

# Rodó: un liberal contra el jacobinismo

por Pablo da Silveira

El presente ciclo está centrado en el *Ariel* y hay buenas razones para que así sea. No sólo estamos conmemorando el centenario de su publicación, sino que el *Ariel* es la obra de Rodó que tuvo mayor impacto a escala continental. No obstante, en esta exposición quisiera ocuparme de otro aspecto de su producción, que es la

serie de artículos que escribió en el correr del año 1906 y que luego sería publicada bajo el título genérico de *Liberalismo y jacobinismo*.<sup>1</sup>

Creo que este alejamiento del tema central del ciclo se justifica por varios motivos. En primer lugar, porque nos ayuda a comprender algunos aspectos importantes del pensamiento político de Rodó, lo que a su vez puede permitirnos hacer una mejor lectura del *Ariel*. En segundo lugar, porque esos textos nos ayudan a relativizar la imagen de un Rodó esteticista y aislado del mundo, que es la que suele transmitirse en nuestros institutos de enseñanza. El Rodó de *Liberalismo y jacobinismo* aparece fuertemente comprometido con el debate político nacional y, sobre todo, aparece muy involucrado en el debate interno de la fuerza política a la que pertenecía: el Partido Colorado. Por último, y por razones que intentaré precisar al final, el Rodó de *Liberalismo y jacobinismo* se nos presenta como particularmente vigente, esto es, como un autor que

## *El autor*

*Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad Católica del Uruguay y profesor invitado en la Universidad de Montevideo. Investigador asociado de la consultora CIFRA y de CERES.*

<sup>1</sup> La edición original apareció en Montevideo ese mismo año bajo el sello: Librería y Papelería La Anticuaria, de Adolfo Ossi. La impresión se realizó en la imprenta El Siglo Ilustrado.

tiene mucho que decir sobre la cultura política que hoy compartimos los uruguayos.

## 1. La polémica

Empecemos por recordar el contexto. En el año 1906, bajo la presidencia de José Batlle y Ordóñez, la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública tomó la decisión de eliminar los crucifijos de las salas del Hospital de Caridad y de los demás establecimientos que estaban a su cargo. Esta medida fue presentada como un paso más en el proceso de secularización de la sociedad uruguaya y, en consecuencia, como el resultado de la natural expansión de las ideas liberales. Pero Rodó se declaró en desacuerdo con esta interpretación. El 5 de julio de 1906 publicó una carta en el diario *La Razón* en la que sostuvo que la eliminación de los crucifijos no era un acto propio de un régimen liberal sino de un régimen jacobino. El pasaje más recordado del texto dice así: "¿Liberalismo? No: digamos mejor 'jacobinismo'. Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral e histórica, absolutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima concepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de esta palabra".<sup>2</sup>

La carta de Rodó provocó un profundo malestar en el Centro Liberal, hasta el punto de que su directiva decidió darle una respuesta pública. Y el encargado de la tarea fue el doctor Pedro Díaz, que era en aquel entonces una de las voces más activas de la causa anticlerical. El doctor Díaz dictó su conferencia el 14 de julio de 1906 y la publicó poco después con el título: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*.<sup>3</sup> Es interesante comparar el uso de las palabras que se emplean en ambos títulos: mientras Rodó hablaba de *expulsión* de los crucifijos, Díaz empleaba el término más neutro de *retiro*.

Pero si el título de Díaz era más moderado que el de Rodó, lo contrario ocurría en el contenido. Rodó había intentado hacer una reflexión de carácter general, poco apasionada y cargada de matices. El texto de Díaz, en cambio, contiene una serie de ataques muy directos a Rodó, a quienes defendían la

---

<sup>2</sup> José Enrique Rodó: "La expulsión de los crucifijos. Carta publicada en *La Razón* el 5 de julio de 1906". En Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., p. 5. Todas las citas son textuales pero (tanto en el caso de Rodó como en el de Pedro Díaz) me he permitido actualizar la ortografía.

<sup>3</sup> Pedro Díaz: *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*. Montevideo, Centro Liberal, Tipografía F. Giménez y Cía., 1906.

presencia de los crucifijos en los hospitales, a la Iglesia Católica y a la propia representación de Cristo crucificado. Esto llevó a que Rodó publicara, siempre en *La Razón*, una serie de artículos en los que intentaba reafirmar su punto de vista original y refutar las opiniones de Díaz. Este conjunto de nueve artículos, junto con la carta original, constituye lo esencial de ese pequeño volumen que se llama *Liberalismo y jacobinismo* y que durante mucho tiempo fue editado en forma conjunta con el *Ariel*.

## 2. La naturaleza de la argumentación de Rodó

El argumento principal de Rodó contra la eliminación de los crucifijos puede resumirse del siguiente modo: los hospitales públicos son por excelencia el lugar donde se institucionaliza la práctica de la caridad. Ahora bien, Jesús de Nazaret es desde el punto de vista histórico el "creador de la caridad", es decir, quien "la trajo al mundo como sentimiento y como doctrina".<sup>4</sup> Por lo tanto, la decisión de eliminar su imagen de los hospitales equivale a expulsar al fundador de la caridad de los establecimientos típicamente destinados a practicarla. El esfuerzo secularizador habría conducido así a un acto de incomprensión respecto de nuestra propia historia y de nuestras prácticas morales compartidas.

Es importante observar que este argumento excluye toda apreciación de tipo confesional. Rodó no era creyente ni mucho menos clericalista, sino un colorado firmemente comprometido con el proceso de secularización de la sociedad. En su texto insiste en que su evaluación de la figura y de la doctrina de Jesús de Nazaret está desprovista de todo componente religioso: "Por lo que respecta a la personalidad y a la doctrina de Cristo [...] mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido a ellas por más vínculos que los de la admiración puramente humana, aunque altísima, y la adhesión racional a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre".<sup>5</sup> En su primera réplica a Pedro Díaz, Rodó insiste en que, "libre de toda vinculación religiosa, defiende una gran tradición humana y un alto concepto de la libertad".<sup>6</sup>

Rodó no habla de Jesús de Nazaret como líder religioso sino como "reformador moral".<sup>7</sup> Su argumento consiste en decir que la imagen de Cristo merece

<sup>4</sup> Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., p. 7.

<sup>5</sup> Loc. cit., p. 6.

<sup>6</sup> Loc. cit., p. 16.

<sup>7</sup> Loc. cit., p. 10.

un lugar en las casas de caridad por razones que no tienen que ver con la teología sino con el papel que ese hombre desempeñó en la historia humana. La decisión de la Comisión es tan extraña, dice, como sería la de un profesor de filosofía que hiciera retirar del aula un busto de Sócrates, la de una academia de lengua española que eliminara el retrato de Cervantes o la de un círculo de impresores que se negara a sesionar bajo la imagen de Gutenberg. Todas estas decisiones "suscitarían sin duda nuestro asombro", y la misma extrañeza debería provocarnos el hecho de que "una Comisión de Caridad [expulse] del seno de las casas de caridad la imagen del creador de la caridad".<sup>8</sup> En el momento en que el proceso de secularización llega a este punto, traspasa "la frontera que separa lo justo de lo injusto, lo lícito de lo abusivo".<sup>9</sup>

Rodó está libre de toda sospecha de querer servirse del poder estatal para imponer ciertas convicciones religiosas a los ciudadanos. Pero la solidez de su argumento depende de dos supuestos que no tienen nada de evidente y que es necesario examinar. El primero de esos supuestos es una teoría general sobre el modo en que las doctrinas morales se encarnan en la historia. El segundo es la afirmación, estrictamente empírica, de que Jesús de Nazaret fue la persona que introdujo la caridad en el mundo o, al menos, en el mundo occidental. Y el problema es que, como Pedro Díaz se encargará de mostrar, estos dos supuestos son altamente controvertibles. Este es un problema serio para Rodó, porque si la solidez de su argumento depende de que se acepten estos dos supuestos, y si de hecho es imposible construir un consenso en torno a ellos, entonces será inevitable concluir que los crucifijos deben ser retirados. En este punto reside la principal debilidad de la argumentación de Rodó, de modo que conviene analizarla con cierto detalle.

### **3. La debilidad de la argumentación de Rodó**

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

---

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Loc. cit., p. 7.

que, con carácter de iniciadores y reformadores, aparecen personificando en determinado momento los impulsos enérgicos de la innovación".<sup>10</sup>

Rodó ilustra este punto con una larga lista de ejemplos: muchas de las tesis avanzadas por Lutero (por ejemplo, el rechazo de la autoridad papal y el retorno a la *sola scriptura*) habían sido sostenidas por diversos movimientos religiosos en los siglos precedentes, pero sólo cuando Lutero entró en escena se produjo la Reforma; muchas figuras anteriores a Sócrates (por ejemplo, Tales, Pitágoras o los atomistas) habían impulsado la reflexión filosófica, pero sólo con la llegada de Sócrates la filosofía estuvo en condiciones de cambiar el pensamiento occidental;<sup>11</sup> muchos temas tratados por Shakespeare y aun muchos de sus versos reconocen antecedentes, pero sólo Shakespeare consiguió cambiar nuestra sensibilidad.<sup>12</sup> Las individualidades son siempre decisivas, y especialmente lo son cuando no se trata de difundir conocimientos teóricos sino de modificar la conciencia y el comportamiento de los hombres. "Lo que importa en el origen de las revoluciones morales es, ante todo, la personalidad real y viva del reformador: su personalidad y no, abstractamente, su doctrina".<sup>13</sup> Las revoluciones morales son obra de aquellos que "no se satisfacen con revelar una idea y propagarla, sino que tienen como condición esencialísima suscitar un entusiasmo, una pasión, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía, y manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya por fijarse y consolidarse en hábitos, y renueve así la fisonomía moral de las generaciones".<sup>14</sup>

No corresponde evaluar aquí las implicaciones profundas ni el mayor o menor grado de acierto de esta teoría sobre la innovación moral. Lo que importa es que, tal como Rodó plantea su argumento, es esencial que esta teoría sea aceptada para poder ver al crucifijo como la representación de aquel individuo que, por haber vivido como vivió y haber muerto como murió, introdujo el valor de la caridad en la sensibilidad moral de Occidente. Y el problema es que, tal como lo muestra la reacción de Pedro Díaz, esto es justamente lo que *no* ocurre en una sociedad plural.

Díaz hace en su conferencia una defensa del determinismo histórico en clave evolucionista. Lo que produce la aparición de las innovaciones (sean morales o de cualquier otro tipo) es el despliegue de fuerzas y de tendencias de largo aliento que escapan al control de todo individuo. Atribuir la innovación a la acción de una persona es una ilusión que ha sido definitivamente puesta en

<sup>10</sup> Todas las citas son de la página 18.

<sup>11</sup> Para un desarrollo de estas ideas, ver loc. cit., pp. 20-21.

<sup>12</sup> Loc. cit., pp.35-36.

<sup>13</sup> Loc. cit., p. 47.

<sup>14</sup> Loc. cit., p. 46.

cuestión por el avance del conocimiento científico. Las sociedades evolucionan de modo similar a los seres vivos, y los individuos tienen posibilidades muy limitadas de influir sobre este proceso. "Ningún hombre —dice Díaz— puede por su sola acción producir esas profundas transformaciones sociales, ni ellas se desarrollan así, de improviso; el presente es hijo del pasado y padre del porvenir; todas las evoluciones y revoluciones de las sociedades humanas son el producto de fuerzas lentamente elaboradas en el seno de esas mismas sociedades. La Naturaleza no hace saltos. No hay efecto sin causa proporcionada".<sup>15</sup>

La argumentación de Díaz se reduce a la enumeración de algunas ideas muy esquemáticas y muy convencionales para el positivismo de la época. Pero lo que importa no es eso, sino que la propia aparición de la discrepancia supone un golpe duro para la estrategia elegida por Rodó: si para aceptar la presencia de los crucifijos hay que admitir la importancia insustituible de las individualidades en la evolución de nuestra sensibilidad moral, alcanza con que aparezca una seria discrepancia al respecto para que no pueda construirse un consenso que justifique la permanencia de los crucifijos.

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

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

---

<sup>15</sup> Díaz: loc. cit., p. 14.

<sup>16</sup> Rodó: loc. cit., pp. 8-9.

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

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

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

---

<sup>17</sup> Díaz: loc. cit., p. 18.

<sup>18</sup> Loc. cit., p. 19.

sen a una ridícula abstención de toda forma pública, de todo homenaje ostensible?"<sup>19</sup>

Pero lo que Rodó está defendiendo no es la idea de que pueda haber un recordatorio de Jesús de Nazaret en algún espacio público (como la cruz de bulevar Artigas, que convive en Montevideo con el monumento a Confucio o la imagen de Iemanjá), sino que el crucifijo sea el *único* símbolo presente en las salas de los hospitales públicos. Y el éxito de Díaz consiste en mostrar que el argumento que Rodó propone para defender esta idea específica sólo puede ser aceptado por quienes piensen que los hospitales públicos existen porque existió Jesús de Nazaret.

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

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

Es probable que la prédica de Rodó hubiera resultado más eficaz si hubiera empezado por reconocer que el crucifijo es importante precisamente *porque* es un símbolo religioso, es decir, porque representa creencias y valores que son

<sup>19</sup> Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., pp. 10-11.

<sup>20</sup> Loc. cit., p. 13.

<sup>21</sup> Díaz: loc. cit., pp. 8-9.



decisivos para la vida de muchos ciudadanos. Que el Estado prive a esos individuos de la compañía de un crucifijo en el momento en que son golpeados por la enfermedad o ven aproximarse la muerte es una imposición tan objetable como que el Estado obligue a los ateos a contemplar un crucifijo en esos mismos momentos. Si Rodó hubiera optado por esta estrategia argumentativa, probablemente habría logrado mejores resultados, aun cuando hubiera debido admitir que otros símbolos (por ejemplo, la estrella de David) deberían ser igualmente aceptados. Pero tal vez sea demasiado pedirle que llegara a una conclusión semejante en el Uruguay de aquel tiempo.

Como sea, lo cierto es que Pedro Díaz fue muy agudo al detectar los implícitos de la argumentación rodoniana y que, al atacarlos, consiguió debilitar a su adversario. Nadie puede dudar que Galileo hizo aportes fundamentales a la ciencia, aun cuando no estemos de acuerdo en si al hacerlos dio un golpe de genio personal o actuó como emergente de una evolución social que de todos modos hubiera ocurrido. Por lo tanto, las sociedades que valoran el conocimiento científico tienen razones para colocar su imagen en los centros de investigación y de estudio. Pero no todos pensamos, dice Díaz, que Jesús de Nazaret haya hecho un aporte de importancia equivalente al desarrollo de nuestra sensibilidad moral, ni mucho menos que sean necesarias las individualidades excepcionales para que los hombres podamos llegar a practicar una virtud como la caridad. Por lo tanto, no hay motivos para colocar su imagen en los lugares donde la práctica de esta virtud se institucionaliza.

## **4. La fortaleza de la argumentación de Rodó (I): el jacobinismo como adversario**

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

los crucifijos. Los dos núcleos conceptuales de su texto están relacionados, pero son independientes desde el punto de vista lógico.

Para intentar verificar lo bien fundado de la afirmación de Rodó, voy a proceder en tres pasos. En primer lugar, voy a precisar lo que normalmente se entiende por jacobinismo, es decir, a recordar el significado que se le da a esta palabra a partir de la experiencia histórica que le dio origen. En segundo lugar, voy a volver al texto de Pedro Díaz para mostrar que allí se encuentran todas las características propias de un discurso de inspiración jacobina. Por último, voy a mostrar cómo, pese a estar haciendo un discurso típicamente jacobino, Díaz cree ser la voz del liberalismo. Una vez concluida esta contrastación, voy a agregar una sección final en la que intentaré incluir algunas observaciones sobre la supervivencia del jacobinismo en Uruguay y sobre el impacto que sigue teniendo en nuestra cultura política.

Como se sabe, las palabras *jacobino* y *jacobinismo* surgieron en la Francia del siglo XVIII para referirse a un movimiento político que comenzó a organizarse en los inicios de la revolución y que tuvo una enorme gravitación hasta el momento de su disolución, en noviembre de 1794. Cuando hoy se vuelve a emplear uno de esos términos, usualmente se lo hace para decir que un actor o una iniciativa comparten los rasgos típicos de la concepción de la política que quedó expresada en aquella experiencia histórica. Esto no significa que esos rasgos no existieran antes del jacobinismo ni que luego hayan desaparecido. Pero la experiencia francesa tuvo tal nitidez que terminó por constituirse en el caso paradigmático contra el que se contrastan sus similares. Por eso importa recordar cuáles eran los rasgos esenciales de ese jacobinismo original, y para hacerlo voy a apoyarme (con cierta libertad) en la reconstrucción que hace el historiador Lucien Jaume en un libro aparecido cuando se cumplían doscientos años de la revolución.<sup>22</sup>

Una primera característica del jacobinismo, dice Jaume, es la apelación a la unidad monolítica del cuerpo social como condición indispensable para la supervivencia de la Nación y para el logro de la igualdad entre los ciudadanos. El protagonista de la política jacobina es el pueblo. Permanentemente se lo invoca y se lo emplea como criterio de evaluación. Una decisión política es buena si es reflejo de la voluntad del pueblo y es mala si expresa o conduce a su división.<sup>23</sup> El dirigente jacobino Billaud-Varenne lo decía con claridad en un discurso a la Convención pronunciado en 1794: "La República es la fusión de todas las voluntades, de todos los intereses, de todos los talentos, de todos

---

<sup>22</sup> Lucien Jaume: *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris, Fayard, 1989.

<sup>23</sup> Loc. cit., p. 12.

los esfuerzos, para que cada uno encuentre en este conjunto de recursos comunes una porción de bienes igual a su aporte".<sup>24</sup>

Es importante entender cuál es el tipo de unidad a que aspiran los jacobinos. No se trata simplemente de la convergencia política tal como puede expresarse en las mayorías electorales. Las mayorías son importantes, pero no son la última palabra. De lo que se trata es de lograr el tipo de mayoría en el que se expresa la voluntad general, y esto sólo ocurre cuando una mayoría contundente consigue pronunciarse sin tener en cuenta los intereses particulares de sus miembros. En otras palabras, la voluntad del pueblo se manifiesta cuando se logra un pronunciamiento ampliamente mayoritario en el que no se refleja ningún interés que no sea de todos. Esta es una idea que aparece con fuerza en los escritos de Rousseau, a quien los jacobinos siempre consideraron su principal referencia intelectual: "Cuando el nudo social empieza a soltarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra opositores; la unanimidad deja de reinar en los votos; la voluntad general deja de ser la voluntad de todos; se generan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin disputas".<sup>25</sup>

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

La primera de ellas (segunda en el catálogo general) es su inmensa desconfianza hacia la sociedad civil o, dicho de manera más específica, hacia toda forma de asociación voluntaria que le dispute al Estado la lealtad de los ciudadanos. Si lo que impide que se manifieste la voluntad general es la presencia de intereses particulares y la adhesión a colectivos que no sean el gran cuerpo social, entonces hay que controlar esos intereses y esos colectivos en la medida necesaria para que cada ciudadano tenga como única referencia el bien de la sociedad. La diversidad de intereses y de fidelidades es una anomalía que debe ser superada. Lo normal es una convergencia que conduzca a la unidad. Si las discrepancias y los choques se hacen frecuentes es porque la voluntad de las organizaciones particulares se está imponiendo sobre la voluntad general. Es en este nivel donde debe librarse la batalla por la unidad del pueblo. En la época del apogeo jacobino, Saint-Just expresó esta idea en términos que le costaron la vida a mucha gente: "lo que constituye a la República es la destrucción total de todo aquello que se le opone".<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 117.

<sup>25</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Contrato social*/IV, I.

<sup>26</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 12.

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

Esto explica por qué, desde la perspectiva jacobina, todo conflicto político tiende a ser visto como un enfrentamiento entre la parte sana y la parte corrupta de la sociedad. Robespierre decía que "no hay más que dos partidos en la República: el de los buenos y el de los malos ciudadanos; es decir, el del pueblo francés y el de los hombres ambiciosos y voraces".<sup>27</sup> Observen cómo funciona la distinción: los honestos son aquellos cuyos intereses coinciden con los intereses comunes; todos los demás son "ambiciosos y voraces". Este tipo de oposición se aplicaba con asiduidad en la práctica política. Por ejemplo, algunas circulares del movimiento emitidas en el año 1793 llamaban a "defender la parte pura de la Convención", es decir, a aquellos miembros de la Convención que expresaban la auténtica voluntad del pueblo tal como era interpretada por los propios jacobinos.<sup>28</sup>

Hasta aquí he mencionado tres características típicas del jacobinismo: su percepción de la unidad como destino natural del pueblo (y la consiguiente percepción de la disidencia y el conflicto como anomalías que se deben superar), su desconfianza sistemática hacia la sociedad civil y su tendencia, también sistemática, a borrar los límites entre política y moral. Para terminar de conformar el retrato, quisiera agregar todavía otras dos características.

La primera de ellas (cuarta en el catálogo general) es la afirmación de la necesidad de contar con un actor político que sea capaz de cubrir el vacío que se abre entre las decisiones imperfectas del pueblo real y las decisiones verdaderamente representativas de la voluntad general, que serían aquellas tomadas por un pueblo que hubiera logrado extirpar todo particularismo. Las sociedades particulares, moviéndose con suficiente habilidad, pueden falsear los pronunciamientos populares. De hecho, algunos jacobinos no vacilan en referirse a la posibilidad de "una mayoría corrompida".<sup>29</sup> Por lo tanto, hace falta alguien que rescate al pueblo de sus propios errores. Ese es el rol que los jacobinos se

---

<sup>27</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 89.

<sup>28</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 113.

<sup>29</sup> Ver Jaume, loc. cit., p. 109.

asignan a sí mismos. Los jacobinos se presentan como los únicos intérpretes de la voluntad general. Sólo ellos, que tienen el monopolio de la pureza moral, pueden gobernar en nombre del pueblo en su conjunto.<sup>30</sup>

Esta es otra idea que los jacobinos tomaron prestada de Rousseau, hasta el punto de repetirlo casi textualmente en sus escritos. Veamos sólo un ejemplo. En un pasaje del *Contrato social*, Rousseau dice que "la voluntad general siempre es recta y tiende a la utilidad pública; pero de esto no se sigue que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se lo ve; nunca se corrompe a un pueblo, pero frecuentemente se lo engaña, y sólo entonces éste parece querer lo que es malo".<sup>31</sup> Algunas décadas más tarde, en una directiva enviada a todos los clubes jacobinos de Francia el 10 de octubre de 1790, se incluían las siguientes frases "El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve: hay que guiarlo, esclarecer su juicio, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares".<sup>32</sup> Dado que el pueblo real todavía no es capaz de hablar el lenguaje de la voluntad general, hace falta un actor que, ignorando las preferencias actuales del pueblo, tome las decisiones correctas en su nombre.

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

Esto explica por qué el Terror no fue una experiencia histórica circunstancialmente asociada al predominio jacobino, sino una consecuencia directa de ese predominio. Esta no es una idea mía, sino una idea defendida por los propios jacobinos franceses. Robespierre decía que "el terror no es más que la justicia rápida, severa, inflexible; es entonces una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria".<sup>33</sup> La misma idea aparecerá de manera muy explícita en la moción votada en la Sociedad de los Jacobinos el 30 de setiembre de 1792, cuando se decide formalmente la aplicación sistemática del terror: "¡Que se ponga al terror en el orden

<sup>30</sup> Loc. cit., p. 108.

<sup>31</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*/II, 3.

<sup>32</sup> Tomado de Jaume: loc. cit., p. 46.

<sup>33</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 112.

del día! Es el único medio de despertar al pueblo y de forzarlo a salvarse a sí mismo!"<sup>34</sup>

La percepción del terror como emanación e instrumento de la virtud explica por qué la denuncia y la delación fueron explícitamente alentadas por las principales figuras del movimiento. Un pueblo que tiene la unidad al alcance de la mano pero no la consigue a causa de sus componentes impuros no tiene mejor estrategia que apostar a la transparencia absoluta. Las intenciones divisionistas y los intereses particulares deben ser desenmascarados para que pierdan su eficacia. Depurar es desenmascarar. Denunciar las intenciones escondidas es velar por los intereses del pueblo. Y esta es una lucha que se da en todos los terrenos, desde la actividad pública hasta la vida privada. En términos históricos, esto condujo a una descalificación sistemática de toda forma de disidencia y, en última instancia, a una esterilización del debate público. Pero además desató una espiral de denuncias recíprocas donde no sólo se tenía en cuenta lo que los individuos hacían sino también lo que no hacían. La ausencia de pureza no sólo se detecta en el hecho de tomar ciertas posiciones políticas sino también en el hecho de no tomar las debidas. No queda la menor posibilidad de mantenerse al margen. Una circular de los jacobinos de abril de 1793 llama a expulsar a todos los "miembros infieles" de la Convención "que traicionaron su deber al no querer la muerte del tirano".<sup>35</sup>

## **5. La fortaleza de la argumentación de Rodó (II): el jacobinismo como impulsor de la eliminación de los crucifijos**

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

---

<sup>34</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 119.

<sup>35</sup> Citado por Jaume: loc. cit., p. 94.

ción jacobina. Y aquí es donde Díaz termina, sin quererlo, dándole la razón a su contrincante.

¿Qué es lo que justifica la eliminación de los crucifijos? Díaz empieza por declarar que se trata de una medida destinada a proteger la libertad de conciencia de los ciudadanos. Pero, curiosamente, apenas esboza esta idea y lo que efectivamente dice al respecto es muy insuficiente. El pasaje clave de su argumentación aparece en las siguientes líneas: "Ninguna creencia religiosa o filosófica debe imponerse a las conciencias; ninguna en particular debe superponerse a las otras: toda imagen religiosa debe ser por lo tanto suprimida".<sup>36</sup>

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

Lo curioso es que Pedro Díaz no hace ninguna de las dos cosas. Ciertamente no intenta poner globalmente en cuestión las tradiciones institucionales de Inglaterra y los Estados Unidos, pero tampoco hace un intento serio por justificar su afirmación. A lo sumo dedica un par de párrafos a decir que la exposición de imágenes religiosas es especialmente perniciosa para la libertad de conciencia de las personas debilitadas por la enfermedad,<sup>37</sup> pero no queda claro si este es un argumento independiente o si es un caso particular de la afirmación general que queda sin fundamentar.

Cualquiera sea el lugar que le corresponda a este argumento específico, lo cierto es que Díaz piensa, de manera general, que la libertad de conciencia

<sup>36</sup> Díaz: loc. cit., p. 7.

<sup>37</sup> La idea es formulada en un lenguaje típicamente positivista: "Todo antagonismo, toda lucha, deben ser proscriptos de la sala del hospital y del hospicio para que queden luchando a solas y cuerpo a cuerpo la Ciencia y el Dolor" (loc. cit., p. 8).

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

Su punto de partida es una observación que, como hemos visto, ha conseguido asentar sólidamente: contra lo que pretende Rodó, el crucifijo no es el recordatorio de un reformador moral ni la representación de un valor puramente humano, sino un símbolo de carácter religioso. Pero según Díaz no se trata solamente de eso, sino de un símbolo al que no puede reconocérsele ninguna clase de valor. Veamos ahora por entero un pasaje que hace un momento cité por la mitad: "El hecho [...] es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa; más aun, como fetiche católico adorado con el grosero fanatismo de las reliquias".<sup>38</sup>

Para Díaz, la fe católica no se cuenta entre las creencias a las que pueda dar su adhesión un individuo racional. Se trata más bien de una claudicación de la razón ante una institución que manipula las conciencias con el fin de impedir el progreso y el buen funcionamiento de las instituciones políticas. La Iglesia Católica es la "Enemiga de la Humanidad", que "se reviste con los atributos de la caridad y se presenta a los ojos de la turba ignorante como la dulce protectora de los desvalidos".<sup>39</sup> Quien da su adhesión a una institución semejante no es alguien que haya incorporado una creencia razonable sino alguien que ha sido víctima de un engaño o de su propia perversión. "La Iglesia Católica se mantiene erguida en medio de la sociedad civil, en abierta rebeldía con la civilización moderna, maldiciendo la razón, persiguiendo la libertad y resistiendo al movimiento de las ciencias con todo el peso de la tradición que gravita sobre las conciencias sojuzgadas".<sup>40</sup>

La Iglesia Católica es un enemigo interno, y combatirla es al mismo tiempo un deber político y moral. "La lucha contra el clericalismo es un esfuerzo en pro de los ideales de la verdad y de la justicia. La ignorancia, el fanatismo, la mentira, la explotación de la credulidad humana y la opresión de las conciencias son males profundos que afligen a nuestras sociedades y que tienen su

---

<sup>38</sup> Loc. cit., pp. 8-9.

<sup>39</sup> Loc. cit., p. 21.

<sup>40</sup> Loc. cit., pp. 24-25.



encarnación en el clericalismo".<sup>41</sup> Aquí reside la verdadera razón por la que se debe apoyar la medida de la Comisión de Caridad: la exposición pública de los crucifijos es uno de los medios de los que se sirve la Iglesia Católica para perpetuar su poder, y para extirpar ese poder hay que empezar por extirpar su símbolo. Vale la pena reproducir la parte sustancial del argumento:

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

Los gloriosos asesinos de las Cruzadas vieron flotar el crucifijo sobre el lago rojo de la mezquita de Omar cuando la sangre llegaba al pecho de los caballos; el crucifijo se ha erguido sobre las carnicerías de las guerras de religión que dieron abono y riego al suelo de Europa; las mujeres, los ancianos y los niños hugonotes vieron al fulgor de las antorchas en la noche siniestra de San Bartolomé, ese mismo crucifijo levantado en alto por el fraile que lo apuñaleaba, como lo vio Atahualpa en Cajamarca sirviendo en manos del fraile Valverde para dar la señal de la matanza; y cuando en las mazmorras de la Inquisición, el filósofo, con el cuerpo despedazado por la rueda crujiente del tormento, lanzaba expirante una última mirada de odio y de desprecio sobre sus verdugos, también veía un crucifijo "destacarse inmóvil sobre la pared desnuda", presidiendo impasible las deliberaciones del santo tribunal de los chacales.<sup>42</sup>

Esta larga tirada le sirve a Díaz como base para afirmar que "si odiar el crucifijo es fanatismo, yo me considero fanático: yo lo odio y lo desprecio; yo seré fanático, pero serán conmigo también fanáticas todas las conciencias libres".<sup>43</sup>

Alguien podría pensar que estas afirmaciones no deben ser tomadas en sentido literal, porque simplemente se trata del lenguaje de quienes en aquella época no comulgaban con el catolicismo. Pero el propio intercambio con Rodó muestra que esto no era así. Rodó no era católico ni creyente, pero era mucho más matizado en su lenguaje y en sus juicios. "Para oponerse a los esfuerzos reaccionarios del clericalismo —dice—, no es preciso hacer tabla rasa de la gloria de las generaciones inspiradas por la idea católica".<sup>44</sup> Sin duda es ver-

<sup>41</sup> Loc. cit., p. 24.

<sup>42</sup> Loc. cit. pp. 9-10.

<sup>43</sup> Loc. cit., p. 9.

<sup>44</sup> Rodó: loc. cit., p. 67.

dad que el crucifijo estuvo asociado a muchos episodios condenables, pero también es cierto que estuvo asociado a muchos momentos admirables de la historia humana, y una cosa no debería opacar la otra. "Si ha de entenderse que los grandes símbolos históricos pierden su significado original e intrínseco en manos de quienes los desnaturalizan y falsean [...] no habrá ninguno que quede limpio y puro". La misma bandera tricolor que flameó en los momentos más gloriosos de la revolución francesa "impulsaba, apenas nacida, el brazo del verdugo, y cobijaba en su sombra las bacanales sangrientas del Terror".<sup>45</sup>

Rodó es especialmente duro con la visión de la historia esbozada por Díaz: "La denigración histórica de la Edad Media es un tema de declamaciones que han quedado, desde hace mucho tiempo, relegadas a los estudiantes de quince años en las clases de Historia Universal".<sup>46</sup> Y un poco más adelante: "¿Imagina acaso el doctor Díaz que diez siglos de historia humana se tiran al medio de la calle bajo la denominación común de ignominia, ignorancia, crueldad, miseria, rebajamiento y servilismo? Los tiempos en los que él no ve más que un proceso de 'degradaciones tenebrosas', son en realidad una esforzada lucha por rasgar, para los gérmenes soterrados de la civilización, la dura corteza de los aluviones bárbaros; y es sin duda en el transcurso de esa lucha cuando la acción histórica del cristianismo presenta títulos más incontestables a la gratitud de la posteridad".<sup>47</sup>

## **6. La fortaleza de la argumentación de Rodó (III): un jacobinismo que se toma por liberalismo**

La dureza del lenguaje de Díaz no es entonces un reflejo de época, sino el resultado de una toma de posición que no era unánime entre los no creyentes. Y es justamente esta observación la que termina fortaleciendo el punto de vista de su interlocutor. En los pasajes del debate analizados en primer término, Díaz había tenido éxito en mostrar la debilidad de la estrategia argumentativa elegida por Rodó para criticar la eliminación de los crucifijos. En ese punto su ventaja era clara y contundente. Pero ahora, al explicar las razones por las que cree que los crucifijos deben ser eliminados, la ventaja de Díaz no sólo desaparece sino que se revierte: los argumentos que presenta para justificar la elimi-

---

<sup>45</sup> Loc. cit., p. 64.

<sup>46</sup> Loc. cit., pp. 66-67.

<sup>47</sup> Loc. cit., p. 68.

nación de los crucifijos no son propios de un liberal preocupado por la libertad de conciencia, sino de un jacobino que ve a la Iglesia Católica como el enemigo interno que, mediante el engaño y la manipulación, impide que los pueblos alcancen lo que realmente es bueno para ellos. Contra esa Iglesia que se refugia en la sociedad civil hay que lanzar un combate que es al mismo tiempo político y moral. Y el actor privilegiado que debe cumplir esa tarea de saneamiento es el Estado, único en condiciones de rescatar a los ciudadanos del engaño en el que muchos han caído.

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

Esta última afirmación se hace especialmente sostenible cuando se observa que Díaz habla en todo momento como si fuera un portavoz del liberalismo. De hecho, el modo en que se plantea el debate es el de una confrontación entre dos defensores de las ideas liberales. Rodó insiste en que el liberalismo implica el rechazo de la intolerancia, a la que describe como "inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia" e "incapaz de percibir la parte de verdad que se mezcla en toda convicción sincera".<sup>48</sup> Por esta razón —agrega—, el liberalismo "abarca mucho más e implica algo mucho más alto que una simple obsesión antirreligiosa".<sup>49</sup>

Para Díaz, en cambio, lo que propone Rodó es un "liberalismo pasivo" que "aconseja a sus adeptos el goce tranquilo y egoísta de la liberación de sus ideas" en lugar de comprometerse en la "lucha contra la influencia ilegítima de la Iglesia". Pero este "liberalismo pasivo, que no ataca las posiciones del error y del abuso, es una deserción; todo hombre consciente tiene, donde quiera que esté y donde quiera que vaya, un puesto de lucha por el progreso, en esa lucha que no cesa jamás y que parece ser la esencia misma de la vida. La tolerancia no justifica esa traición pasiva que deja indefensos a nuestros ideales frente a la saña tenaz de su enemigo secular".<sup>50</sup> Y para rematar agrega: "Recuerden los liberales que la pasividad, la abstención aconsejada en nombre de la tolerancia, frente a la iniquidad o la mentira, frente a la injusticia o el error,

---

<sup>48</sup> Loc. cit., p. 73.

<sup>49</sup> Loc. cit., 83.

<sup>50</sup> Díaz, Pedro: loc. cit., pp. 24-26.

son una forma negativa de traición. Los que predicán el liberalismo pasivo, hacen un apostolado de la claudicación”.<sup>51</sup>

Díaz, en nombre del liberalismo, acusa a Rodó de traición. Rodó reacciona ante esa acusación y responde que lo de Díaz no es más que un “pseudoliberalismo, cuya psicología se identifica [...] con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego a la fórmula y la disciplina; el mismo menosprecio de la tolerancia, confundida con la indiferencia o la apostasía; la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente o para el no creyente”. Díaz se cree liberal, pero “no cabe duda de que la filiación directa de [su] escuela pseudoliberal se remonta a la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, a la filosofía que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de fundación social del jacobinismo”.<sup>52</sup>

Vistas las cosas a casi un siglo de distancia y levantando la mirada respecto del contexto específico en que se produjo la discusión, parece difícil no darle la razón a Rodó en este punto. Si por liberalismo se entiende una corriente de pensamiento político que aparece típicamente representada en figuras como John Locke, Immanuel Kant y John Stuart Mill, o si por liberalismo se entiende la doctrina política que aparece expresada en las tradiciones institucionales de los países habitualmente llamados liberales, como Inglaterra o Estados Unidos, entonces es necesario concluir que el discurso del doctor Díaz no tiene nada de liberal. Los liberales ven el desacuerdo como la situación normal en política y el consenso como una excepción siempre transitoria; los liberales consideran legítimo que la gente tenga intereses particulares y asumen como normal que esos intereses den lugar a conflictos; los liberales no han sido antirreligiosos en ningún sentido del término, hasta el punto de que los Estados Unidos fueron fundados y gobernados durante mucho tiempo por personas profundamente religiosas que valoraban por encima de todo la libertad de cultos; los liberales no desconfían de la sociedad civil sino que la prefieren fuerte y autónoma, justamente porque desconfían de un Estado que pretenda ejercer algún tipo de tutela sobre los individuos.

Naturalmente, el que Pedro Díaz se viera a sí mismo como un liberal no era el resultado de una ocurrencia personal. El propio hecho de que estuviera hablando en nombre del Centro Liberal nos obliga a desechar esa hipótesis. Más bien, el uso que hace de las palabras es la prueba de un desplazamiento lingüístico que empezó en Francia y que, por vías que no estoy en condiciones de reconstruir en detalle, terminó teniendo una fuerte influencia en el mundo lati-

---

<sup>51</sup> Loc. cit., p. 27.

<sup>52</sup> Loc. cit., p. 74.

no: una vez que la palabra *jacobinismo* se volvió inutilizable como medio para la autodefinición política, se empezó a usar un término proveniente de otro contexto (a saber, la palabra *liberalismo*) para seguir haciendo referencia al antiguo punto de vista.

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

## **7. La actualidad de la argumentación de Rodó: la persistencia de la influencia jacobina en la cultura política uruguaya**

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

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

Naturalmente, esto no quiere decir que nuestra experiencia política sea idéntica a la francesa. Es claro que los uruguayos no hemos conocido nada parecido al Terror ni hemos tenido líderes políticos semejantes a Robespierre. Pero el punto es que, cuando atendemos a lo que en este país se ha llamado liberalismo, nos encontramos muy frecuentemente con las cinco características típicas del jacobinismo.

Esta es una afirmación que encuentra sustento en el examen de lo que ha sido nuestra propia trayectoria institucional. Por mencionar algunos ejemplos: el liberalismo apuesta a la libertad individual de cada miembro de la sociedad y desconfía de un Estado que adopte funciones de tutor; en cambio, los uruguayos hemos optado por un Estado que interviene permanentemente en la vida de los individuos, diciéndonos cómo debemos manejar nuestros ahorros o cómo debemos educar a nuestros hijos. El liberalismo respeta la diversidad de confesiones religiosas y de culturas, y admite que cada individuo viva en función de lo que ellas le dicten; nosotros, en cambio, hemos encerrado el fenómeno religioso dentro de los límites de la vida privada y hemos intentado homogeneizar las costumbres, las tradiciones y los hábitos lingüísticos. El liberalismo apuesta fuertemente a la sociedad civil para que allí se encuentren respuestas a muchas de las demandas que emergen de la sociedad; los uruguayos, en cambio, hemos optado por dirigir el grueso de las demandas hacia el Estado y nos hemos negado a medidas tan básicas como tener una buena ley de fundaciones.

Si miramos hacia atrás, vamos a descubrir que buena parte del camino que hemos recorrido estuvo regido por una lógica que se parece mucho a la jacobina y muy poco a la del liberalismo. Este es un punto de vista que puede aportar pistas interesantes para entender algunas particularidades de nuestra propia historia. Por ejemplo, puede ayudarnos a entender por qué en Uruguay (a diferencia de lo que pasa en otros países) los creyentes han sido tan masivamente antiliberales. Si Rodó tenía razón en su afirmación, los creyentes deberían concluir que se han equivocado de enemigo.

Pero lo que me importa antes de terminar es hacer una observación relativa al momento actual. Hay algunos indicios que sugieren que el viejo jacobinismo uruguayo está en retroceso. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre en las relaciones entre el Estado y las prácticas religiosas. Hubo un largo período en el que fue sencillamente impensable que el Estado diera su apoyo a alguna manifestación de este tipo. Luego vino el episodio de la cruz del Papa, que no sólo dio lugar (cierto que después de muchas discusiones) a que la decisión de mantener la cruz fuera tomada, sino a que fuera tomada con el apoyo emblemático de un miembro de la familia Batlle. Esto puede ser visto como un punto de inflexión, pero todavía hubo otro quiebre que se produjo algunos años más tarde, cuando se inauguró una estatua a Iemanjá sin que el asunto despertara

mayores pasiones. La sociedad uruguaya parece estar volviéndose algo más tolerante a la exposición de signos religiosos en el espacio público.

Sin embargo, así como hay algunos síntomas de flexibilización, hay otros indicios que sugieren que los reflejos jacobinos están tan fuertes como siempre. Piénsese, por ejemplo, en las constantes apelaciones a la voluntad del pueblo que aparecen el discurso político o en las reacciones de indignación que suelen generar las propuestas de subvención a la educación privada. En este último aspecto seguimos diferenciándonos de lo que ocurre en todo el mundo democrático y aun sobrepasamos a la muy jacobina Francia.<sup>53</sup> Pero lo más llamativo es que no sólo hay indicios de la supervivencia de la cultura jacobina, sino también algunas pruebas de su relativo fortalecimiento. Voy a poner un único ejemplo.

Una idea típicamente jacobina (derivada directamente de las cinco características discutidas más arriba) es la desconfianza hacia la representación parlamentaria y el rechazo a la independencia de los representantes. Robespierre decía que "la fuente de todos nuestros males es la independencia absoluta en la que los representantes se pusieron a sí mismos respecto de la nación sin haberla consultado". Y también afirmaba que, si bien el pueblo se puede equivocar, "las probabilidades de error son aun más numerosas cuando el pueblo delega el ejercicio del poder legislativo en un pequeño número de individuos; es decir, cuando es solamente una ficción que la ley es la expresión de la voluntad general".<sup>54</sup> En todo esto, naturalmente, los jacobinos seguían siendo herederos de Rousseau.

Esta idea típicamente jacobina nunca encontró demasiado eco en nuestra doctrina jurídica ni en nuestra práctica política. Durante mucho tiempo los uruguayos apostamos con convicción a la representación parlamentaria, lo que prueba que, si bien hemos estado influidos por el jacobinismo, también hemos recibido nuestras dosis de liberalismo. Pero en los últimos años hemos asistido a un fortalecimiento de la idea de democracia plebiscitaria. La noción de que la voluntad del pueblo debe expresarse directamente para corregir los desvíos de los parlamentarios ha ganado peso en el discurso político. Y la facilidad con la que ha sido aceptada por amplios sectores de la ciudadanía sugiere que había una sensibilidad bien dispuesta a recibirla. Esto es algo muy diferente a lo que ocurre en buena parte de los países de Europa, donde la idea de una democracia plebiscitaria es inmediatamente asociada a la experiencia nazi-fascista.

---

<sup>53</sup> Sobre este punto ver Pablo da Silveira: "Laicidad, esa rareza". *Prisma* 4 (Montevideo), 1995, pp. 154-83.

<sup>54</sup> Citado por Jaume: loc. cit., pp. 81-82.

No quisiera profundizar en estas afirmaciones puramente impresionistas. Lo que me interesa sugerir es que, si nuestra historia política está cargada de elementos típicamente jacobinos, es probable que los vaivenes del presente sean un indicio de que oscuramente estamos empezando a revisar ese legado. Visiblemente tenemos dificultades para hacerlo, y es probable que parte de esas dificultades se deban a que tenemos un problema en la manera como nos vemos a nosotros mismos: nos creemos los herederos de una cultura política típicamente liberal, y en realidad hemos recibido una cultura fuertemente cargada de jacobinismo. Si esto llegara a ser cierto como verdad general, tarde o temprano deberemos admitir que la observación que hizo Rodó en 1906 fue extraordinariamente aguda. Más aun, deberemos admitir que, sólo por el hecho de haberla formulado, Rodó merece un lugar de honor en la historia de nuestro pensamiento político.

## Resumen

*El artículo se centra en la polémica que Rodó sostuvo con el doctor Pedro Díaz en 1906 a propósito del retiro de los crucifijos del Hospital de Caridad, recogida en la obra Liberalismo y jacobinismo. El análisis se centra en las debilidades y fortalezas de la argumentación de Rodó, en un caso de particular interés por cuanto ambos polemistas pertenecían al Partido Colorado y se consideraban liberales. El autor sostiene que el Rodó de esta polémica mantiene especial vigencia un siglo después y sus intervenciones tienen aún mucho que decir sobre la actual cultura política de los uruguayos.*