

# El laicismo a debate.

## *Liberalismo y jacobinismo* de José Enrique Rodó

MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ MUÑOZ  
*Universidad Autónoma de Madrid*

### Introducción

En los últimos años estamos asistiendo a un retorno de la influencia social, política y jurídica de la religión en todo el mundo: acceso del fundamentalismo islámico al poder político, crecimiento del integrismo religioso en las tres grandes religiones monoteístas, las llamadas a la *yihad* de ciertos líderes musulmanes, el auge de los *teocons* en la Administración americana, el terrorismo de Al Qaeda, la guerra de Afganistán, la invasión de Irak, el agravamiento del enfrentamiento entre monoteísmos en Oriente Medio, el *revival* de la ortodoxia católica por la influencia mediática de Juan Pablo II, las manifestaciones dogmáticas en España contra la ley del matrimonio de homosexuales, las agresiones físicas o los atentados con bomba en teatros madrileños donde se representan obras satíricas hacia la religión, la crisis internacional por las caricaturas de Mahoma aparecidas en una revista danesa, etc. Toda esta situación, entre otros muchos ejemplos, se traslada al debate intelectual a través de la constatación del peligro que conlleva para el siglo XXI el conflicto que crean las religiones en su esfuerzo por controlar la sociedad y dividir a los ciudadanos, incluyendo para ello la corrupción de las instituciones públicas. Así es el caso de Salman Rushdie en “El problema de la religión”<sup>1</sup>, Paolo Flores D’Arcais en su artículo “Contra las nuevas Santas Alianzas”<sup>2</sup>, Antonio Muñoz Molina a través de su artículo “Guerras de religión”<sup>3</sup> o el manifiesto titulado “Juntos contra el nuevo totalitarismo”, firmado por doce intelectuales de diversos continentes<sup>4</sup>.

No obstante, el debate sobre el laicismo, sobre la pretensión de establecer las condiciones jurídicas, políticas y sociales idóneas para el desarrollo pleno de la libertad de conciencia, es algo que viene de lejos. Sin pretender un repaso histórico

---

<sup>1</sup> Este artículo apareció originalmente en *The New York Times*. En España fue publicado por *El País* el 2 de mayo de 2005, traducido por M<sup>a</sup> Luisa Rodríguez. Puede consultarse, junto con otros muchos artículos sobre laicismo, en <http://www.europalaica.com>.

<sup>2</sup> *El País*, 19-2-06. Traducción de Carlos Gumpert. Puede consultarse en <http://www.europalaica.com>

<sup>3</sup> *El País*, 4 de enero de 2007, accesible en [http://www.elpais.com/articuloCompleto/opinion/Guerras/religion/elpepiopi/20070104elpepiopi\\_6/Tes](http://www.elpais.com/articuloCompleto/opinion/Guerras/religion/elpepiopi/20070104elpepiopi_6/Tes).

<sup>4</sup> Publicado en español por el diario digital iberoamericano *La insignia*, el 3 de marzo de 2006, con traducción de Eva Greenberg. Se puede acceder a él en: [http://www.lainsignia.org/2006/marzo/int\\_002.htm](http://www.lainsignia.org/2006/marzo/int_002.htm).

del problema<sup>5</sup>, encontramos en el Uruguay de 1906, en el marco del primer gobierno de José P. T. Batlle y Ordóñez<sup>6</sup>, una obra publicada a finales de año por José Enrique Rodó, titulada *Liberalismo y Jacobinismo*. Esta obra recoge una serie de artículos periodísticos y una carta como apéndice final, en relación a la decisión parlamentaria de retirar los crucifijos de los hospitales públicos uruguayos. Rodó intervino en la polémica surgida, a través de una carta publicada en el diario *La Razón* el 5 de julio de 1906. El 14 de julio, el doctor Pedro Díaz le respondió a través de una conferencia pronunciada en el Centro Liberal de Montevideo, titulada “El crucifijo, su retiro de las casas de beneficencia”, en la que refutaba los argumentos de Rodó y se congratulaba por la medida parlamentaria adoptada. En septiembre, Rodó volvió a publicar en *La Razón* una serie de contrarréplicas que, junto con la carta antes mencionada sobre el sentimiento religioso, constituyen el cuerpo de la obra *Liberalismo y Jacobinismo*. No obstante, aunque la conferencia de Pedro Díaz fue publicada en el mismo año, el debate no continuó<sup>7</sup> y su repercusión social no se dilató en el tiempo.

### Liberalismo versus Jacobinismo

*Liberalismo y Jacobinismo*, como se acaba de señalar, es una obra que recoge diez cartas en total, publicadas en el diario *La Razón* de Montevideo, a la que se sumó un apéndice que recogía otra carta de Rodó dirigida a su amigo Scafarelli (sobre el sentimiento religioso y la crítica), que nuestro autor consideró conveniente incluir por tratar también el mismo tema. La primera carta, titulada “La expulsión de los crucifijos”, publicada en el diario *La Razón* el 5 de julio, fue el detonante de la polémica. Le sucedió la conferencia del doctor Díaz, del 14 de julio, y nueve contrarréplicas de Rodó. No obstante, del debate en torno a la retirada de los crucifijos en los Hospitales públicos, recogido en *Liberalismo y Jacobinismo*, falta una parte importante, la conferencia del doctor Pedro Díaz, publicada como folleto independiente<sup>8</sup>. Sin embargo, los argumentos de Díaz son adivinables por medio de las contrarréplicas que reciben. A continuación se expone sucintamente la obra completa.

“**La expulsión de los crucifijos**”. Esta primera carta, punto de inicio de la polémica, aparece recogida en seis partes.

La carta la escribe Rodó a petición del director del diario *La Razón* y amigo, Juan Antonio Zubillaga. Lo primero que hace Rodó es corregir la calificación de

<sup>5</sup> Lo cual haría exceder en demasía las pretensiones de este artículo, pues habría que remontarse al *De rerum natura* (s. I) de Lucrecio, al *Defensor Pacis* (1324) de Marsilio de Padua y Juan de Jandum o al *Imperatorum et pontificum potestate* (1340) de Guillermo de Ockham. Vid. BAYONA AZNAR, B., *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009.

<sup>6</sup> Presidente de la República de Uruguay y líder del Partido Colorado, partido del que Rodó fue diputado.

<sup>7</sup> Apunta RODRÍGUEZ MONEGAL, E., “Prólogo a *Liberalismo y Jacobinismo*”, en RODÓ, J. E. *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 253, que pudo deberse a causas familiares, pues el padre del doctor Díaz estaba muy grave, y poco después falleció.

<sup>8</sup> Montevideo, Tipografía F. Jiménez y Cía, 1906. La conferencia íntegra aparece recogida en la obra de SILVEIRA, P. DA y MONREAL, S., *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus – Fundación BankBoston, 2003. pp. 125-141.

Zubillaga ante el acuerdo de la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública de retirar los crucifijos de los hospitales públicos. No se trata de un acto de liberalismo extremo, dice Rodó, sino de jacobinismo, cosa que, a su entender, nada tiene que ver con lo primero. A continuación, tras definir liberalismo como “el más decidido amor a la libertad” y, declararse admirador de la personalidad y doctrina de Cristo, aunque de un modo independiente y racional, expone cómo la Comisión de Caridad, desde hacía tiempo, había iniciado un plan para la emancipación de toda vinculación religiosa. Así, había eliminado los rezos, los oficios religiosos, los altares, las imágenes, etc., de los lugares públicos. Todo ello es aplaudido por Rodó en orden a una mayor libertad de conciencia. Sin embargo, decidir la eliminación de los crucifijos de los hospitales es, a juicio de Rodó, injusto y abusivo, no una simple medida más.

El resultado es el siguiente, dice Rodó: “la expulsión reiterada e implacable de la imagen de Cristo del seno de una casa de caridad”, lo cual es “desconcertador” y “extraño”. ¿Qué lógica, se pregunta Rodó, es capaz de producir esta situación? La lógica jacobina, responde, propia de Condorcet o de Robespierre, que lo mismo es capaz de atropellos revolucionarios como de injusticias irritantes en el campo de los sentimientos.

El vínculo entre las instituciones de beneficencia, que la Comisión de Caridad dirige, y el significado histórico y moral de Cristo, dice Rodó, es innegable. “La caridad es creación, verbo, irradiación del fundador del cristianismo... por lo menos —dice Rodó—, dentro de la civilización y la psicología histórica de los pueblos occidentales” o pueblos cristianos.

Así, señala el autor, queda sentado el derecho a mantener las imágenes de Cristo en las salas del *Hospital de la Caridad*<sup>9</sup>. Pero, ¿con qué argumentos toma su decisión la Comisión de la Caridad? Con los de una falsa tolerancia, libertad y respeto hacia aquellos que no creen en la divinidad de la imagen. La imposición de la libertad de culto sí es justa y plausible, pero no lo es expulsar la imagen del reformador moral que propició la caridad del lugar en el que se encuentra el enfermo. Ser tolerante es honrar a los grandes benefactores de la humanidad allí donde está presente su obra, del mismo modo que en muchos lugares hay estatuas en recuerdo y homenaje a ciertas personas. Es más, dice Rodó, hablando y pensando con sinceridad y, teniendo una honda justicia humana, “ningún sentimiento respetable se ofende con la presencia de una imagen de Cristo en las salas de una *casa de caridad*<sup>10</sup>”. El creyente verá la imagen de Dios y los no creyentes (entre los que Rodó se incluye), verán “la imagen del más grande y puro modelo de amor y abnegación humana”. Por esto, la expulsión de los crucifijos es producto del “recelo antirreligioso”.

La intolerancia jacobina sólo ve en el crucifijo al *dios enemigo* del pensamiento libre, y no la sublimidad de la figura sobre quien recae su irreverencia. Incluso es arbitrario y casuístico distinguir entre el signo religioso y la imagen del “grande hombre sacrificado por amor de sus semejantes”. Visto con los ojos de la razón y no con los ojos del fanatismo, no hay porqué ver “al más alto Maestro de la humanidad en el momento del martirio”. No es en manos de un sacerdote donde se verá, sino sobre la pared desnuda.

<sup>9</sup> La cursiva es mía. Es un término creado por Rodó para reforzar su argumentación.

<sup>10</sup> La cursiva es mía.

Por consiguiente, concluye Rodó, la decisión de la Comisión de la Caridad es “injustificada y deplorable”: no reivindica ningún derecho, ni da libertad, ni pone límite a ningún abuso, pero sí hiere el nombre de la institución e hiere a la conciencia moral que venera a los guías de la humanidad.

**Contrarréplicas.** Tras la publicación de la conferencia de Pedro Díaz, Rodó confiesa que, aunque la esperaba, no estaba en su ánimo ofrecer una contrarréplica. Sin embargo, considera conveniente continuar la polémica para aclarar posibles malentendidos. Además, dice Rodó, “libre de toda vinculación religiosa, *defiendo una gran tradición humana y un alto concepto de la libertad*<sup>11</sup>”. El único fin que le lleva a continuar, termina Rodó, es “decir la verdad”.

La primera contrarréplica se dirige hacia la fundamentación de los orígenes históricos de la caridad. Parte del vínculo “hondo, manifiesto e innegable”, recogido ya en la carta inicial, entre “el espíritu de las casas de beneficencia y el significado de la imagen que ha sido expulsada de su seno”. Frente al argumento de Díaz, según el cual las revoluciones morales son obra impersonal de las fuerzas necesarias que se desenvuelven<sup>12</sup>, Rodó considera que, aunque existe “un largo proceso de preparación lenta e insensible”, “la invención personal, en la esfera de las ideas morales, representa una realidad tan positiva e importante como en el terreno de la ciencia o del arte”. Jesús es el fundador de la moral caritativa, sin desconocer sus precedentes históricos (Confucio, Buda, Zoroastro, Sócrates, etc.). En este ámbito, no basta con ser el primero, sino que lo trascendental es ser quien consagra definitivamente una idea moral. La segunda contrarréplica está dedicada a examinar las citas históricas orientales que aporta Pedro Díaz para disputar “a Jesús la originalidad de la moral caritativa”. Tras ello, ni Confucio, ni Buda, ni Zoroastro ni el *Libro de los Muertos* de Egipto, concluye Rodó, poseen influencia en los pueblos de la Europa occidental. En la tercera, Rodó se centra en tradición judía como precedente inmediato de la idea cristiana de la caridad. Tras múltiples citas de los evangelios y de lo que llama los historiadores del Jesús *humano* (Renan y Strauss), nos dice que, aunque hay precedentes en el Antiguo Testamento, el Talmud o en los tratados de Filón de Alejandría, fue Jesús quien transformó la caridad en legado para la humanidad. Pero, además, en Jesús hay auténtica *creación* al respecto, del modo como Shakespeare posee precedentes, aunque es sólo él quien escribió *Romeo y Julieta*, *Hamlet*, *Macbeth* u *Otelo*. En la cuarta contrarréplica, Rodó se ocupa de la moral helénica y la romana, examinando las aportaciones de Pitágoras, Sócrates, Platón, Cicerón o Séneca, entre otros. De todo ello concluye que, aunque sobre todo Sócrates y los estoicos, alcanzaron el *concepto intelectual* de caridad, no alcanzaron la dimensión de reformador moral que adquirió Jesús.

La quinta se centra, precisamente, en “la personalidad en los reformadores morales”. Tras un breve resumen de las contrarréplicas III y IV, Rodó parte de la tesis según la cual *una cosa es formular ideas y otra, muy distinta, sugerir y propagar*

<sup>11</sup> De nuevo, la cursiva es mía. Destaco con ella las dos grandes intenciones del escrito de Rodó que parecen estructurar el conjunto de su intervención.

<sup>12</sup> Cfr. *o. c.*, p. 261.

*sentimientos*; una cosa es *exponer la verdad* y otra *entrañarla en la conciencia de los hombres*. Es decir, que hay una diferencia fundamental entre la moral de Séneca, “tan alta como la del Evangelio”, dice Rodó, y la vida del reformador moral que transforma las ideas en sentimientos históricos. Por tanto, 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. A partir de aquí, Rodó identifica (“con preeminencia incontestable”) a Jesús, el fundador del cristianismo, como aquél “por quien la caridad desciende de la región de las ideas y se convierte en sentimiento universal y perdurable”.

En la sexta contrarréplica, Rodó despliega con su acostumbrado arte literario, nuevos argumentos históricos para demostrar que aunque la caridad haya tenido múltiples aportaciones científicas antes de Jesús (Filón de Alejandría) y después (Kant), sólo gracias a él se convierte en realidad psicológica y social persistente. La caridad “científica”, lo único que ha aportado, es la depuración del concepto, el encauzamiento del sentimiento o la organización de la práctica. “Ha de darse a la ciencia lo que es de la ciencia, y a la voluntad inspirada lo que pertenece a las inspiraciones de la voluntad”.

Una vez cerrada la argumentación histórica de “vinculación íntima entre el *fundador del cristianismo*<sup>13</sup> y la idea de caridad”, Rodó afronta una nueva crítica de Pedro Díaz, aquella en la que le acusa de atribuirle al crucifijo un significado representativo que no tiene: el de no ser un signo o imagen religiosa a los ojos de la razón. Rodó, tras hacer un breve repaso histórico del origen del crucifijo como emblema cristiano, considera que hay dos criterios con los que abordar esta cuestión: un criterio estrecho y negativo que conduce a condenar toda simbología que sea malinterpretada históricamente, y un criterio de simpatía, tolerancia y equidad que acierta a ver el sentido originario del crucifijo. Sólo de este modo, continúa Rodó, seremos capaces de explicar y comprender la historia como en “un laboratorio de investigación paciente y objetiva” y no de forma interesada para reforzar las “escaramuzadas del presente”, como hicieron, dice Rodó, Gibbon y Voltaire. Por ejemplo, aunque provocara muerte y sufrimiento, las cruzadas “son una esforzada lucha por rasgar para los gérmenes soterrados de civilizaciones, 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”. En lo que respecta a la conquista de América, aunque el crucifijo estuvo en manos de Valverde y Torquemada para sacrificar indios, también estuvo en manos de Las Casas “para interponer ante el pecho de los indios un escudo de misericordia”, y en manos de Isabel la Católica “para ganar y redimir el mundo”. “¿Por qué recordar al fraile que mata y olvidar al fraile que muere? Todo esto no es más, concluye Rodó, que fruto de “la suspicacia jacobina”.

Precisamente, antes de llegar a la conclusión, Rodó cuestiona los conceptos de *liberalismo* y *tolerancia* que el doctor Díaz expone. Cuando Díaz habla de liberalismo, en realidad se refiere a “*jacobinismo*”. El jacobinismo al que Rodó se refiere “no es solamente la designación de una partido famoso” caracterizado por “la demagogia y la violencia”, sino una forma de espíritu. Es decir, “la idea central en

<sup>13</sup> La cursiva es mía. En esta expresión, el autor es dependiente de la obra de Renan.

el espíritu jacobino, es el absolutismo dogmático de su concepto de la verdad” que olvida el sentido humano de una realidad infinitamente compleja en el campo de los sentimientos individuales y sociales. El hecho es que “la misma *facultad dominante* que se halla en el fondo de los excesos brutales de la tiranía jacobina..., constituye el fondo de la intolerancia puramente ideológica e inerte que inspira una página o una arena neojacobina”. La única diferencia son las distintas circunstancias socio-políticas. Los antecedentes teóricos del jacobinismo (o pseudoliberalismo actual, dice Rodó) es la filosofía de la Enciclopedia (Condillac, Helvetius, Rousseau); el conde de Volney<sup>14</sup>, Holbach o La Mettrie, en lo que respecta al problema religioso; pero también, “las ideas aparentemente opuestas” de Bossuet o la *razón razonante* de Descartes. Todos ellos, dice Rodó, aplican 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. El absolutismo dogmático de la idea de verdad olvida que “siempre habrá mil respuestas absolutamente distintas, pero indistintamente seguras de sí mismas para la eterna pregunta... ¿qué es la verdad?” La lógica de los espíritus dogmáticos es la que conduce al mismo punto a los expulsores de moros y judíos y los incendiarios de iglesias y conventos; a Torquemada y Marat; al Santo Oficio y al Comité de Salud Pública. Rodó, frente a toda esta lógica propia de la tolerancia intelectualista y displicente de Voltaire, contrapone “la obra intelectual del siglo XIX” que sitúa la tolerancia material y espiritual en primer plano: Goethe, Spencer<sup>15</sup>, Comte, Renan<sup>16</sup>, Taine, Carlyle<sup>17</sup>, Müller, Thierry, Sismondi, Viollet-le-Duc o Fustel de Coulanges.

En conclusión, frente a la acusación de Pedro Díaz de defender una tolerancia pasiva, Rodó, para refutarlo, pasa a analizar el propio concepto de libertad en

<sup>14</sup> No lo cita directamente, sino a través de su obra *Las ruinas de Palmira*.

<sup>15</sup> Herbert Spencer (1820-1903). Spencer es una de las claves rodosianas en su interpretación de homogeneidad en las relaciones entre razón y fe. Con él, se interpreta y divulga científicamente la evolución biológica como una creación immanente, como un proceso continuo que pone en relación las ciencias del universo, de la naturaleza y de la historia humana con la teología cristiana.

<sup>16</sup> Ernest Renan (1823-1893). La obra de Renan *Vida de Jesús*, se publicó en Uruguay a finales de 1863, en la misma fecha que en París. Desde entonces adquirió una enorme fuerza divulgadora. Renan poseía una esperanza sin límite en el progreso de la Humanidad por medio de la asimilación de la moral y de la religión, particularmente de la religión cristiana, pero una religión sin dogmática y sin institución. En Renan está presente el modernismo religioso, que reconsidera las religiones según los métodos positivos de las ciencias humanas o sociales. Precisamente de Renan toma Rodó su gran admiración por el Jesús histórico. En esta misma estela de comprensión de lo religioso podemos situar a Ramiro de Maeztu, Juan Ramón Jiménez, Miguel de Unamuno o Luis de Zulueta.

<sup>17</sup> Thomas Carlyle (1795-1881). Combatió las orientaciones materialistas y naturalistas y, sobre todo, el utilitarismo. Además, consideró que la historia está hecha, a su entender, por hombres individuales, y especialmente por los que llama “héroes”. Con las personalidades de los héroes (políticos, religiosos, literarios), se teje la historia. Lo fundamental, según Carlyle, es que el héroe, a la vez que hace la historia, está siempre más allá de su tiempo. Por eso justamente hace la historia: porque representa la fuerza y los ideales sin los cuales las sociedades humanas quedarían estancadas. Los héroes son fuerzas primarias, salvadores de la humanidad. Sin duda, para Rodó, la figura de Jesús representa este tipo de héroe, aunque, ante Pedro Díaz, llega a admitir que toda acción individual va precedida de “fuerzas que presiden a la evolución de las sociedades y preparan en su oscuro laboratorio los resultados ostensibles de la Historia humana”, algo ajeno a Carlyle. En esta misma línea puede incluirse la influencia del estadounidense Ralph Waldo Emerson (1803-1882) y su obra *Hombres representativos* de 1850.

confrontación con el jacobinismo abordado en la carta anterior. La primera línea argumental parte de la aplicación del siguiente silogismo: [a)] la acción depende de la oportunidad y del derecho; por tanto, [b)] si la acción represiva comienza cuando se prueba que el derecho de alguno ha traspasado el de otro y, [c)] si la necesidad de una acción deriva de su interés social; [d)] entonces esa acción será legítima. Sentado esto, Rodó nos dice que no se opone a las “agitaciones liberales” y al “movimiento anticlerical”, en sí, sino a su gratuidad e inoportunidad, pues, “¿qué acción fecunda provoca en nombre de la libertad?”, ¿qué derecho restablece?, ¿qué adelanto positivo o conquista sólida supone en la marcha de las ideas? Ninguna, responde Rodó, más allá de crear una agitación estéril.

La segunda línea comienza cuestionando el significado de “pensamiento libre”. El pensamiento libre, dice Rodó, no corresponde meramente a la interpretación común de independencia respecto de la fe tradicional; sino más bien, a “un resultado de educación *interior*, a que pocos, muy pocos, alcanzan”. Pensar con libertad no supone meramente liberarse de la autoridad dogmática de una fe, sino de otros muchos prejuicios, convenciones y autoridades irracionales. “...todo lo que signifique un molde impuesto de antemano para reprimir la libre actividad de la propia reflexión... es, por definición, contrario a la libertad del pensamiento”. Por tanto, “las organizaciones seudoliberales que entrañan la guerra incondicional y ciega contra determinada fe religiosa, excluyendo la posibilidad de diferenciar, de discernir, de hacer salvedades y excepciones que la justicia exija... a las manifestaciones actuales de esa fe..., son en sí mismas una persistente negación del pensamiento libre”. La obsesión antirreligiosa no agota el libre pensamiento que se levanta desde “la educación atinada y metódica, perseverante y segura” y no sobre la mera afiliación a una organización. Esto último supondría sustituir un fanatismo por otro. El libre pensamiento, en definitiva, no es propio del espíritu de la multitud que carece del grado de complejidad mental oportuno. “Esto es así y es natural y forzoso que así sea”.

En tercer lugar, en los últimos párrafos, Rodó se despega de toda la argumentación desplegada en sus cartas y concluye que, el liberalismo propio de Pedro Díaz es el mayoritario y cuenta con muchas posibilidades de prevalecer en el futuro inmediato y realizarse. Si eso es así, vendrán “días aciagos para la libertad humana”, días en que se menosprecie la libertad individual, “sacrificada a la imposición avasalladora de la voluntad y el interés colectivo”. Con tono profético se despide Rodó: “Si ese es el inmediato porvenir, habremos de resignarnos a no ser ya entonces hombres de nuestro tiempo. Pero la eficacia inmortal de la idea de la libertad... seguirá siendo, en mayoría o 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!”.

**Apéndice.** Como ya se señaló al principio de este apartado, el apéndice de la obra es un añadido al debate que Rodó introduce por remitir al mismo tema. Recoge la carta de respuesta a la lectura de *El Mártir de Gólgota* enviada por su propio autor Scafarelli. Rodó parte de la constatación según la cual la preocupación del Misterio o el sentimiento religioso es inmortal en la conciencia humana; de modo tal que la razón positiva es insuficiente ante él y, por ello, para llenar ese hueco, necesita de la

fe. Aquí reside la legitimidad de las religiones, concluye Rodó, aunque fallen cuando se convierten en “instrumentos de predominio material” al aspirar “a imponerse por la represión de las conciencias”. En cambio, si conociesen bien sus límites, siempre sería compatible con la investigación positiva y la libertad humana. Pues bien, continúa Rodó, el *librepensamiento latino*, frente a Carlyle, Spencer, o al francés Renan, carece de la comprensión adecuada del espíritu de las religiones. La tolerancia es la esencia del librepensamiento “tal y como yo lo concibo y lo profeso” y las cuestiones religiosas son las que requieren el más alto grado de tolerancia. Por tanto, en el ámbito de las ideas no cabe lugar a la enemistad; eso sólo es propio de fanáticos, tanto “de los que creen” como “de los que no creen”. “Lo único que no deja beneficio al espíritu es la falsedad, la vulgaridad, la pasión fanática... la invectiva del jacobino furibundo, sin elevación ni cultura”.

### Lecturas histórica, filosófica y política

Con el fin de la exposición de *Liberalismo y Jacobinismo*, que se acaba de recoger del modo más apogado posible al texto, se comienza ahora un nuevo recorrido desde la perspectiva analítico-crítica, sin perder de vista, más allá del interés arqueológico, el valor que posee la argumentación rodosiana en el presente.

Ya en la nota 12 se recogían las palabras de Rodó extraídas de su primera contrarréplica, en la que, a nuestro juicio, señala los dos hilos conductores de su obra: “la defensa de una gran tradición humana” y “un alto concepto de libertad”. La primera remite a su defensa de Cristo como fundador y difusor social de la idea de caridad y permite, por tanto, una lectura en clave histórica. La segunda expresa la referencia a su idea de la libertad y la tolerancia frente a lo que él denomina jacobinismo y ofrece la posibilidad de realizar una lectura en clave filosófica. Además, a la luz de la repercusión de la obra y sus efectos en la propia vida de Rodó, cabe una tercera lectura en clave política que queda para el final.

**Jesús como el creador de la caridad en el mundo.** Rodó dedica la mayor parte del debate<sup>18</sup> al asunto que provoca el cruce de argumentos con Pedro Díaz, el “innegable” vínculo que existe entre el espíritu de los Hospitales públicos y el significado de la imagen *expulsada*<sup>19</sup> de su seno, es decir, la imagen del “creador de la caridad”.

a) Antes de nada, ya ese vínculo no resulta tan innegable como pretende Rodó. Resulta algo forzado precisar qué entiende Rodó por “espíritu” de las casas de beneficencia u Hospitales públicos<sup>20</sup>, más allá de la referencia a la práctica de la atención sanitaria universal o la relación entre el nombre de la Institución que los organiza en Uruguay (Comisión de Caridad y Beneficencia Pública) y la necesidad de contar de modo permanente en sus dependencias con el crucifijo que, a su vez, Rodó vincula con la idea de la caridad.

<sup>18</sup> La mayor parte de la carta inicial y las contrarréplicas, desde la I hasta la VI.

<sup>19</sup> Pedro Díaz utiliza la expresión *retirada*, mucho más suave.

<sup>20</sup> En la cuarta parte de su carta inicial, Rodó se inventa el término “Hospital de la Caridad”, con el que parece resolver el problema del “espíritu”.

b) Más llamativa aún se presenta la reiterada declaración de Rodó de no adoptar una posición confesional en el debate o, incluso, de no ser creyente<sup>21</sup>. El problema es que Rodó, con los presupuestos de las obras de Renan y Strauss<sup>22</sup>, no distingue con claridad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe<sup>23</sup>, difuminándose su pretendida posición aconfesional y dificultando su deseo de ocuparse de Jesús como mero *reformador moral*. Parece más bien, que la intención de Rodó es autodeclararse desinteresado en el asunto, para *tener las manos libres* y poder “decir la verdad”<sup>24</sup>.

No obstante, el núcleo de su argumentación a la hora de identificar a Cristo como aquél que trajo al mundo la caridad como sentimiento y como doctrina y, por tanto, aquél cuya imagen debe presidir, por lógica, los Hospitales de la Caridad, reside en la admisión de dos supuestos<sup>25</sup>: primero, una teoría general sobre el modo como las doctrinas morales se encarnan en la historia; segundo, que Jesús fue la persona que introdujo la caridad en el mundo.

c) Según el primer supuesto, Rodó, distanciándose en parte de Carlyle<sup>26</sup>, considera que para que una doctrina moral sea algo más que *moral muerta*<sup>27</sup> y llegue a influir en la vida de las sociedades, la personalidad de su fundador es fundamental. Rodó ilustra este punto con una larga lista de ejemplos: Sócrates, Lutero o Shakespeare. Más allá de los precedentes, las individualidades son siempre decisivas, sobre todo en lo que respecta a revoluciones morales<sup>28</sup>. El hecho es que, con independencia de la certeza de esta teoría, la clave para poder sostener la pretensión de Rodó es que sea generalmente aceptada para poder ver al crucifijo como la representación de aquel individuo que, por haber vivido y muerto como lo hizo, introdujo el valor de la caridad en la sensibilidad moral de Occidente<sup>29</sup>. Esto es precisamente lo que no ocurre en una sociedad en la que existe una pluralidad de convicciones (religiosas y no religiosas); el propio debate supone la mejor prueba al constatar la falta de consenso al respecto.

d) Según el segundo supuesto, Jesús de Nazaret fue el hombre excepcional que cumplió la tarea histórica de introducir la caridad en el mundo. Aquí Rodó y Díaz se enfrentan en un minucioso recorrido histórico sobre el origen de la caridad y, aunque la erudición que Rodó expone es superior, más allá de la diferencia de presupuestos, el resultado<sup>30</sup> se ve preso de nuevo de falta de consenso en el ámbito de una sociedad plural a la hora de identificar el crucifijo con *el fundador de la caridad* y no como

<sup>21</sup> *O. c.*, pp. 255, 261.

<sup>22</sup> *O. c.*, nota 1, pp. 268-9.

<sup>23</sup> No tuvo en cuenta, sin embargo, otras corrientes de la crítica bíblica del siglo XIX. Para desarrollar esta idea véase SÁNCHEZ PASCUAL, A., en “Introducción” a NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 17-9. Para el siglo XX, véase PUENTE OJEA, G., *El evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Madrid, Siglo XXI, 1998 y, del mismo autor, *El mito de Cristo*, Siglo Madrid, XXI, 2000.

<sup>24</sup> *O. c.*, p. 261.

<sup>25</sup> Como acertadamente señala PABLO DA SILVERIA, *o. c.*, pp. 74-5.

<sup>26</sup> Véase lo apuntado al final de la nota 18.

<sup>27</sup> *O. c.*, p. 275.

<sup>28</sup> *O. c.*, pp. 275-7.

<sup>29</sup> DA SILVERIA, P., *o. c.* pp. 76-7.

<sup>30</sup> Suponiendo que fueran ciertas su teoría sobre los reformadores morales y su teoría acerca de que Jesús fue el reformador que introdujo la idea de caridad en Occidente.

imagen religiosa<sup>31</sup>. Y es que Rodó, no sólo defiende el crucifijo como recordatorio de Jesús de Nazaret y como *único*<sup>32</sup> símbolo que el Estado debe tener presente en las salas de los hospitales públicos, sino que descalifica<sup>33</sup> a quienes cuestionan su valor de recordatorio, porque históricamente se haya utilizado en múltiples matanzas, debido a que poseen un *criterio estrecho y negativo* de la historia conducente a *reforzar interesadamente las escaramuzas del presente*<sup>34</sup>. Pero claro, no olvidemos que Rodó se autoerige en el campeón de la *simpatía*, la *tolerancia* y la *equidad* y no hay *por qué recordar al fraile que mata y olvidar al fraile que muere*. ¿Qué quiere decir esto, que todo vale en el supermercado simbólico-cultural de la historia? Por supuesto que no. El propio Rodó, en un arranque de puro etnocentrismo y, a pesar de no incluirse entre los cristianos, alaba el uso cristiano de la cruz del siguiente modo: aunque provocara muerte y sufrimiento, las cruzadas “son una esforzada lucha por rasgar para los gérmenes soterrados de civilizaciones, 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>35</sup>. O en lo que respecta a la conquista de América, el crucifijo estuvo en manos de Isabel la Católica, dice, “para ganar y redimir el mundo”<sup>36</sup>.

**Tolerancia y libertad.** A manera de charnela, la carta VII, titulada “El signo”, de la que nos acabamos de ocupar, nos introduce en el fin último del debate, que es cuestionar el fundamento teórico de la decisión de la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública: distinguir con claridad entre *liberalismo* y *jacobinismo*<sup>37</sup>, para salvaguardar al primero y mostrar los peligros del segundo. Así, fundamentalmente, en las cartas VIII, IX y en el apéndice, la perspectiva filosófica hace su entrada.

Para distinguir entre liberalismo y jacobinismo, la estrategia de Rodó consiste, en primer lugar, en determinar el sentido último del jacobinismo como una forma de espíritu “cuya idea central... es el absolutismo dogmático de su concepto de verdad”<sup>38</sup>;

<sup>31</sup> Pedro Díaz, por el contrario, está en lo cierto al afirmar que “el hecho real... es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa... El crucifijo no estaba allí por su significación humana” en *El crucifijo, su retiro de las casas de beneficencia*, DA SILVEIRA, P. Y MONREAL, S. O. C. p. 129.

<sup>32</sup> Por otra parte, sería absurdo que el Estado deba poner distintos símbolos en función de las diferentes convicciones de los usuarios de los hospitales. La interpretación positiva del precepto del respeto a todas las convicciones, incluso, podría llegar a ser económica y lógicamente inviable e irreal.

<sup>33</sup> El repertorio de descalificaciones a lo largo del debate, dirigido hacia quienes llama *jacobinos*, es largo y florido: intolerantes, fanáticos, interesados, suspicaces, vulgares, furibundos, etc. Mario Vargas Llosa, en uno de sus artículos periodísticos, sugerentemente destacaba cómo se puede realizar una relación inversamente proporcional entre el peso analítico-conceptual de un texto y el número de adjetivos que contiene: a mayor número de adjetivos, menor peso analítico-conceptual.

<sup>34</sup> O. c., p. 287.

<sup>35</sup> O. c., p. 286.

<sup>36</sup> O. c., p. 287. Prueba de la poca fortuna de Rodó en el recurso al ejemplo histórico, lo encontramos en la contradicción que existe entre esta loa a Isabel la Católica y su condena más adelante (p. 291) por ser la expulsora de moros y judíos. ¿Acaso cuando expulsó a judíos y musulmanes no lo hizo en nombre de la Cristiandad?

<sup>37</sup> O. c., p. 255.

<sup>38</sup> O. c., p. 288.

en segundo lugar, identifica esa forma de espíritu con la propuesta de “la expulsión de los crucifijos”; y, en tercer lugar, muestra el sentido de la tolerancia y la libertad auténticas, como propias del liberalismo.

a) La primera y la segunda línea argumentativa aparecen de la mano, pues Rodó las presenta en la Carta VIII de manera consecutiva, como si su relación fuese algo natural y se siguiese por pura y atenta deducción. Es más, considera que la única diferencia que existe entre el terror y la tiranía propia de la Revolución Francesa y la intolerancia mostrada al expulsar los crucifijos de los hospitales públicos son las distintas circunstancias socio-políticas<sup>39</sup>. Tan sólo, para apoyar tal relación, unida por la idea común del *absolutismo dogmático de su concepto de verdad*, Rodó busca sus antecedentes teóricos y los encuentra en la Ilustración (Condillac, Helvetius, Rousseau, etc.) y en el Racionalismo (Descartes). Todos ellos, espíritus dogmáticos para Rodó, no son capaces de tener en cuenta la relatividad de las ideas y los sentimientos. De ese modo, en su dogmatismo son equiparables a aquello que intentan combatir. El paroxismo de la demagogia lo alcanza Rodó al afirmar que, dado que todas las intolerancias poseen la misma lógica, la Inquisición y el Comité de Salud Pública son equiparables.

Existen multitud de problemas en la argumentación de Rodó. Por ejemplo, al hablar de jacobinismo y calificarlo de dogmático da un salto entre las prácticas revolucionarias que conllevan violencia y terror por parte de las masas y sus fundamentos teóricos sobre la verdad. En la turba no existe reflexión, sino odio y venganza en pos de un igualitarismo idealizado. Incluso aceptando que el jacobinismo se caracteriza por su dogmatismo sobre la verdad, propio de Robespierre y Marat, de ahí no se sigue —y Rodó no aporta nada— que la decisión de la Comisión de la Caridad se fundamente en el jacobinismo. En primer lugar, porque de un simple análisis tanto de los componentes de esa Comisión, como de Pedro Díaz, se observa que todos ellos son masones; en segundo lugar, porque el ajuste de cuentas y el distanciamiento con el jacobinismo dieciochesco a lo largo del siglo XIX, por parte de masones, comunistas<sup>40</sup> y librepensadores, es notable. Y, en tercer lugar, si problemático es relacionar a los ilustrados con los jacobinos<sup>41</sup>, más forzado es aún hacerlo con un racionalista como Descartes cuyas reglas para una moral provisional no dejan lugar a dudas<sup>42</sup>. No obstante, no deja de ser curioso y sintomático cómo, desde la actualidad, cuando se pretende atacar la secularización y, sobre todo, el laicismo, por parte de la jerarquía católica, las referencias coincidan con las de

<sup>39</sup> Cfr. *O. c.*, p. 289.

<sup>40</sup> León Trosky en *Balance y perspectivas* (1905) nos dice: “Jacobinismo es hoy una injuria en boca de los sabelotodo liberales. El odio burgués contra la revolución, contra las masas, contra la violencia y contra la historia que se hace en la calle, se ha concentrado en un grito de indignación y de angustia: ¡Jacobinismo! Nosotros, el ejército mundial del comunismo, históricamente hemos ya arreglado cuentas hace tiempo con el jacobinismo. Todo el movimiento proletario internacional de la actualidad ha nacido y se ha fortalecido en disputa con las tradiciones del jacobinismo”. Puede consultarse en: <http://www.marxists.org.espanol/trosky/balance/byp3.htm>.

<sup>41</sup> DA SILVEIRA. *P. o. c.*, pp. 84-90, desarrollando la idea tan sólo apuntada por Rodó, señala la influencia de Rousseau en Robespierre, sosteniendo una tesis muy problemática: que Rousseau de algún modo amparaba el terror provocado por el pueblo, dado que éste lo leía y lo interpretaba.

<sup>42</sup> Vid. DESCARTES, R., *Discurso del método*, III, Madrid, Espasa Calpe, pp. 59-66.

Rodó. Esta similitud la podemos encontrar en Antonio María Rouco Varela<sup>43</sup>, o en Karol Wojtyła<sup>44</sup>.

b) La tercera gran línea argumentativa, aquella que se desarrolla en la carta IX, aborda los conceptos de tolerancia y de libertad con el fin último de distinguir entre liberalismo y jacobinismo. Como ya se señaló en la fase de análisis, en esta carta Rodó expone tres baterías de argumentos.

Rodó aplica un silogismo para mostrar que el movimiento anticlerical es una agitación estéril. El silogismo resulta muy problemático en tanto sus tres premisas poseen presupuestos que lo alejan de la validez y de la verdad. Veámoslo:

Premisa 1<sup>a</sup>: *la acción depende de la oportunidad y del derecho*. Aún cuando tal afirmación fuese cierta en sentido genérico, sería muy problemático admitirla a la hora de legislar sobre derechos básicos como la libertad de conciencia. Los derechos básicos no pueden negociarse ni depender de intereses circunstanciales.

Premisa 2<sup>a</sup>: *la represión es legítima si se constata que el derecho de alguno ha traspasado el de otro*. Aquí Rodó introduce el término ‘represión’ con el fin de orientar la valoración de la retirada de los crucifijos de los hospitales públicos, lo cual no es más que una interpretación negativa a la hora de abordar la igualdad de todos ante la ley. Sólo la interpretación positiva evita otorgar privilegios.

Premisa 3<sup>a</sup>: *la necesidad de una acción deriva de su interés social*. De nuevo, siendo válida en un sentido formal y genérico, no es posible admitirla en el ámbito de los derechos elementales, pues, por ejemplo, este tipo de derechos no depende de estadísticas y mayorías sociales.

Rodó levanta acta de “cómo son las cosas”, y establece que el Librepensamiento se caracteriza por su obsesión antirreligiosa y no por la “educación atinada, metódica, perseverante y segura”<sup>45</sup>. El pensamiento libre es sólo para aquellos que poseen cierto grado de complejidad mental y, por tanto, no es algo que se resuelva mediante la afiliación a una organización. Es decir, Rodó lanza dos dardos más contra aquellos que defienden la medida adoptada por la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública. El primero es su antirreligiosidad, acusación rigurosamente falsa en tanto la medida no prohíbe cultos, ni persigue, ni coarta la libertad de expresión, sino que tan sólo sitúa la religiosidad en un ámbito privado respecto a la colectividad plural (ámbito público) en orden a proteger la libertad de conciencia, individual por definición. Es más, la decisión de la retirada de los crucifijos, ni ninguna otra promovida desde el laicismo, tiene que ver con la religión como tal, sino con su régimen de derecho en la esfera pública. El segundo es aún, si cabe, más grave pues afecta al valor que Rodó le concede al pueblo para participar en la vida política de manera activa. La multitud, a su juicio, incapaz

<sup>43</sup> Cardenal-Arzbispo de Madrid. Por ejemplo, en su conferencia pronunciada en la Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas el 14 de marzo de 2006, titulada “El laicismo: el retorno intelectual y cultural de una vieja categoría política”. Puede consultarse en: [www.racmyp.es/noticias/2006/2006-03-14%20-%20Antonio%20Maria%20Rouco%20Varela.pdf](http://www.racmyp.es/noticias/2006/2006-03-14%20-%20Antonio%20Maria%20Rouco%20Varela.pdf).

<sup>44</sup> Papa Juan Pablo II, para quien Auswitch tiene sus antecedentes en Descartes y en la Ilustración. Véase su Encíclica *Fides et Ratio*, 14 de septiembre de 1998.

<sup>45</sup> *O. c.*, p. 294.

del juicio y del análisis preciso, siempre debe ser guiada por la élite de expertos<sup>46</sup>, por los *hombres de genio*.

Por último, es en el apéndice donde culmina su argumentación filosófica en torno al concepto de tolerancia. Su concepción liga dos tesis: que la tolerancia auténtica supone la defensa de la homogeneidad entre Religión y Ciencia, pues la razón positiva es insuficiente ante el natural sentimiento religioso; y, que la tolerancia, esencia del librepensamiento verdadero, es la clave para abordar las cuestiones religiosas. Una vez más, sus presupuestos son ampliamente cuestionables. En primer lugar, Rodó considera, en una perspectiva antropológica, que el ser humano es religioso por naturaleza, presupuesto que expone como si fuese algo no problematizable<sup>47</sup>. La gran consecuencia de ello, más allá del hecho de la dudosa veracidad de la tesis, es que permite a Rodó atribuir subrepticamente algún tipo de perversión al no creyente, pues viola la condición natural de lo que llama la “preocupación del Misterio infinito”<sup>48</sup>. En segundo lugar, Rodó vincula el concepto de tolerancia con el de libertad religiosa y este es, a nuestro juicio, el nudo gordiano de todo el debate. Rodó y Díaz, no sólo poseen presupuestos teóricos distintos<sup>49</sup> sino que tampoco hablan de lo mismo al hablar de *tolerancia*. Mientras que para el primero la tolerancia encuentra su dimensión apropiada en la libertad religiosa, para el segundo se encuentra en la libertad de conciencia. Rodó dice: “...son las cuestiones religiosas las que requieren este alto género de tolerancia, porque son aquellas en que por más parte entra en el fondo inconsciente e inefable de cada espíritu, y en que más se ha menester de esa segunda vista de la sensibilidad que llega a donde no alcanza la perspicuidad del puro conocimiento”<sup>50</sup>. Díaz le responde: “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. ...una neutralidad absoluta debe garantizar el reposo y la dignidad del enfermo”<sup>51</sup>. Aunque la argumentación de Pedro Díaz es escasa y, en cualquier caso insuficiente, al contrastarla con aquella más rica, erudita y florida de Rodó, aparece como superior pues, efectivamente, la conciencia es la casa común de las convicciones, entre las que se encuentran las religiosas y las no religiosas (*filosóficas*, dice Díaz). De este modo aparecen contrapuestas dos formas de entender la tolerancia que bien podemos identificar filosóficamente con Locke y con Voltaire. Para Locke, al igual que para Rodó, de la tolerancia queda excluido el ateo<sup>52</sup>, definiéndose ésta por su capacidad de patrocinio de cualquier

<sup>46</sup> Desde un punto de vista contemporáneo, la concepción de Rodó coincide, en parte, con el modelo de democracia procedimental o elitista defendida por SCHUMPETER, A., (1883-1950) en “*Dos conceptos de democracia*” en QUINTON, A., *Filosofía política*, México, F.C.E. 1967.

<sup>47</sup> Para abordar lo problemático de esta tesis véase PUENTE OJEA, G. y CAREAGA VILLALONGA, I., *Animismo. El umbral de la religiosidad*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

<sup>48</sup> *O. c.*, 296.

<sup>49</sup> Acertadamente RODRÍGUEZ MONEGAL, E., *o.c.* p. 254, dice: “...lo que separaba a ambos campeones (Rodó y Díaz) no eran las opiniones mismas, sino los planos, distintos, en que desarrollaban sus argumentos”.

<sup>50</sup> *O. c.*, p. 297.

<sup>51</sup> En DA SILVEIRA, P. y MONREAL, S., *O. c.*, p. 128.

<sup>52</sup> Además del católico, aunque por motivos distintos: circunstancial para éste, estructural para el otro.

confesión<sup>53</sup>. En cambio, para Voltaire los gobiernos no deben proscribir ni prescribir ninguna religión concreta a sus súbditos, incluso les deben permitir no tener ninguna, es decir, es necesario alcanzar el logro político consistente en un Estado laico bajo cuya tutela imparcial cada ciudadano resolviese sus inquietudes espirituales como mejor le pareciese<sup>54</sup>. Desde Voltaire (que al igual que otros ilustrados es satanizado por Rodó<sup>55</sup>), se entiende que si una forma de vida quiere imponerse como un referente absoluto de pensamiento o conducta (como por ejemplo la existencia de crucifijos en hospitales públicos), ser partidario de la tolerancia implica no tolerar esta pretensión, salir al paso en la defensa de la libertad de conciencia que debe presidir el espacio público y ordenar su retiro<sup>56</sup>. Por consiguiente, la concepción de la tolerancia que defiende Rodó, es pobre y perniciosa para el ámbito público, pues confunde libertad religiosa (que en su caso consiste en la defensa de la promoción pública de la simbología cristiana) con libertad de conciencia (la defensa de la imparcialidad sociopolítica a la hora de abordar las convicciones individuales).

**Estructura socio-política del Estado.** Toda la argumentación histórica y filosófica, que se acaba de revisar críticamente, no presenta un mero interés teórico en lo que respecta a la historia de las ideas y a su actualidad, sino que tanto por sí misma como para Rodó, posee unas implicaciones políticas que, aunque sea de forma somera, no podemos pasar por alto. El Gobierno de la época, presidido por José P. T. Batlle y Ordóñez, era un gobierno anticlerical e intentaba desarrollar un programa laicista en relación con la Iglesia<sup>57</sup>, que consideraba clave en su estrategia de sanear la influencia caciquil de las zonas rurales apoyadas por ésta. Rodó, que pertenecía al Partido Colorado en el Gobierno, no coincidía en este punto y eso le creó problemas en su proyección política. De hecho, aunque Rodó fue diputado en varias ocasiones, su viaje a Europa ocurrido en 1916 estuvo motivado, entre otros extremos, por la lucha política interna<sup>58</sup> y esta polémica constituyó uno de sus detonantes.

Por otra parte, no por casualidad *Liberalismo y Jacobinismo* recoge la única polémica dilatada en el tiempo que Rodó mantiene en su vida y las causas las expone él mismo en los últimos párrafos de la última contrarréplica. Rodó, tras vaticinar el triunfo histórico en Uruguay del tipo de liberalismo defendido por Díaz, considera

<sup>53</sup> Cfr. LOCKE, J., *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999. Locke, junto con Lammenais, desarrolla la confusión entre la *libertad de conciencia* y *libertad religiosa*.

<sup>54</sup> Cfr. VOLTAIRE., “Tolerancia”, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1980.

<sup>55</sup> Véase *O. c.*, pp. 286 y 289.

<sup>56</sup> Para analizar en toda su completud el peso de la argumentación rodosiana a la hora de abordar la tolerancia en el presente, véase el artículo de GONZÁLEZ BARÓN, J. F., “Los límites de la libertad religiosa”, Agosto de 2005. Puede consultarse en <http://www.europalaica.com>, en la sección de “colaboraciones y opiniones”. Una argumentación similar a la de Rodó la podemos encontrar en el capítulo “Laicismo, laicidad y fundamentalismo” de la obra de CAMPS, V. y VALCÁRCEL, A. *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid, 2007; o en el artículo de PECES BARBA, G., “Iglesia y Estado en la sociedad democrática” en *El País* (20 de abril de 2004).

<sup>57</sup> Era anticlerical porque combatía los privilegios de la Iglesia a nivel socio-político e intentaba establecer un orden jurídico para ella estrictamente societario. No era, sin embargo, antirreligioso (como afirma RODRÍGUEZ MONEGAL, E., *o. c.*, p. 254) pues no combatía la religión como tal, sino que la situaba en el ámbito propio de la conciencia individual.

<sup>58</sup> RODRÍGUEZ MONEGAL, E., *o. c.* p. 58 y ss.

que ese triunfo supondrá la llegada de “días aciagos para la libertad humana”<sup>59</sup>. La extracción de tales consecuencias políticas, apostando por aquello que él le augura un fracaso futuro, muestra la profunda honestidad de Rodó, demostrando así su mayor amistad hacia lo que él considera la verdad más que por sus compañeros y amigos. Sin embargo, la historia posterior de Uruguay no otorga la razón a Rodó, pues el laicismo estructural de la República Oriental del Uruguay, recogido en la Constitución de 1919, desarrolla toda una interpretación de la libertad religiosa en el marco general de la libertad de conciencia, en la que el Estado muestra un exquisito respeto por toda forma de expresión de convicciones y posee una actuación neutral e imparcial en la gestión pública de las conciencias, protegiendo, así, la igualdad de todos ante la ley que, en tanto derecho fundamental, no se resuelve ni a través de mayorías sociológicas más o menos amplias, ni a través de presiones políticas más o menos ocultas.

## Conclusión

Llegado ya al final, por encima de las circunstancias particulares que originan el debate entre Rodó y Díaz<sup>60</sup> y sus dependencias históricas, tenemos que, el objeto central de la polémica, el modelo de sociedad en su relación con la religión, continúa teniendo una vigencia extraordinaria. De hecho, intelectuales de todo el mundo como Gilles Kepel<sup>61</sup>, Gonzalo Puente Ojea<sup>62</sup>, Georges Corm<sup>63</sup> o Fernando Savater<sup>64</sup>, entre otros muchos, advierten del conflicto que crean las religiones en su esfuerzo por controlar la sociedad y dividir a los ciudadanos, incluyendo para ello la corrupción de las instituciones públicas y la violencia.

José Enrique Rodó, capaz de mantener su posición ante una situación políticamente adversa, sostuvo una argumentación histórica que, interesada como la de Díaz, adolecía, en cualquier caso, de la comprensión suficiente de sus consecuencias en una sociedad multicultural y compleja. Desde el punto de vista filosófico, toda su estrategia estuvo fundada en una idea de tolerancia, originaria de Locke, que se reduce a mera libertad religiosa y a admitir la pluriconfesionalidad. Insuficiente y pernicioso, la posición de Locke la podemos contrastar con la de Spinoza<sup>65</sup>, o mejor, para no movernos del siglo XIX<sup>66</sup>, con la de Alexandre Vinet, filósofo suizo, que en su *Essai sur la manifestation des convictions* (1839), expone con toda claridad la clave de la libertad de conciencia: dado que sólo el ser humano, en tanto individuo psicofísico, posee el atributo óntico de la conciencia y la autoconciencia, y dado que la conciencia es la sede de la religión, sólo él puede ser religioso o profesar una fe y no la sociedad

<sup>59</sup> *O. c.*, p. 295.

<sup>60</sup> La retirada de los crucifijos de los hospitales públicos.

<sup>61</sup> *La revancha de Dios*, Madrid, Alianza, 1991.

<sup>62</sup> “Fundamentalismo, laicismo y tolerancia”, *Ateísmo y Religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, Madrid, Siglo XXI, 1997, pp. 268-356.

<sup>63</sup> *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Madrid, Taurus, 2007.

<sup>64</sup> *La vida eterna*, Madrid, Ariel, 2007.

<sup>65</sup> *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>66</sup> El siglo de Rodó, según defiende BENEDETTI, M., *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Eudeba, Buenos Aires, 1966. Citado por BEORLEGUI RODRÍGUEZ, C., *o. c.*, pp. 363-380.

como conjunto de individuos, pues la sociedad carece de conciencia<sup>67</sup>. De este sencillo razonamiento se extrae una consecuencia fundamental: la libertad de conciencia se sitúa en un plano superior al de la mera libertad religiosa que supone un subconjunto dentro de las convicciones y creencias posibles para los seres racionales y autónomos.

En definitiva, más allá de los problemas históricos y filosóficos señalados en la argumentación y más allá de pirotecnias y erudiciones preciosistas, el debate que recoge Rodó en *Liberalismo y Jacobinismo*, constituye una referencia fundamental en todo intento de comprensión histórica del laicismo<sup>68</sup> en el proceso de secularización de las sociedades modernas.

---

<sup>67</sup> Cfr. PUENTE OJEA, G., “El laicismo, un principio indisoluble de la democracia” en *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 387; tomada a su vez de LECLER, J., “L’Eglise et la Souveraineté”, Paris, 1944.

<sup>68</sup> Curiosamente, el *laicismo*, término clave en todo el debate, no lo cita Rodó ni en una sola ocasión. Tan sólo lo hace Pedro Díaz, de pasada aunque con precisión, citando a dos miembros de la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública: “La laicización absoluta de los establecimientos de beneficencia es una simple cuestión de igualdad y justicia” (DA SILVEIRA, P. y MONREAL, S., *o. c.* p. 128).