqueza tropológica del binomio “Ariel y Calibán” de la que habló González Echevarría (44), pues a los significados también maniqueos que en su día le asignaron Shakespeare, Renan, Rubén Darío, González Retamar y el propio Rodó⁵, habría que añadir ahora una dimensión política más concreta y en la que se concebirían bajo dicho esquema dos visiones distintas y opuestas del Estado moderno definidas en función de su sumisión a la dialéctica histórica y a la verdad consensuada.

Como se ve, el debate en su conjunto presenta un componente polarizado que en parte es irreductible, pero también contiene una serie de convergencias y momentos dialógicos simétricos. Por ello, esta combinación de encuentros y desencuentros muestran muy bien el perfil específico de la posición modernista en los debates acerca de la modernidad y la secularización y también cómo ese debate puede describirse desde los planteamientos que Habermas y Apel proponen para la ética del discurso. Resumiendo, esta ética sería una estrategia interrelacional que pretendería continuar el proyecto reformador y racional de la Ilustración, el cual habría quedado truncado a causa de la prioridad dada a la conciencia individual frente a su dimensión intersubjetiva. Se trataría entonces de sustituir el monólogo por el diálogo y la actitud de cierre e inmanencia por una más productiva de apertura y trascendencia interpersonal. Y se trataría también y de forma muy especial de que los intercambios dialógicos se construyeran apoyándose más en la relación sujeto-sujeto que en la relación sujeto-objeto (Apel 24). Entre las condiciones formales que deberían cumplirse para la existencia de un intercambio ético estarían principalmente las que han dado en llamarse “autonomía, simetría y falibilidad” (Moreno 64) que se concretarían

⁵ Aunque un poco breve, un interesante resumen de la trayectoria de este simbólico binomio es el que puede leerse Köning.

en una igualdad *a priori* de todas las opiniones vertidas en el debate, en la empatía que cada participante debe buscar hacia los demás interlocutores, en una formulación racional, abierta y argumentada de las propuestas de cada voz, en un deseo de cooperación para conseguir el consenso, y en la libertad de todos para que sus opiniones sean consideradas en el mismo plano de validez inicial (Habermas, *La ética* 23-31, Rivas 63 y ss.). A su vez el encuentro debe ser claramente teleológico y pragmático, pues ha de estar orientado hacia el consenso y hacia una verdad que no es de carácter metafísico y universal, sino más bien falible y coyuntural, y que siempre debe estar regulada por el imperativo categórico kantiano, que así viene a identificarse con la justicia y las exigencias de la convivencia social.

Lo que quizá más llame la atención en este debate entre Rodó y Díaz es la coincidencia de Rodó con los planteamientos de esta ética del discurso, que es especialmente llamativa en los párrafos dedicados a la tolerancia y que podrían hacer de él un singular precursor de la misma. Para el autor de *Ariel* todos los interlocutores sinceros son igualmente válidos y pueden y deben contribuir al consenso social, sin que su divergencia de pensamientos deba convertirlos en marginados o participantes de segunda clase (Rodó 287). Igualmente, sus acusaciones al jacobinismo no se deben sólo a la intolerancia de éste sino a su abandono de la razón y a la seriedad intelectual, recursos prioritarios para el intercambio dialógico universal que serían los principios que guíasen a los interlocutores ilustrados y a los verdaderos librepensadores (Rodó 288-289). Por su lado, la tolerancia es un valor irrenunciable y debe ser extensible a todo el espectro social, pues en ella se apoya principalmente el consenso y la simetría necesarias para este intercambio (Rodó 291-292). El verdadero librepensador, como todo honesto participante en los discursos públicos, debe ser intelectualmente exigente consigo mismo y evitar todo aquello que parezca partidista, automático e irreflexivo, o signifique una falta de respeto a los derechos de contrincante (Rodó 292-293). Igualmente, los interlocutores deben esforzarse por ponerse en el mismo nivel argumentativo y buscar primero la empatía y los puntos de común acuerdo, para desde ahí elaborar ese diálogo que también Rodó ve como motor y como medio para alcan-

zar la justicia y la equidad social⁶. Finalmente, el agradecido envío de Scafarelli a Rodó y la reproducción del primer artículo de Rodó en la prensa católica, hacen de sus textos un verdadero ejercicio de “translation” (Habermas, “Religion” 10, “Notes” 28), donde los argumentos de uno y otro lado acaban entrando en diálogo mediante un proceso de acomodación de paradigmas ideológicos y con la finalidad de encontrar un campo común, que en este caso sería el racionalismo que compartirían tanto Díaz como Rodó.

Díaz también cumple en parte esos requisitos discursivos, contribuyendo a que la polémica contenga también una serie de encuentros simétricos y confirmando así la posibilidad dialógica entre las dos modernidades. Como ejemplos, ambos interlocutores empatizan al aceptar por un lado la alta relevancia de la cuestión y al reconocer sinceramente sus respectivos méritos intelectuales o literarios. Los dos también admiten los aciertos existentes en las argumentaciones del otro, aceptan los retos y objeciones planteados por la intervención de sus contrarios y no rehúyen muchas de las dificultades dialécticas que estas contienen. Ambos también responden a obstáculos argumentativos reales o hipotéticos que puedan contradecir sus propios argumentos y explican las consecuencias negativas de las medidas contrarias para justificar sus posiciones, produciendo así unas argumentaciones internamente sólidas y compactas que exigirán al oponente un verdadero ejercicio intelectual y retórico a la hora de tratar de desmontarlas. Igualmente los dos evitan las manipulaciones del texto del oponente, y cuando intentan contradecir los argumentos contrarios aportan en general una suficiente y razonada cantidad de datos y elementos de juicios pertinentes. Finalmente, y en otro orden discursivo, ambos coinciden en privilegiar el bien común sobre el individualista y ofrecen propuestas para el futuro, evitando que su posicionamiento sea el de una simple y estéril crítica del presente o de las propuestas del contrario.

Sin embargo, las discordancias no son menos relevantes, y explican que al final el debate acabe teniendo un perfil asimétrico y con-

⁶ Escribe Rodó: “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, a fin de comprenderle y juzgarle” (296).

virtiéndose en un desencuentro. Entre ellas la que me parece de más peso, y dejando aparte la ausencia de respuestas de Díaz a las contrarrélicas de Rodó, sería la orientación de la segunda parte de la intervención de Díaz, que no está dedicada a conversar con los planteamientos de Rodó, sino a lanzar una proclama partidista de forma monológica y desacreditando a terceros que no han tenido participación directa en el debate. Igualmente, tanto Rodó como Díaz se alejan también del ideal comunicativo por permitir en sus textos algunos descalificativos apriorísticos o generalizaciones y estereotipos negativos o prejuiciados. Con cierta frecuencia algunas respuestas a las interrogantes del interlocutor están despachadas con ligereza y de forma superficial o seleccionando sólo aquellos datos que favorezcan la descalificación de los argumentos del contrincante. El tono apasionado les lleva a veces a adjetivos incendiarios y a propuestas de situaciones hipotéticas o imaginarias, pero no muy probables por sustentarse en la demonización automática del contrario. De este modo, es obvio que la relación sujeto-sujeto que define este debate no es aquí tan ideal como sugieren las formulaciones de la ética del discurso, y en esos momentos es donde ambas conciencias se presentan como atrincheradas y bloqueando el proyecto racional de la Ilustración del que hablaba Habermas.

Resulta obvio entonces que el debate entre Rodó y Díaz está lejos de cumplir las exigencias de un intercambio dialógico ideal, y que por tanto el resultado teórico final haya podido ser el consenso. La impresión de la lectura final de todo el corpus es la de un debate cerrado y concluido con la propuesta no de una verdad falible y abierta, sino de dos verdades infalibles, cerradas sobre sí mismas y opacas a futuras revisiones. Es cierto que la postura y las ideas de Rodó se acercan mucho más a la propuesta de la ética del discurso, pero lo que aquí interesa notar es que en el contexto de la secularización, los debates en los que participan los modernistas –en este caso Rodó– tienen una carga de contenido asimétrico y una serie de limitaciones discursivas que muestran la clara divergencia entre las dos modernidades y por tanto proponen la secularización como parte de la crisis existencial de los modernistas, por vivirla como otro problema no resuelto.

Queda ahora comentar la presencia de los tres interlocutores en los niveles en que, según Dobbelaere (29-43), se lleva a cabo el

proceso de secularización. En el nivel individual las respectivas elecciones existenciales de Rodó, Díaz y Scafarelli parecen un ejemplo paradigmático de la afirmación de Charles Taylor de que, frente al monolitismo de las sociedades tradicionales, en la sociedad moderna la opción religiosa es una más entre tantas, y que por ello el creyente puede ser quien encuentre más dificultades para llevar a cabo su proyecto vital (Taylor 3). Por simple coincidencia textual, esto es lo que parece cumplirse también en el corpus de la presente polémica, pues Scafarelli sería el único que no habla con voz propia, sino indirectamente, a través del comentario de Rodó, por lo que en el formato final del debate no resultaría difícil identificarlo análogamente con la voz marginada del subalterno de Spivak. Aunque en el debate tengamos tres opciones que en el fondo son igualmente subjetivas y aunque sea la opción de Rodó la que ocupa un mayor espacio, en el Uruguay de su tiempo la suya fue sin duda alguna la postura minoritaria, pues realmente esa vida social se caracterizó sobre todo por la efectiva implementación de las medidas secularizadoras de los gobiernos de Batlle y William y, como respuesta, las reacciones y manifestaciones de desacuerdo llevadas a cabo por los fieles católicos (Silveira, Gaetano). Al final, y en el nivel político, opiniones como la de Rodó o reacciones como la de Scafarelli acabaron resultando estériles y ubicándose en los márgenes del discurso hegemónico. A la vez, de esas tres posturas la más interesante para comprobar la dinámica del proceso de secularización mental del que habla Chadwick es quizá la del propio Rodó, pues en Scafarelli y en Díaz tal proceso se presenta más bien en sus etapas terminales y no en las intermedias⁷. Por el contrario, Rodó, no creyente, no elabora su defensa del cristianismo acudiendo a argumentos teológicos o religiosos, sino a través de razones y teorías seculares, principalmente mediante su recurso a Carlyle y a Renan, que, al final, presentan un Jesús heroico, pero sólo humano, y una concepción de lo religioso como una realidad o una elección noble y a la que sólo subjetivamente puede asignársele una naturaleza sobre-

⁷ Utilizo el vocablo “terminales” aceptando las propuestas de que la secularización no debe entenderse como un proceso progresivo o irreversible, ya que el hecho de que intervengan en él tanto factores colectivos como individuales lo convierte en último término en un estado coyuntural y sujeto a la dinámica de los vaivenes históricos (Dobbleaere 19; Fenn xvii).

natural. De la misma forma, su concepción evolutiva de la Historia parece deber tanto a Darwin –y en esto coincidiría con Díaz– como a Hegel, pero tampoco cuenta con lo que pensadores como San Agustín o Jacques Maritain llamarían la Providencia, que definirían el devenir histórico como la interacción de la libertad humana y los designios divinos (Agustín 103-128, Maritain 119-163). La visión rodoniana de la Historia, aunque idealista, no deja realmente espacio para intervenciones divinas y los acontecimientos acaban explicándose una confluencia de intereses humanos y de fuerzas espirituales, pero anónimas, con las que ni el individuo regular ni el héroe romántico pueden establecer ningún tipo de relación personal.

En cuanto a la secularización institucional, el caso de los hospitales de la Comisión de Caridad corresponde en gran parte a las explicaciones de Dobbelaere y Fenn, para quienes lo característico en este nivel sería la acomodación de las instituciones religiosas a los paradigmas del mundo secular y sobre todo el empleo de una mayor racionalización y pragmatismo en sus métodos y recursos propios. Como consecuencia lógica esto implicaría una redefinición del espacio institucional, en el cual, según los casos, la presencia de los símbolos religiosos quedaría cuestionada y sufriría una reubicación o una completa desaparición. Así Rodó sería partidario no del desalojo del símbolo, sino de su resemantización, de lo que Shlomo ha llamado “effacement” (33). Por su lado, Díaz defendería su desalojo definitivo, su “eradication” (Shlomo 33), para así despojar al espacio público de todo signo de confesionalidad. Dado el alcance de los símbolos públicos, no hay que extrañarse que la decisión de la Comisión de Caridad haya generado un debate tan encendido y a la vez tan lleno de argumentaciones, tanto racionales y fundamentadas como emotivas y prejuiciadas. Y es que según Fenn (50-53), esos símbolos públicos tienden a ofrecer un sema de totalidad globalizante que puede hacer de ellos emblemas de una “religión cívica”. Por lo mismo, Díaz propondrá bien el desalojo completo del mismo o su ubicación junto a otros que disminuyan ese sema globalizante, y por ello Rodó tratará de defender la presencia del crucifijo con un argumento racional o universal, no propiamente religioso. En la terminología de Maclure y Taylor (68-70), Díaz entendería el crucifijo como un símbolo a la vez regulador e identitario, y Rodó sencillamente como identitario. Díaz lo rechazaría por ver en él una

fuerza coercitiva y asociarlo a una identidad histórica con la que no quiere participar, y Rodó lo aceptaría por no ver en él ninguna coacción, sino, al contrario, una culminación de las capacidades humanas más nobles y por asociarlo con una persona y una tradición histórica que deberían verse como modélicas y referenciales. En ambos casos, sin embargo, lo que al final resulta es, de nuevo, la secularización institucional, pues con cualquiera de las alternativas el símbolo perdería su carácter propiamente religioso.

Un comentario aparte merecería la viabilidad de los argumentos de Rodó y Díaz acerca de la naturaleza simbólica del crucifijo. Quienes han comentado la propuesta de Rodó (Silveira, López), la consideran como algo contradictorio o imposible en la práctica, por la fuerte tradición histórica o identitaria que asociaría al crucifijo con el cristianismo. Aunque dicha propuesta no deja de tener su mérito por lo que ofrece de vanguardista y de intento razonado y consensual, acaba fallando al no entender bien la naturaleza analógica del símbolo, especialmente del símbolo religioso. Según ha explicado L. Ford (106-107) todo símbolo es a la vez revelación y ocultamiento, y por ello nunca puede presentar un significado unívoco; sin embargo Rodó estaría defendiendo una lectura denotativa y uniformante del mismo y en ese sentido, el “effacement” del crucifijo que él propone ubicaría a este en una especie espacio intermedio que a la postre no hubiera ofrecido argumentos válidos para evitar ni la “erradication” del símbolo ni su restauración confesional. Por su lado, la limitación de Díaz consistiría en presentarlo como regulador en una sociedad que él define como moderna y tolerante, pues los ciudadanos de esa modernidad deberían entenderlo como un símbolo más identitario que regulador y que su conservación en los espacios públicos podría justificarse en función del interés de las mayorías sociales, bajo lo que McLure y Taylor han llamado principio de acomodamiento (87-91). En cualquier caso, lo más interesante de las limitaciones de ambas propuestas es que tomadas en su conjunto nos evidencian la compleja correlación del *fin de siècle* con el proceso secularizador; en las dos posturas lo religioso aparece como un componente clave a la hora de definir por su presencia o por su ausencia la identidad del espacio público. El hecho de que en este caso Rodó se decida firmemente a favor de una presencia *effacée* nos vuelve a llevar a ese espacio intermedio e incómodo que aloja a los

modernistas, ese espacio generado por el avance de la modernidad técnica y su renuencia a integrar en ella los componentes espirituales de su herencia histórica.

Finalmente, en la definición de la secularización en el nivel social han solido combinarse el criterio de la constitución de la ciencia y la razón como parámetros de una cosmovisión que sustituiría a la propiamente religiosa, y el de la aparición de una dinámica social y/o un corpus legislativo que reduciría o modificaría la presencia de las instituciones y manifestaciones religiosas en la vida pública. En cuanto al primer criterio ya se ha visto que tanto Rodó como Díaz, aunque desde posiciones divergentes han prescindido de razonamientos propiamente teológicos o religiosos para defender sus respectivas propuestas. Las de Díaz encajarían bien en un liberalismo político radical, y las de Rodó cabrían mejor dentro del liberalismo “ortodoxo” (Silveira 21) y de un idealismo que no rechazaría ni la razón ni la ciencia, pero las subordinaría incondicionalmente a las exigencias del Espíritu. Los dos, entonces, estarían operando desde parámetros mentales secularizados. Por su lado, el segundo criterio, aunque válido en cuanto criterio metodológico, resulta especialmente problemático en la vida civil, pues el poder debe saber asumir la igualdad moral de todos los ciudadanos así como su derecho a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa y a la libertad de expresión (McClure, Habermas “Religion”). En este caso, esa secularización política o legislativa aparece más explícita en la posición de Díaz, por representar las instancias hegemónicas del poder que están implementando ese proceso.

Según Díaz, la remoción de los crucifijos y todo el programa defendido desde el Centro Liberal persiguen la “laicización absoluta de los establecimientos de beneficencia”, pues esta sería “una simple cuestión de igualdad y de justicia” (Silveira 128). Díaz argumentará esa postura apoyándose en la ciencia, el progreso y la modernidad, y demonizando a la Iglesia y al clericalismo como los enemigos tradicionales a combatir⁸. Sin embargo, sus afirmaciones encierran una

⁸ Las encendidas palabras de Díaz al respecto son prácticamente la antítesis de las que Rodó le dirige a Scafarelli en su apéndice (ver nota 6): “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

de las posibles contradicciones o de los aspectos más controvertidos en este planteamiento, porque a continuación asevera Díaz que 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” (Silveira 128). Para Rodó es obvio que con esa decisión de hecho se está imponiendo una filosofía concreta (el jacobinismo) a todo el conjunto social, que no está formado sólo por jacobinos, sino también por liberales “ortodoxos” como él o por creyentes como Scaffarelli, cuya sinceridad les concede según la ética del discurso el mismo derecho de ciudadanía y de participación en el debate público que a cualquier otro ciudadano (Rodó 296-298). De la misma manera que el Estado no debe ser confesionalmente religioso, pues adjudicaría a una de las religiones un estatus moral superior al de las del resto, tampoco debería adoptar una filosofía secular totalizante, ya que acabaría convirtiendo la opción de los ciudadanos creyentes en una opción de segunda categoría y haciendo de su secularismo una nueva confesión, por ser la opción privilegiada⁹. Para Rodó, Díaz no estaría distinguiendo las diferencias entre un “Estado neutro”, un “Estado neutral” y un “Estado neutralizador” (Ollero 41), pues la verdadera función del poder político en una sociedad plural sería la de evitar un espacio público monolítico y la de fomentar la tolerancia efectiva y el diálogo entre todos los ciudadanos y todos los intereses sociales. En la terminología de Mclure y Taylor, Díaz estaría defendiendo una “laicidad cerrada”, en la que finalmente la ideología Estado se convierte en la única protagonista del espacio público; por su lado Rodó estaría proponiendo un modelo de “laicidad abierta”, que, respetando la aconfesionalidad religiosa del poder político, aceptaría la simetría dialógica de todos los individuos y agentes sociales guiados por el interés común y dispuestos a trabajar por el consenso (Mclure 43-51). Díaz estaría también malentendiendo el

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 obra grande de amor humano que no se realiza sino por la lucha activa contra la Iglesia” (Silveira 139-140).

⁹ Con algunos ligeros matices es lo que también Habermas defienden en “Religion” 9, y Mclure y Taylor (Mclure 26).

concepto de tolerancia y libertad religiosa, que implica que ésta especialmente pueda y deba vivirse también en el espacio público de la misma manera que en ese espacio puede manifestarse otro tipo de libertad asociativa (Rodó 259-260 y 297-298; Habermas “Religion”). Por todo ello Rodó acabará acusando al jacobinismo de acaparar “para sí el Imperio y el Pontificado, obligando al pensamiento individual a refugiarse en el íntimo seguro de las conciencias, como las aves que se acogen a los huecos de las torres que se deshacen y de los templos que se derrumban” (Rodó 295). Que ahora las teorías de lo postsecular estén dando la razón a Rodó es lo que Casanova sintetiza bajo el concepto de “de-privatization” de lo religioso (6-7), y hacen del autor de *Ariel* una voz profética cuyos aciertos se deben precisamente a los argumentos idealistas con los que se enfrentó a los partidarios de la modernidad más pragmática y utilitaria.

A la vista de todo lo anterior creo que puede asumirse ya que algunos de los debates sobre asuntos civiles más importantes en los que participaron los modernistas van a necesitar para su cabal entendimiento de las categorías ofrecidas por las teorías de la secularización. Aunque las primeras aproximaciones ya habían relacionado al Modernismo con la “muerte de Dios” y la “desmiraculización” del mundo de Weber, está claro que otros conceptos como “niveles de secularización”, “effacement” simbólico, “laicidad abierta o cerrada”, “translation” o “de-privatization” resultan tan operativos como ellos. A su vez es lógico suponer que el corpus modernista resulte en una referencia o recurso inevitable para estudiar tanto los aspectos culturales como los propiamente literarios de dicho proceso. En el caso de Rodó su intervención en el debate es tanto un catalizador de lecturas y despliegue de su espíritu libresco como una toma de postura civil y política –una salida del turrieburnismo– y también una muestra de la utilidad dialógica de ese mundo libresco y una confirmación de su autocrítica modernidad.

El opúsculo “Liberalismo y jacobinismo” muestra que esa secularización, aparte de darse en los tres niveles que definen la vida social, se presenta con sus luces ariélicas y con sus sombras calibanescas. Con sus luces porque se ofrece como propia de una sociedad que todos identifican como moderna y que permite el intercambio al menos teórico de opiniones divergentes y heterogéneas encaminadas a la construcción del espacio público plural mediante

el consenso un diálogo consensuado. Con sus luces también porque ciencia y razón quedan formalmente reivindicadas y presentadas como opciones válidas a todos los ciudadanos y porque la libertad individual y de conciencia aparece en principio manifiesta y legitimada en esa divergencia de opiniones y posicionamientos. Con sus sombras porque puede ser presa del radicalismo jacobino o de la sofística y presentar como neutras opciones que son tan personales o subjetivas como las demás, instaurando un pensamiento único que simplemente sustituya a la anterior teocracia. Con sus sombras también porque puede implicar la aparición de ciudadanos o libertades de segunda categoría, o porque el ejercicio del poder haga que las exigencias de simetría y libertad que definen a la ética del discurso no sean realmente viables. En este caso el espacio público sería un espacio vacío y cerrado al intercambio y al diálogo sobre un asunto que para Rodó es el único que puede ponerles a las puertas del Misterio y permitir la efectividad del idealismo (296).

La secularización se presenta también imbricada con la conciencia de modernidad que tienen tanto Díaz como Rodó, y que se convierte junto a las ideas inherentes a ella como liberalismo y tolerancia en los principales campos de batalla conceptuales entre ambos. En torno a esos tres conceptos van Rodó y Díaz a articular su debate acerca de la eticidad de las medidas secularizadoras implementadas por las instancias políticas; ambos van a tratar de definirlos o redefinirlos de forma que encajen en sus proyectos civiles e ideológicos. Que al final, y por motivos tanto externos como internos al propio debate, ese diálogo resulte fallido y no ofrezca consenso alguno no es quizá tan importante como el hecho de que ese diálogo nos muestre que esa modernidad es una categoría definida realmente por una crisis interna, y que los modernistas, en este caso Rodó, a través de sus intervenciones en el debate sobre la secularización contribuyeron tanto a su crítica como a su fecundación.

BIBLIOGRAFÍA

- Aching, Gerald. *The Politics of Spanish American 'Modernismo': by Exquisite Design*. Cambridge: Cambridge UP, 1997.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. México, DF: Porrúa, 1994.
- Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Benedetti, Mario. *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Bs. Aires: EUDEBA, 1966.

- Berlin, Isaiah. *Las raíces del Romanticismo*. H. Hardy, ed. Madrid: Taurus, 2000.
- Caetano, Gerardo, y Roger Geymonat. *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus, 1997.
- Calinescu, Matei. *Cinco caras de la modernidad. modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch y posmodernismo*. Madrid: Technos, 1991.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The U of Chicago P, 1994.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularisation and Urbanisation (A Theological Perspective)*. New York: Pelican, 1966.
- Darío, Rubén. “La España negra”. En *Obras Completas*. M. Sanmiguel Raimúndez, ed. Madrid: Afrodisio Aguado, 1950. Vol. 3, 113-124.
- Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruselas: Peter Lang, 2004.
- Fenn, Richard K. *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion, 1978.
- Foffani, Enrique, ed. *Controversias de lo moderno: la secularización en la historia cultural latinoamericana*. Buenos Aires: Katatay, 2010.
- Ford, Lewis S. “The Three Stands of Tillich's Theory of Religious Symbols”. *The Journal of Religion* 46, 1 (1966): 104-130.
- González Echevarría, Roberto. *La voz de los maestros: escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna*. Madrid: Verbum, 2001.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos teóricos y culturales*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. “A propósito de *Divorçons*”, “La moral de *Divorçons*” *Obras IV. Crónicas y artículos sobre teatro, II (1881-1882)*. Yolanda Bache Cortés y Ana Elena Díez Alejo, eds. México, DF: UNAM, 1984, 288-293.
- Habermas, Jürgen. “Notes on Post-Secular Society”. *New Perspectives Quarterly* 25 (2008): 17-29.
- . “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy* 14, 1 (2006): 1-25.
- . *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Habermas, Jürgen y Joseph Cardinal Ratzinger. *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. L. Rodríguez Duplá, ed. Madrid: Encuentro, 2006.
- Ingwersen, Sonya A. *Light and Longing: Silva and Darío. Modernism and Religious Heterodoxy*. New York: Peter Lang, 1986.
- Jrade, Cathy. *Rubén Darío and the Romantic Search for Unity: The Modernist Recourse to Esoteric Tradition*. Austin: U of Texas P, 1983.
- Jrade, Cathy Login. ‘Modernismo’, *Modernity, and the Development of Spanish American Literature*. Austin: U of Texas P, 1998.
- Köning, Irmtrud. “Apuntes Para una comparatística en Latinoamérica: el simbolismo de Ariel y Calibán en Rodó”. *Atenea: Revista de Ciencia, Arte y Literatura de la Universidad de Concepción* 498 (2008): 75-95.

- López Muñoz, Miguel Ángel. “El laicismo a debate. ‘Liberalismo y Jacobinismo’, de José Enrique Rodó”. *Revista de Hispanismo Filosófico* 15 (2010): 129-144.
- Maclure, Jocelyn, y Charles Taylor. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Maritain, Jacques. *On the Philosophy of History*. New York: Sentry Press, 1973.
- Martí, José. “El cisma de los católicos en Nueva York”, “La excomunión del padre McGlynn”. En *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-1973. Vol. 11, 137-150 y 239-252.
- Mazzone, Daniel. *Dos hombres en el callejón. Battle-Rodó: los equívocos de la historia*. Montevideo: Plaza, 2005.
- Mejías-López, Alejandro. *The Inverted Conquest: the Myth of Modernity and the Transatlantic Onset of Modernism*. Nashville: Vanderbilt UP, 2010.
- Molendijk, Arie L., et al., eds. *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political and the Urban*. Leiden: Brill, 2010.
- Moreno Lax, Alejandro. “Jürgen Habermas: entre la ética del discurso y la ética de la especie”. *Dikaioyne* 19 (2007): 61-77.
- Nervo, Amado. “La exclaustación de las monjas de Teresitas”. En *Obras completas*. Francisco González Guerrero y Alfonso Méndez Plancarte, eds. Madrid: Aguilar, 1973. 781-82.
- Neuhaus, Richard J. “Secularizations”. *First Things* 190 (2009): 23-28.
- Ollero, Andrés. *España ¿un estado laico?. La libertad religiosa en perspectiva constitucional*. Cizur Menor: Aranzadi, 2005.
- Paz, Octavio. *Cuadrivio*. México, DF: Joaquín Mortiz, 1965.
- Rodó, José Enrique. *Obras Completas*. Emir Rodríguez Monegal, ed. Madrid: Aguilar, 1967.
- Rivas García, Ricardo. “Aproximación a la ‘ética del discurso’ de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón”. *En-claves del Pensamiento* 1, 1 (2007): 63-89.
- Roxlo, Carlos. *Historia crítica de la literatura uruguaya*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1913. Vol 5.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Silveira, Pablo da, y Susana Monreal. *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista: la polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*. Montevideo: Taurus, 2003.
- Shlomo, Dshen. “The Varieties of Abandonment of Religious Symbols”. *Journal for Scientific Study of Religion* 11, 1 (1972): 33-41.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?”. En *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds. Urbana: U of Illinois P, 1988. 271-312.
- Sudlow, Brian. *Catholic Literature and Secularisation in France and England, 1880-1914*. Manchester: Manchester UP, 2011.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard UP, 2007.
- Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.