

# Racionalismo y liberalismo en el Uruguay

Arturo Ardao

Clásicos Universitarios



# RACIONALISMO Y LIBERALISMO EN EL URUGUAY



ARTURO ARDAO

RACIONALISMO Y LIBERALISMO  
EN EL URUGUAY

EDICIONES UNIVERSITARIAS

COLECCIÓN CLÁSICOS UNIVERSITARIOS

La presente obra es la primera reedición del libro *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962

Diseño de tapa: Ana Fernández

Primera edición: 1962

Segunda edición: 2013

© Universidad de la República, 2013

Unidad de Comunicación (UCUR)

18 de Julio 1824 (subsuelo, Eduardo Acevedo) - Montevideo C.P.: 11200

Tels. 2408 57 14 - 2408 29 06

[www.universidad.edu.uy/institucional/publiuni](http://www.universidad.edu.uy/institucional/publiuni)

[infoed@edic.edu.uy](mailto:infoed@edic.edu.uy)

ISBN: 978-9974-0-0968-4

# CONTENIDO

|                  |    |
|------------------|----|
| ADVERTENCIA..... | 11 |
|------------------|----|

|                   |    |
|-------------------|----|
| INTRODUCCIÓN..... | 13 |
|-------------------|----|

## PRIMERA PARTE. EL RACIONALISMO MODERNO

|                                                       |    |
|-------------------------------------------------------|----|
| I. PROCESO HISTÓRICO DEL RACIONALISMO .....           | 17 |
| 1. La teología filosófica moderna.....                | 17 |
| 2. Direcciones y etapas del Racionalismo.....         | 18 |
| 3. Racionalismo religioso y Revolución política ..... | 20 |
| 4. Proceso universal y proceso nacional.....          | 21 |
| II. RACIONALISMO TEÍSTA.....                          | 23 |
| 1. El teísmo metafísico moderno.....                  | 23 |
| 2. Descartes y las verdades reveladas .....           | 23 |
| 3. Locke y la racionalidad del cristianismo.....      | 25 |
| 4. Clarke y la religión natural.....                  | 26 |
| III. RACIONALISMO DEÍSTA.....                         | 29 |
| 1. Crisis de la fe, religión natural y deísmo .....   | 29 |
| 2. Deísmo inglés. Bolingbroke, Pope, Paine.....       | 31 |
| 3. Deísmo francés. Voltaire. Rousseau.....            | 32 |
| 4. Deísmo alemán. Lessing, Kant.....                  | 34 |
| IV. RACIONALISMO AGNÓSTICO Y ATEO .....               | 37 |
| 1. Crisis filosófica del deísmo.....                  | 37 |
| 2. Hume y la idea de Dios.....                        | 37 |
| 3. Diderot y la Enciclopedia.....                     | 39 |
| 4. Volney y la ideología.....                         | 40 |
| V. LA FRANC-MASONERÍA MODERNA .....                   | 43 |
| 1. Idea general de la Masonería .....                 | 43 |
| 2. Sus antecedentes históricos .....                  | 45 |
| 3. La Franc-masonería en el siglo XVIII .....         | 46 |
| 4. Franc-masonería y racionalismo religioso .....     | 47 |

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| VI. EL RACIONALISMO EN EL SIGLO XIX.....    | 51 |
| 1. La herencia del siglo XVIII .....        | 51 |
| 2. Romanticismo y racionalismo .....        | 52 |
| 3. Positivismo y racionalismo.....          | 53 |
| 4. Catolicismo y franc-masonería .....      | 55 |
| VII. EL RACIONALISMO EN AMÉRICA.....        | 59 |
| 1. El racionalismo en Norteamérica .....    | 59 |
| 2. El racionalismo en Latinoamérica.....    | 60 |
| 3. Juan Montalvo y el anticlericalismo..... | 61 |
| 4. Francisco Bilbao y el racionalismo.....  | 63 |

## SEGUNDA PARTE. EL RACIONALISMO EN EL URUGUAY

### 1.ª Sección. Antecedentes

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| VIII. SÍNTESIS HISTÓRICA DE LA IGLESIA NACIONAL..... | 71 |
| 1. Principales etapas .....                          | 71 |
| 2. Dependencia de Buenos Aires.....                  | 71 |
| 3. Vicariato, Obispado, Arzobispado .....            | 73 |
| 4. Rasgos de la Iglesia en el Uruguay.....           | 74 |
| IX. ANTECEDENTES RACIONALISTAS HASTA 1850.....       | 77 |
| 1. La «cuestión religiosa» en el Uruguay .....       | 77 |
| 2. El catolicismo liberal antes de 1850.....         | 77 |
| 3. La franc-masonería antes de 1850.....             | 83 |
| 4. El protestantismo antes de 1850 .....             | 88 |

### 2.ª Sección. El catolicismo masón (1850-1865)

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| X. MASONES Y JESUITAS DEL 50 AL 60.....                 | 95  |
| 1. Etapas del racionalismo de 1850 a 1925 .....         | 95  |
| 2. Renacimiento franc-masón después de 1850 .....       | 96  |
| 3. Los jesuitas y su Colegio de Santa Lucía.....        | 100 |
| 4. Luchas entre masones y jesuitas .....                | 102 |
| 5. Situación religiosa en 1859 .....                    | 106 |
| XI. CRISIS MASÓNICA DEL CATOLICISMO.....                | 109 |
| 1. La cuestión religiosa bajo el gobierno de Berro..... | 109 |
| 2. Conflicto de los Franciscanos .....                  | 110 |
| 3. Episodio del masón Jacobson.....                     | 111 |
| 4. Petición a favor de los jesuitas.....                | 121 |
| 5. Gran conflicto eclesiástico .....                    | 123 |

### 3.<sup>a</sup> Sección. El racionalismo deísta (1865-1880)

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| XII. DE LA RELIGIÓN REVELADA A LA RELIGIÓN NATURAL ..... | 131 |
| 1. La crisis uruguaya de la fe.....                      | 131 |
| 2. Primeras influencias de Francisco Bilbao.....         | 133 |
| 3. La Revista Literaria y José Pedro Varela .....        | 139 |
| 4. Polémica sobre Bilbao en 1866 .....                   | 147 |
| 5. Varela, Bilbao y el catolicismo en 1866.....          | 150 |
| XIII. CLUB UNIVERSITARIO Y CLUB RACIONALISTA.....        | 157 |
| 1. El Club Universitario y la cuestión religiosa.....    | 157 |
| 2. El Club Racionalista de 1872 .....                    | 163 |
| 3. Últimos años del Club Universitario .....             | 175 |
| 4. Consolidación ultramontana del catolicismo.....       | 180 |
| 5. El laicismo en la reforma vareliana .....             | 183 |
| XIV. EL MOVIMIENTO RACIONALISTA DE «LA RAZÓN» .....      | 185 |
| 1. El Ateneo y el diario «La Razón» .....                | 185 |
| 2. Crítica del catolicismo y el clericalismo.....        | 187 |
| 3. Prédica del racionalismo.....                         | 195 |
| 4. Racionalismo, Protestantismo, Masonería.....          | 202 |
| 5. El Registro de Estado civil .....                     | 210 |

### 4.<sup>a</sup> Sección. El liberalismo anticlerical (1880-1925)

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| XV. EL LIBERALISMO A FINES DEL SIGLO XIX .....     | 215 |
| 1. Del racionalismo al liberalismo .....           | 215 |
| 2. Liberalismo y clericalismo .....                | 217 |
| 3. La Liga Liberal y las reformas de 1885.....     | 221 |
| 4. Masonería y liberalismo. La Unión Liberal ..... | 228 |
| 5. El Club Liberal «Francisco Bilbao» .....        | 210 |
| XVI. EL LIBERALISMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX..... | 239 |
| 1. Fase final del liberalismo .....                | 239 |
| 2. Liberalismo y Librepensamiento .....            | 240 |
| 3. Rodó y el liberalismo .....                     | 248 |
| 4. Vaz Ferreira y el liberalismo .....             | 250 |
| 5. Separación de la Iglesia y el Estado .....      | 252 |





*Este libro quisiera contribuir al conocimiento histórico de nosotros mismos. «El hombre sólo se conoce viéndose en la historia, nunca por medio de la introspección», decía Dilthey. La conciencia histórica en este sentido no es una mera comprensión del «pasado». Representa una «autognosis», significa un llegar a tener conciencia de sí mismo a base de la historia.*

B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa*



## ADVERTENCIA

Se recoge aquí el curso que sobre el tema dictamos en la Facultad de Humanidades y Ciencias durante los años 1950 y 1951, tal como quedó redactado a la finalización del mismo. Diversas circunstancias postergaron hasta ahora su publicación.

Dada la índole del asunto, no es ocioso dejar aclarado que su tratamiento ha sido hecho desde una posición espiritual independiente, desvinculada en absoluto de toda confesión u organización religiosa o filosófica, tanto de las principalmente historiadas en el trabajo —catolicismo, protestantismo, franc-masonería— como de cualesquiera otras. Por más que esa libre posición racionalista haya influido de alguna manera en los planteamientos y en los desarrollos, no se ha querido servir a más preocupación que la de la objetividad histórica.

Las frecuentes transcripciones documentales responden a modelos ya clásicos, como los de Marcel Bataillon y Bernhard Groethuysen, para estudios de este tipo. «Debe dejarse la palabra todo lo posible a los hombres mismos de aquel tiempo», dice el último. «Si semejantes documentos de la época —dice también— han de ser arrancados al olvido y si su contenido ha de pasar a formar parte de la actual conciencia histórica, no queda más recurso que volver a imprimirlos.» Hemos desechado la vía de apéndice para las reproducciones más extensas, articulándolas, como a las menores, en la reconstitución del propio proceso histórico. Pueden ser así más eficaces, sin perjuicio de que la diferenciación tipográfica permita, en lo esencial, la continuidad del texto.

A. A.



## INTRODUCCIÓN

El racionalismo de que aquí se habla es el racionalismo religioso o con más precisión, filosófico-religioso. Es ajeno, por lo tanto, a la significación ontológica del vocablo, en cuanto concepción del ser, así como a su significación gnoseológica, en cuanto concepción del conocimiento.

Pero aun limitado a la materia religiosa, el término racionalismo, si bien supone siempre la afirmación de la razón como método y disciplina intelectual, posee distintos alcances.

En el más restringido de todos fue históricamente empleado para denominar a una escuela de muy definidos rasgos doctrinarios: la escuela deísta y metafísica de la religión natural. En nuestro país, en una determinada época, este fue el racionalismo por excelencia o propiamente dicho; racionalismo se oponía así, por ejemplo, tanto a catolicismo y protestantismo, como a positivismo y materialismo.

En un alcance más amplio, el término ha significado y significa, en materia religiosa, la negación de toda revelación sobrenatural, cualquiera sea el punto de vista desde el cual se haga esa negación. Tanto como el deísmo y el panteísmo, incluye entonces el agnosticismo y el ateísmo de las tendencias positivistas y materialistas.

En un alcance más amplio todavía, el término racionalismo aplicado a la materia religiosa, se ensancha en la dirección contraria para significar toda posición que proclame o reivindique los derechos de la razón frente al dogmatismo teológico de la fe, aunque no siempre llegue a romper con ese dogmatismo. En este sentido abarca además de todas las posiciones anteriores, al protestantismo en general, y aún a ciertas formas libres, según las distintas épocas, del espíritu católico.

Es en esta última acepción, la más lata y comprensiva de todas del punto de vista histórico, si bien no la más congruente, que en lo que sigue se encara el racionalismo filosófico-religioso. Claro está que en el curso de su desarrollo se van manifestando oportunamente como variedades suyas, los racionalismos más restringidos.

El racionalismo religioso así entendido, aunque remonte sus antecedentes a épocas anteriores, es un fenómeno típicamente moderno, un trance de la conciencia moderna. Del Renacimiento en adelante se cumple un proceso de crítica racionalista del dogmatismo teológico, que se inicia en su propio seno y luego lo trasciende, al ocurrir la crisis histórica de la fe. En una sucesión compleja de grados, de radicalismo cada vez mayor, se desenvuelve desde entonces polémicamente frente a él.

Es un proceso que tiene lugar en el mundo occidental. El dogmatismo teológico objeto de la crítica racionalista, es el dogmatismo teológico bíblico-cristiano, y la fe de cuya crisis se trata es también la fe bíblico-cristiana. En consecuencia, no estamos frente a una abstracta crítica racionalista dirigida a la fe religiosa en general, sino ante la crítica históricamente concreta que de la fe cristiana —en

especial tal como aparece institucionalizada en la Iglesia Católica— lleva a cabo el pensamiento moderno en nombre de la razón.

La evolución filosófica general, aún en las materias menos dependientes del tema ontológico, se halla directamente condicionada por ese proceso de crítica racionalista. En buena parte, lo que no es habitual establecer, la verdadera significación de grandes pensadores y de grandes doctrinas de la filosofía moderna, resulta de la posición histórica que ocupan en relación con el mismo. Y tanto o más que la filosofía general, se halla condicionado por dicho proceso de crítica racionalista —al par que de alejamiento paulatino del meridiano de Roma— el propio curso de las ideas y los acontecimientos en el terreno inmediato de las realidades político-sociales.

En el Uruguay, como en el resto de América, se cumple abreviadamente el mismo proceso racionalista en el orden filosófico-religioso. De la colonia al siglo XX el país lo experimenta en una sucesión de variadas formas que reproducen la marcha de la conciencia moderna en la materia.

Es ese proceso nacional el que se ha querido fijar en este trabajo. Pero no ha sido posible desentrañarlo y comprenderlo sin la previa determinación del proceso universal que lo influye y lo regula. Por eso se dedica a éste una primera parte estableciendo sumariamente sus grandes direcciones y etapas, de acuerdo con el criterio que ha parecido combinar mejor la lógica y la cronología de la totalidad de su curso, tal como luego se manifiesta también aquí. No teniendo dicha primera parte más objeto que ése, se han destacado en ella, sobre todo en lo relativo al siglo XIX, algunos nombres y algunos libros que acaso no tuvieron desde un punto de vista universal toda la significación que por su influencia en nuestro país asumen para nosotros.

El racionalismo en el Uruguay, menos todavía que en la generalidad de los países del continente, no es un fenómeno particular cualquiera de la historia de su cultura. Es, por el contrario, un fenómeno privilegiado para la comprensión del desarrollo de conjunto de ésta, tanto en el orden de las ideas como en el de las instituciones. La transformación racionalista de la conciencia religiosa es resultado y factor a la vez de la penetración y ensanche del racionalismo en esferas que trascienden con amplitud lo estrictamente religioso. Se ha querido tener en cuenta esas proyecciones, siquiera en parte, en la investigación que sigue.

Primera Parte

# **EL RACIONALISMO MODERNO**





## PROCESO HISTÓRICO DEL RACIONALISMO

1. *La teología filosófica moderna.* Los orígenes renacentistas del racionalismo moderno, tienen que ver, por un lado, con el fenómeno de la Reforma religiosa, y por otro, con el fenómeno coetáneo de revisión de las bases del saber filosófico. Estos dos fenómenos fueron resultado de una misma crisis espiritual de Occidente, de la que surgió la conciencia moderna enarbolando el principio del libre examen en nombre de los fueros de la razón humana.

En el orden de la filosofía, una nueva concepción se impuso entonces del conocimiento de la divinidad, reemplazando a la teología revelada de la escolástica lo que iba a llamarse la teología racional.

Los griegos crearon el término teología para designar, en estricto acuerdo con su acepción etimológica, el estudio racional Dios. Era un tema más de la filosofía, y dentro de ella, de la llamada por Aristóteles filosofía primera. Tal teología, cultivada, como todo el saber filosófico de la antigüedad clásica, con independencia crítica, rozaba de alguna manera las creencias religiosas ambientes. Pero como estas creencias eran de naturaleza mítica, el conflicto de la teología con ellas no lo fue en ningún momento con una revelación expresa de la divinidad, fijada en letra y celosamente custodiada por un sacerdocio.

En la Edad Media se produce un cambio fundamental de situación. Toda la filosofía se condicionó a la fe religiosa cristiana institucionalizada por la Iglesia. Y en particular la teología dejó de ser uno de sus capítulos para colocarse por encima de ella, sobre los fundamentos de la palabra revelada por Dios que las Sagradas Escrituras perpetuaban. En la Escolástica, sin perjuicio de asignársele un programa racional, la teología parte dogmáticamente del hecho extra-racional de dicha revelación. Es una teología revelada. El conflicto de la especulación filosófica a propósito de Dios, con las creencias religiosas, quedaba así eliminado de antemano, al renunciar la filosofía de manera expresa a su libertad originaria. *Ancilla theologiae.*

El Renacimiento emancipó a la razón y con ella a la filosofía. Esta fue colocada de nuevo sobre las bases críticas que le habían dado los griegos. La teología volvió a ser un capítulo de la filosofía, o si se quiere, de la filosofía primera o metafísica. Para puntualizar el cambio, marcando el contraste con la teología revelada de los escolásticos, se habló de teología *racional*.

Sin embargo, no se pudo restablecer mecánicamente la situación de la Antigüedad. La teología filosófica moderna debió contar, desde el día mismo en que fue instituida, con la presencia poderosa del cristianismo, con su revelación, sus dogmas, su fe, y aún con su propia teología varias veces secular, elaborada sobre textos sagrados por una Iglesia de acción universal. Debió contar con el hecho de aparecer dentro del denso «mundo histórico» del cristianismo tal como la Edad Media, recién clausurada, lo entregaba.

Su libertad de examen, su independencia racional, resultaron así más aparentes que reales, más verbalmente declaradas que efectivamente ejercidas. Durante un buen trecho la teología filosófica moderna siguió siendo tributaria de la teología escolástica, y allí donde persiguió de veras la emancipación, debió hacerlo con referencia obligada, consciente o inconsciente, a las creencias religiosas cristianas, para admitir o para rechazar la revelación divina en que ellas se fundaban. Teísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo, como respuestas filosóficas al problema de Dios, no han sido para la conciencia moderna manifestaciones de reflexión pura o abstracta, sino diversas reacciones, positivas o negativas, frente al gran hecho humano y social del cristianismo.

Tal condicionamiento histórico por el hecho del cristianismo —y en particular por su institucionalización eminente: Roma— explicará la naturaleza de la crítica racionalista en la especulación teológica de la filosofía moderna. Los grados que recorre su proceso, la diversidad de formas en que se envuelve y se desenvuelve, sus renovadas combinaciones de razón y fe, son expresión de su conflicto concreto, viviente, con la religiosidad cristiana occidental.

2. *Direcciones y etapas del racionalismo.* La crítica racionalista de la dogmática teológica, en la modernidad, tiene por centro histórico *la crisis de la fe*. Como fenómeno cultural, esta crisis es característica del siglo XVIII, el siglo racionalista por excelencia en el sentido en que aquí se viene hablando de racionalismo. Pero es preparada, o se inicia, desde la aurora del Renacimiento, y no se va a cerrar dentro del mismo período de la Ilustración.

La crisis de la fe se halla en germen en la reforma religiosa protestante y en la reforma filosófica renacentista. La primera significó la iniciación de la crítica racionalista, en nombre del libre examen, en la esfera estrictamente religiosa; no atacaba la fe —por el contrario, en cierto sentido, al reclamar su interiorización o espiritualización, la reafirmaba o exaltaba— pero ponía en acción un principio llamado a conmovirla. La segunda, cargando el acento en las cuestiones metodológicas y gnoseológicas, con una ilimitada confianza en la razón, dio cauce a aquella crítica en un terreno que sustrajo expresamente a la jurisdicción teológica tradicional. Fue el terreno de la metafísica clásica, a la que el espíritu crítico del protestantismo, por un lado, y la ciencia nueva de la naturaleza, por otro, empujarían a posiciones cada vez menos avenidas con la fe. La crisis de ésta iba a ser fruto maduro en el siglo de las luces.

La crítica racionalista cumplió de ese modo un proceso paulatino, ahondándose lentamente a partir de un punto en que para nada se rompía con la creencia dogmática en la revelación bíblica. Al desplegarse, llegaría en pasos sucesivos a las formas más agudas y extremas del movimiento racionalista moderno.

Tres grandes direcciones, que son a la vez etapas, cabe distinguir. Una primera, apegada a la fe tradicional; una segunda, que la abandona pero aferrándose a la divinidad concebida por la razón; una tercera que elude o rechaza el concepto mismo de Dios. De una a otra dirección el racionalismo se exagera, existiendo todavía, desde este punto de vista, diversos grados en el interior de cada una de ellas. En el siglo XVIII se asiste a la coronación del proceso. Ulteriormente, es de esas mismas direcciones que se trata, en un complejo juego de acciones y reacciones filosófico-religiosas, con toda clase de nexos políticos y sociales.

La primera dirección culmina en el teísmo típico de la metafísica espiritualista del siglo XVII. Ese teísmo, cuyos dos mayores representantes fueron Descartes y Leibniz —un católico y un protestante— hacía alarde de racionalismo. Su racionalismo era efectivamente crítico, dirigido a superar las formas autoritarias propias del teologismo tradicional. Pero se mantenía en el terreno de la ortodoxia, acatando las verdades de la fe junto a las verdades de la razón. No obstante toda la reacción renacentista contra la filosofía medieval, es en el fondo una prolongación del teísmo escolástico, dominado tanto como éste, aunque no declarara arrancar de ellas, por la presencia soberana de las Sagradas Escrituras. Por el lado del protestantismo sajón —Locke, Clarke— el teísmo filosófico irá perdiendo progresivamente su contenido fideísta, ensanchándose a la par su contenido racionalista. De esa manera avanza hacia su descomposición.

La segunda dirección surge en los sectores donde se debilita hasta agotarse el contenido fideísta de la primera. Nace de ésta, representando cabalmente, en el siglo XVIII, el gran fenómeno de la crisis de la fe, punto crítico de la crítica racionalista. En ruptura expresa con la teología revelada del cristianismo, la teología filosófica de la época abraza la llamada religión natural —se quería decir racional— sustentando un abstracto deísmo de variadas apariencias. Tiene éste su origen y se desarrolla primero en el ambiente protestante de Inglaterra, traído por los «librepensadores» de principios del siglo, y se impone luego en Francia y Alemania. De Bolingbroke y Pope a Paine, de Voltaire a Rousseau, de Lessing a Kant recorre sucesivas formas en cada uno de esos tres países, en estrecha relación con la conciencia revolucionaria de entonces. El ritmo acelerado de esta conciencia irá radicalizando cada vez más a la corriente deísta, a través de una exaltación del racionalismo, hasta conducirla a ella también —en cuanto fenómeno de época— a su descomposición.

La tercera dirección resulta de la evolución de la segunda, así como ésta había resultado de la evolución de la primera. Del seno de la religión natural y del deísmo, se desprenden en el mismo siglo XVIII —madurando antecedentes antiguos y modernos— actitudes agnósticas y doctrinas ateas. Se hace entonces abandono, no ya del cristianismo, de la religión revelada y positiva, sino de toda religión, aun de la natural. A ello se llega por la crítica, escéptica a materialista, —de Hume a los enciclopedistas y los ideólogos— de la idea de Dios que los deístas conservaban tan dogmáticamente como los teístas. Las manifestaciones extremas de esta dirección serán las más avanzadas a que arriba históricamente el racionalismo. Marcan la más radical posición de conciencia de la modernidad, la más osada tentativa de apartamiento de la tradición bíblico-cristiana.

Cuando surgió la segunda dirección no desapareció la primera; cuando surgió la tercera no desapareció la segunda. En el siglo XIX las tres conviven, evolu-

cionadas cada una de ellas, en el campo de la filosofía. La primera se expresa en un cristianismo liberal, católico o protestante, que tiene sus principales manifestaciones en Francia e Inglaterra; está en conflicto con las posiciones más avanzadas resultantes de la crisis de la fe, pero también —de ahí lo que tiene de racionalismo— con las formas cerradas de la ortodoxia tradicional. La segunda se expresa en doctrinas tanto deístas como panteístas que el romanticismo recoge del pensamiento precedente, para darles una nueva latitud; en conflicto con la primera dirección por el apego de ésta a la religión revelada, tiene de común con ella la metafísica espiritualista. La tercera se expresa en el positivismo y el materialismo, dando a fines del siglo las notas —ya agnósticas, ya ateas— más difundidas y características de la época; invocando el saber científico-naturalista impugna, a la vez que las creencias de la Iglesia, las concepciones filosóficas de la idea de Dios.

El librepensamiento racionalista en materia religiosa —en su sentido más amplio— recorre así, en la época moderna, diversas etapas y direcciones, cuya determinación precisa resulta de la distancia a que se encuentran del meridiano de Roma; pero que, en definitiva, atendidos sus fundamentos, responden a distintos momentos de la evolución de la conciencia filosófica.

3. *Racionalismo religioso y Revolución política.* El proceso de la crítica racionalista se desenvuelve en estrecha relación con el proceso histórico-político. Caracteriza a éste, desde que madura la conciencia moderna, la presencia de un agudo espíritu crítico de las instituciones tradicionales, llamado a resolverse en una actitud y un hecho: la Revolución. El racionalismo será inseparable de ella.

Razón y Libertad, conjugadas desde la formulación del principio del libre examen, inspiran indivisiblemente en la época moderna al racionalismo religioso y la revolución política. Un término militante al que se acogen tanto ésta como aquél, cargada de implicaciones históricas de todo orden —acaso comprensivo como ningún otro del complejo impulso polémico de la modernidad— da expresión a esa correspondencia: el de *liberalismo*.

En su más estricto sentido político la Revolución burguesa moderna presenta siete grandes jalones: la revolución inglesa de 1648-1688; la norteamericana de 1776; la francesa de 1789 —gran punto universal de llegada y de partida—; la hispanoamericana de 1810; y luego las crisis europeas que tienen por centros los años 1830, 1848 y 1870. En todas esas ocasiones la acción revolucionaria anduvo ligada —desde Cromwell, personaje representativo del primer episodio, hasta Garibaldi, personaje representativo del último— a alguna forma de racionalismo religioso, siempre en conflicto, expreso o no, con Roma. El término liberalismo, en su doble significación política y religiosa, al mismo tiempo que con su diversidad de matices históricos dentro de cada una de ambas significaciones, enhebra en una unidad a través del tiempo esa sucesión de fechas en que se despliega la Revolución.

Nada más ilustrativo de semejante solidaridad entre uno y otro fenómeno, manifestación dual de una misma corriente de pensamiento, que la existencia y la actividad de la Franc-masonería moderna. Circula ella por el centro de dicha corriente, aunque ésta la desborde con amplitud en la escena histórica.

La Franc-masonería tiene una faz religiosa y una faz política. La primera se condensa inicialmente, desde un punto de vista racionalista, en la afirmación de la idea de *tolerancia* entre las distintas creencias, para luego conducir a la institución por todas las direcciones y etapas del racionalismo moderno. La segunda se traduce en la afirmación de las ideas de *libertad, igualdad y fraternidad*, lema franc-masón que recogió y consagró el movimiento del 89. En los siete jalones arriba señalados del proceso revolucionario moderno, estuvo en acción, aunque fuera sólo una de las fuerzas concurrentes, el espíritu y la organización de la Franc-masonería. Los conductores de las revoluciones inglesa, norteamericana, francesa, hispanoamericana, así como de los movimientos liberales de la pasada centuria, o pertenecieron a ella o contaron con ella.

De mediados del siglo XVII a fines del XIX, la conciencia franc-masón evolucionará profundamente en sus contenidos filosóficos concretos; pero la institución conservará, como ningún otro agente histórico, el papel de vínculo secreto de los sucesivos momentos revolucionarios, protagonizando la conexión íntima existente en la época moderna entre el Racionalismo religioso y la Revolución política liberal.

4. *Proceso universal y proceso nacional.* El proceso universal del racionalismo en Occidente, tal como se le ha visto, se reproduce con todos sus rasgos fundamentales en el Uruguay, como, por otra parte, en el resto de América.

Acá la escolástica medieval se prolonga a lo largo del coloniaje; pero ya en el seno de éste entra a actuar el racionalismo moderno, para manifestarse en las direcciones y recorrer las etapas apuntadas, en estrecha correspondencia también con el proceso histórico-político. La acción de la masonería constituye igualmente acá un obligado punto de referencia, en general descuidado, para la comprensión de la unidad del proceso religioso y político del racionalismo y el liberalismo.<sup>1</sup>

---

1 De la profusa bibliografía sobre el tema de este capítulo, véase: J. M. Bury, *La Libertad de Pensamiento* (trad. esp., México, 1941); J. M. Robertson, *A Short History of Freethought*, (2° ed., Nueva York, 1906); E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (trad. esp., México, 1943); B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa* (trad. esp., México, 1943); P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, (trad. esp., Madrid, 1941), y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, (trad. esp., Madrid, 1946); H. J. Laski, *El liberalismo europeo* (trad. esp., México, 1953); Crane Brinton, *Las ideas y los hombres* (trad. esp., Madrid, 1952); J. H. Randall, *La formación del pensamiento moderno* (trad. esp., Buenos Aires, 1952).



## RACIONALISMO TEÍSTA

1. *El teísmo metafísico moderno.* La primera dirección del racionalismo moderno —aquella que se mueve aún en el seno de la fe revelada— pasa por diversas modalidades en un período que conoce su culminación en el siglo XVII. Racionalismo fideísta —valga la paradoja— fruto de un compromiso en el que razón y fe entran en equilibrio inestable, se irá metamorfoseando por la tendencia histórica de ese equilibrio a romperse en provecho de la razón.

Se inicia separando radicalmente el dominio de la fe del dominio de la razón, de suerte que la conciliación resulta de un deslinde de las jurisdicciones respectivas. Luego aplica la razón a las verdades de la fe, para concluir en la racionalidad del cristianismo. Finalmente, partiendo de esta racionalidad llega a identificar el cristianismo con la llamada religión natural. En esas tres situaciones está en acción progresiva el racionalismo, pero quedando siempre a salvo la ortodoxia de la revelación.

Intérpretes característicos de cada una de ellas, correspondientes a cada una de las expresiones del teísmo metafísico moderno, son Descartes, Locke y Clarke. Las distintas posiciones de la época, con todas sus variantes, pueden ser referidas, en lo esencial, a cada una de esas tres figuras representativas.

2. *Descartes y las verdades reveladas.* El problema de la armonía entre la razón y la fe había sido de tratamiento tradicional en la filosofía cristiana, desde la patristica a la escolástica. El representante mayor de ésta, Santo Tomás de Aquino, personificó en el siglo XIII una dirección y un momento de fuerte empuje racionalista en el cristianismo medieval. Pero la solución estaba siempre dada de antemano por la preeminencia teológica de la fe. El Renacimiento replanteó el problema en términos nuevos, al devolver a la filosofía, y con ella a la razón, su libertad originaria.

Los fundadores de la filosofía moderna sintieron tanto más vivamente el conflicto cuanto que, imbuidos del libre espíritu racionalista de la época, se mantienen fieles a la revelación bíblica. La salida la encuentran en la escisión de la unidad espiritual sustentada por la filosofía cristiana anterior. Para ésta, razón y fe eran círculos concéntricos; para los filósofos cristianos del Renacimiento pasarán a ser círculos externos el uno al otro. Si antes la armonía resultaba de la jerarquía o subordinación entre ambos, ahora resultará de su separación rigurosa. En



esta posición de conciencia, que rompe con la escolástica pero todavía no con la revelación, debe verse el punto de partida —ortodoxamente cristiano— del racionalismo religioso moderno.

Las figuras más típicas del humanismo renacentista, desde el siglo XV al XVII, desde Nicolás de Cusa a Bacon, pasando por Montaigne, Sánchez, Ramus, Bruno, Galileo, —platonistas, escépticos, experimentalistas— siguen afiliados a la religiosidad cristiana, sea católica, protestante, o, en rigor, ninguna de ambas. Espíritus profundamente críticos, se mantienen, empero, respetuosos de la revelación, aunque la interpreten a su modo y aunque este modo conduzca a la heterodoxia o a la hoguera. En la estructura de un sistema, decantando la efervescencia filosófica y religiosa de ese período, el racionalismo moderno define por primera vez su relación con la fe revelada, en la obra de Descartes.

En la primera de sus célebres reglas expuestas en el *Discurso del Método* (1637), dio Descartes el clásico criterio de la verdad por la evidencia racional, que es como la piedra angular de todo el racionalismo en la época moderna. Consistía ella en «no recibir jamás por verdadera ninguna cosa que no conociese evidentemente ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y tan distintamente a mi espíritu, que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda».<sup>2</sup>

Sin embargo, Descartes, católico que para nada quiere entrar en conflicto con las autoridades de la Iglesia, había escrito años antes (1628), después de hablar de la certidumbre por la inteligencia: «Esto no impide, empero, que para lo que ha sido revelado por Dios, nosotros creamos en ello como en un conocimiento más cierto todavía, porque la fe, que recae siempre sobre cosas oscuras, es un acto no de la inteligencia sino de la voluntad. . . ».<sup>3</sup> Y volverá a escribir años después (1644): «Y es necesario creer todo lo que Dios ha revelado, aunque esté por encima del alcance de nuestro espíritu. De tal manera que si nos hace la gracia de revelarnos, o bien a otros, cosas que sobrepasan el alcance ordinario de nuestro espíritu, tales como son los misterios de la Encarnación y de la Trinidad, no nos haremos dificultad en creerlas, aunque no las entendamos tal vez bien claramente». «Sobre todo tendremos por regla infalible que lo que Dios ha revelado es incomparablemente más cierto que todo lo demás, a fin de que, si alguna chispa de razón pareciese sugerirnos algo en contrario, estemos siempre prontos a someter nuestro juicio a lo que viene de su parte». «Sin embargo, a causa de que no quiero fiarme demasiado a mi mismo, no aseguro aquí ninguna cosa y someto todas mis opiniones al juicio de los más sabios y a la autoridad de la Iglesia».<sup>4</sup>

Se ha dicho muchas veces que estas reservas eran concesiones puramente verbales con las que el filósofo aseguraba su tranquilidad. Ningún fundamento objetivo tiene esta interpretación. Pero aunque fuera exacta en lo que al caso personal de Descartes se refiere, no conmovería en nada el hecho histórico de una doctrina por la que de alguna manera se expresa, en términos altamente representativos, la posición de conciencia de la época. Es la posición común del pensamiento racionalista del siglo XVII, imbuido de teologismo, tan señoreado por

2 *Discurso del Método* en *Œuvres et Lettres de Descartes* (Gallimard, 1949), p. 103.

3 *Reglas para la Dirección del Espíritu*, ibid., p. 13.

4 *Los Principios de la Filosofía*, ibid., pp. 444, 472 y 532.

la idea de Dios y por la tradición bíblica, como la escolástica, y que si bien renueva el teísmo tradicional, evita confrontar hasta sus últimas consecuencias, razón y revelación. En su línea se hallan los también filósofos cristianos Malebranche, sacerdote católico, y Leibniz, protestante de filiación luterana. Se hallan aún, si bien con otras características filosóficas, pensadores tan avanzados como Hobbes, cuyo supuesto ateísmo no le impide dejar a salvo la revelación evangélica, o como Bayle, calvinista que reiteradamente preserva de la crítica las verdades extra-racionales de la fe. (El judío Spinoza, al margen de la cristiandad, constituye un caso aparte del que se hablará más adelante).

3. *Locke y la racionalidad del cristianismo.* En el mismo siglo XVII hace su aparición en Inglaterra una corriente del racionalismo teísta que ostenta una diferencia fundamental con la cartesiana: en lugar de colocar al margen o por encima de la razón el contenido de la revelación, aspira a explicarlo por medio de ella. Trata de reducir la fe a la razón. La revelación es racional: tal la síntesis de esta actitud.

Es un producto del ambiente crítico del protestantismo sajón, punto de arranque de un vigoroso movimiento de renovación de la filosofía religiosa en Inglaterra, del que van a surgir, en el siglo siguiente, las formas extremistas del racionalismo. En rigor, no se le puede separar del proceso revolucionario que en la época se cumple en la vida política inglesa, con las dos fechas capitales de 1648 y 1688. La efervescencia religiosa es solidaria de la efervescencia política, desenvolviéndose una y otra bajo los mismos signos de racionalismo y liberalismo.

La primera gran manifestación de esta corriente se halla en el platonismo cristiano de los clérigos de Cambridge —Smith, More, Cudworth— para quienes la razón es una luz natural en la que se funda la inteligibilidad de los dogmas esenciales de la revelación. Tendencia racionalista, liberal y antiescolástica, se hace presente a mediados del siglo XVII imprimiendo un nuevo giro a la tradición platónica del humanismo renacentista. De su espíritu va a estar impregnada en la materia religiosa la filosofía de Locke, adepto más o menos ortodoxo del anglicanismo. El gran teórico de la filosofía política de la revolución inglesa, lo sería igualmente de una filosofía religiosa correlativa.

En el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1690), abordó Locke expresamente el problema de las relaciones entre la razón y la fe, para resolverlo con fórmulas de vigoroso acento racionalista. Descartes admitía, como se vio, que lo que la razón sugiriese en contra de la revelación, debía ceder ante ésta. Locke va más lejos:

«Y, por consiguiente, *ninguna proposición puede ser recibida como revelación divina u obtener el asentimiento debido a todas las revelaciones, si es contradictoria respecto a nuestro conocimiento intuitivo claro.* Eso significaría subvertir los principios y los fundamentos de todo conocimiento, evidencia y asentimiento de cualquier género; y no quedaría ninguna diferencia entre lo verdadero y lo falso, ninguna medida de lo creíble y de lo increíble en el mundo, si las proposiciones dudosas debiesen primar sobre aquellas evidentes por si mismas, y lo que conocamos con certeza ceder el paso a cosas sobre las cuales podamos tal vez estar en error. Por eso, cuando se trata de proposiciones contrarias a la clara percepción de la concordancia o discordancia entre ideas nuestras, cualesquiera que sean,

será vano colocarlas delante como cuestiones de fe... Porque la fe no puede nunca convencernos de ninguna cosa que contradiga nuestro conocimiento».

Es que la revelación armoniza esencialmente con la razón:

«La razón es una *revelación natural*, mediante la cual el eterno Padre de la Luz y fuente de todo conocimiento, comunica a la humanidad aquella parte de verdad que El ha puesto en la portada de sus facultades naturales. La *revelación* es una *razón natural ampliada* con un nuevo fondo de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, de la verdad de los cuales la razón da garantía mediante el testimonio y las pruebas que ella nos suministra de que esos conocimientos vienen de Dios. Por lo cual, quien cierra la vía a la razón para dar sitio a la revelación, apaga la luz de entrambas y se comporta de modo muy semejante a quien indujese a un hombre a arrancarse los ojos para mejor recibir, mediante un telescopio, la luz remota de una estrella invisible».<sup>5</sup>

De acuerdo con ello sostuvo Locke poco después el carácter racional de los dogmas de la religión cristiana, en una obra titulada precisamente *La racionalidad del Cristianismo* (1695).

Dentro de esta misma orientación que afirma la racionalidad de los dogmas cristianos, se encuentra *El Cristianismo no es Misterioso* (1696), de Toland, autor convertido del catolicismo al protestantismo, que abandonaría más tarde su creencia en la revelación.

4. *Clarke y la religión natural*. En íntima relación con la de Locke, derivando históricamente de ella, se halla la filosofía religiosa del clérigo anglicano Samuel Clarke. Se apoya también en la idea de la racionalidad de la revelación, pero marca una nueva modalidad del racionalismo teísta al cargar el acento en la noción de religión natural, favorita del próximo deísmo, a cuyo advenimiento sirve así de preparación.

A la religión revelada los deístas opondrían la religión natural, aquella que resulta de la sola luz de la razón, con prescindencia de la revelación y de la fe, cualesquiera sean las formas positivas que éstas revistan. La noción de religión natural se halla así históricamente asociada con la de deísmo. Empero, apareció primero en solidaridad y no en conflicto con la de religión revelada, como una interpretación extrema de ésta a la que arriba la corriente defensora de su racionalidad. El espíritu racionalista se vuelve cada vez más imperioso. La razón se convierte en el juez supremo. Aceptando el desafío de la época, en el propio sector teológico se llega a sostener que la religión cristiana es la verdadera religión natural, es decir, racional.

De religión natural había hablado ya en la primera mitad del siglo XVII, Herbert de Cherbury. Fue tempranamente conducido a ella, más que por el conflicto entre el espíritu religioso y el filosófico, entre la razón y la fe, por la lucha entre las distintas confesiones religiosas. Es la paz religiosa lo que persigue. Al comenzar el siglo XVIII, Clarke toma del medio ambiente la noción de religión natural para defender con las armas del adversario la revelación amenazada.

5 *Saggio Sulla Inteligenza Umana* (trad. ital. del *Ensayo*), Bari, 1951, II, pp. 407 y 416.

En 1705 publicó un *Tratado de la Existencia y de los Atributos de Dios*. En 1708, un *Discurso sobre los Deberes Inmutables de la Religión Natural*. En esta última obra escribe:

«Habiendo sido sólidamente probadas todas estas verdades en mi primer curso, me propongo en éste construir sobre su fundamento, y servirme de ellas como de principios para demostrar ahora los deberes inmutables de la religión natural y la certidumbre de la revelación celeste. Tendré que combatir aquí las vanas sutilezas de un orden de gentes viciosas y profanas que para cubrir su incredulidad con un bello pretexto, afectan ser partidarias celosas de la razón humana y hacen profesión de aplicarse con sinceridad y con diligencia a la búsqueda de la verdad.»

Declara después que ha de demostrar: «Que los preceptos de la religión cristiana se acuerdan perfectamente bien con las ideas naturales que nosotros tenemos de la Divinidad, que son muy apropiados para perfeccionar nuestra naturaleza y hacer la felicidad común del género humano; es decir, que la religión cristiana, considerada simplemente como un sistema completo y ordenado de moral, donde se encuentran reunidos los más bellos y los mejores preceptos que las diversas escuelas de filosofía sólo han dado separadamente y la mayoría de las veces con mucha imperfección; y donde estos preceptos son suministrados sin la menor mezcla de ninguna de esas prácticas supersticiosas y absurdas que se encontraban entre los antiguos filósofos; que la religión cristiana, digo, considerada solamente bajo este punto de vista, merece que todos los deístas que se precian de reflexionar, de razonar, de obrar consecuentemente, de una manera que responda a sus principios, se coloquen bajo su disciplina y la abracen, puesto que lo menos que de ella se puede decir es que es el más bello sistema de moral, la mejor secta de filosofía que haya jamás aparecido en el mundo y que es completamente verosímil en sí misma, independientemente de los testimonios externos que prueban su origen celeste.

Expresa todavía, más adelante, que «la manera y las circunstancias particulares con las cuales la religión cristiana enseña estos deberes y propone estos motivos, armonizan exactamente con las luces de la recta razón y con las de la pura naturaleza».<sup>6</sup>

Dentro de esta corriente netamente sajona, que, para salvarla, reduce la religión revelada a la religión natural, desplazando para ello la cuestión al terreno de la ética, se mueven en la primera mitad del siglo XVIII, escritores como Wollaston, Woolston, Chubb, Morgan, Tindal. Proclaman la estricta racionalidad de la revelación contenida en los libros sagrados, pero reconociendo como verdadera religión natural sólo al cristianismo primitivo. Esto los lleva a chocar con los teólogos ortodoxos, que no siempre excluían la noción de religión natural, como es el caso del obispo Butler. Los lleva también a recibir las denominaciones de deístas y librepensadores, que habrían de tener en definitiva, otra significación histórica. Su posición señala el penúltimo grado en el paulatino proceso de absorción de la fe por la razón, el punto extremo a que llega el racionalismo moderno antes de colocarse fuera de la revelación cristiana.

6 S. Clarke, *Œuvres Philosophiques*, París, 1843 (Ed. de Amadeo Jacques), pp. 192, 198 y 199.



## RACIONALISMO DEÍSTA

1. *Crisis de la fe, religión natural y deísmo.* De Descartes a Locke, de Locke a Clarke —tomados como puntos convencionales de referencia— se ha visto al racionalismo trasladarse a distintas posiciones, pero siempre dentro de una teología filosófica que acata a la revelada. A partir de la última de esas posiciones, y avanzando en el mismo movimiento crítico que condujo hasta ella, va a dar a principios del siglo XVIII un paso decisivo: el de la ruptura con la revelación cristiana a través del gran fenómeno moderno de la crisis de la fe.

Aunque común al Occidente, tiene ese fenómeno en Inglaterra su centro principal de iniciación e irradiación. Desde mediados del siglo XVII a mediados del XVIII, se extiende un periodo de la vida inglesa que es la verdadera matriz de los grandes acontecimientos que a partir de fines del último conmueven y transforman al mundo. Inglaterra se adelanta entonces al cumplimiento de aspectos fundamentales del programa de la modernidad. Allí se constituye por primera vez el constitucionalismo parlamentario con sus libertades políticas esenciales. Allí se constituye definitivamente después de tres siglos de tanteos, la ciencia físico-matemática de la naturaleza. Allí se constituye la filosofía del conocimiento, de la política, de la educación y de la religión, que el iluminismo iba a desarrollar. Resulta impresionante comprobar cómo se aprietan, en menos de un lustro, las tres fechas capitales de esos grandes aspectos de la transformación histórica de Inglaterra que por mucho tiempo servirá de lección o de inspiración al resto de los pueblos: la Revolución de 1688 es precedida en 1687 por la aparición de los *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, de Newton, y seguida en 1690 por la aparición del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano y Dos Tratados sobre el Gobierno*, de Locke.

En el ambiente profundamente crítico en que esos hechos se producen y que esos hechos acentúan, bajo el incontrastable imperio, filosófico y político de la idea de tolerancia, se acelera al ingresarse al siglo XVIII el proceso del racionalismo religioso.

Dos términos de prestigio ascendente desde los albores del Renacimiento llegan ahora a su plenitud histórica: *naturaleza y razón*. Cuanto más se prestigian, más se solidarizan, aproximándose a la identidad. El espíritu matemático fue estableciendo entre ellos un secreto enlace, una oculta sinonimia, que alcanzan su culminación en la obra de Newton, expresión grandiosa de la racionalidad

de la naturaleza. Lo natural es racional y lo racional es natural. Puede trocarse un término por el otro. De ahí el jusnaturalismo : el derecho racional es derecho natural. Del mismo modo en la esfera religiosa: la religión racional —que es la que importa al fanatismo racionalista de la época— es *religión natural*.

Se hubiera querido armonizarla con la revelación. Pero en las primeras décadas del siglo XVIII el empuje del racionalismo se hace arrollador. Dominada por la crítica de los textos bíblicos que el protestantismo había hecho posible, la filosofía religiosa inglesa se vuelve agudamente polémica y aún panfletaria. La fe —la fe en la revelación cristiana— no pudo resistir esos cambios. Al cabo de un progresivo apocamiento desaparece del todo en el sector representativo de la conciencia cultural de la época, y la noción de religión natural, universalizada al punto de que habían llegado a adoptarla muchos ortodoxos, asume resueltamente su significado histórico de oposición a religión revelada.

La religión natural así entendida querrá ser un producto necesario de la filosofía. En contra de lo que mucho después iba a enseñar la sociología de las sociedades inferiores, atribuye universalidad y constancia —como esencia común de toda religión— a ciertos dogmas fundamentales: existencia y bondad de Dios, espiritualidad e inmortalidad del alma, carácter divino de la ley moral del deber. Se piensa que esos dogmas los revela Dios al hombre, pero no a través de tal o cual revelación sobrenatural e histórica, sino mediante una reiterada revelación a cada conciencia por la luz natural de la razón. La filosofía aspira de ese modo a suplantar a la religión positiva, en tanto que satisfacción de necesidades metafísicas y éticas del espíritu humano, pero al precio de hacerse religión ella misma: la verdadera religión, racional y natural. Es la que está en el origen de la evolución histórica y a la cual debe ésta ser reconducida por la abolición, con el principio de autoridad en materia religiosa, de todos los sacerdocios y cultos constituidos.

La filosofía de que es producto esta religión, es, empero, una filosofía históricamente condicionada por el hecho del cristianismo. Su Dios será, en sus elementos esenciales, el mismo de la religión cristiana; su monoteísmo, un reflejo —una abstracción— del monoteísmo tradicional de Occidente, pasado por el tamiz de la metafísica clásica moderna. La misma concepción de Dios que laboran filosóficamente, con ingredientes escolásticos, los católicos Descartes o Malebranche coma los protestantes Leibniz o Locke, es la que pasa, con ligeros retoques, a la religión natural del racionalismo iluminista del siglo XVIII. El deísmo bajo el cual éste se manifiesta, será así, en última instancia, una secularización a segundo grado del teísmo cristiano, ya sometido a una primera reducción por el teísmo filosófico de aquellos pensadores creyentes de la época barroca.

Si hay, pues, de ahora en adelante, ruptura con la revelación, no la habrá con las inevitables implicaciones históricas de la religiosidad cristiana. Esta seguirá rigiendo desde afuera la marcha del racionalismo y éste seguirá siendo en sí mismo un proceso crítico de dicha religiosidad. No es por azar que el tránsito se produce inicialmente en Inglaterra, preparada para protagonizarlo por la evolución singular que en ella cumple el protestantismo, gran puente de pasaje del catolicismo al deísmo racionalista.

Considerado en su sentido propio, el deísmo no constituye una doctrina cerrada o definida como escuela. Del punto de vista técnico se le suele distinguir del teísmo por la tendencia a restringir la intervención de la divinidad, tanto

en la creación del mundo como en el gobierno de las acciones humanas. Nada de esto es riguroso. Lo esencial en el deísmo, de acuerdo con su más característica aplicación histórica, en relación con la religión natural, es la afirmación de la existencia de un Dios trascendente y personal, con prescindencia de toda revelación sobrenatural, de toda creencia religiosa positiva. Sobre este común denominador, el deísmo se diversifica en tantas variedades como autores deístas.

2. *Deísmo inglés. Bolingbroke, Pope, Paine.* A fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, surge en Inglaterra la secta de los *librepensadores*. Este término, de cuño sajón, llamado a hacer verdadera fortuna, reemplaza de entonces en adelante al de *libertinos*, de origen continental, con el que desde el siglo XVI se venía designando a los descreídos, o simplemente heréticos libres, de toda índole. Al principio fueron denominados librepensadores, adeptos a la religión natural en acomodaticia armonía con la revelada, interpretada ésta con extrema libertad. Pero casi en seguida el término pierde su ambigüedad doctrinaria para designar, conjuntamente con el de deísta, al secuaz de la religión natural propiamente dicha.

Entroncándose en dicha secta de librepensadores, el deísmo iluminista inglés encarnó especialmente en tres figuras, de gran influencia, en distintos momentos, en la difusión universal de la doctrina: Bolingbroke, Pope, Paine.

De Lord Bolingbroke no se publicaron sus ensayos racionalistas hasta 1754, tres años después de su muerte. Pero más que por ellos, influyó en vida por la atracción y el brillo de su singular personalidad de estadista y hombre de mundo. Es un representante típico, en las clases superiores inglesas, del deísmo que madura en el país al finalizar el primer tercio del siglo XVIII. Su importancia histórica reside en la sugestión personal con que él mismo lo propaga, y particularmente en la acción que ejerce sobre la juventud de dos grandes espíritus: Voltaire, a quien sirve de introductor en Londres, y Pope, a quien induce a hacer la prédica poética del deísmo.

Alexander Pope era ya poeta célebre cuando trabó amistad con Bolingbroke. Fruto de ella fue en 1733 su obra maestra, el *Ensayo sobre el Hombre*, que llevó a los grandes públicos, en versos de incomparable éxito, el espíritu de las nuevas ideas. El racionalismo de la religión natural se vivificaba por el sentimiento. Oración del deísta fue llamado el poema. En Inglaterra como en el continente suscitó innúmeras polémicas, interpretaciones, refutaciones, defensas. Treinta años después se publicaba un volumen, reeditado varias veces, con su traducción en varias lenguas.

El deísmo inglés del siglo XVIII vuelve a tener en las postrimerías de éste una última gran expresión en Tomás Paine. Hombre de acción a la vez que pensador, participó en las revoluciones norteamericana y francesa, cuyas teorías expuso en escritos muy leídos por los hombres de la revolución hispanoamericana.<sup>7</sup> De 1794 a 1796 publicó *La Edad de la Razón*, crítica severa de la Biblia y el Cristianismo y apología ardiente del deísmo. Es en las maravillas de la naturaleza y no en mezuquinas historias que Dios se revela a la humanidad. Escrito en lenguaje popular, alcanzó el libro una extraordinaria circulación que atrajo a autor y editores toda clase de persecuciones.

7 Es sabida la influencia ejercida por su escrito sobre *La Independencia de la Costa Firme*, en el pensamiento político de Artigas.



3. *Deísmo francés. Voltaire, Rousseau.* Surgido del inglés, el deísmo francés del siglo XVIII tiene la importancia de haber contribuido poderosamente, desde el seno de la filosofía revolucionaria del iluminismo, a la universalización de la doctrina. Será la verdadera fuente de las tendencias deístas a manifestarse en el pensamiento latinoamericano posterior. Voltaire y Rousseau son sus grandes representantes.

En el destino intelectual de Voltaire fue decisivo su destierro en Londres de 1726 a 1729. Cuando llegó allí a los treinta y dos años de edad, estaba ya tocado por influencias de Spinoza y de Bayle. Pero será ahora, en el ambiente hondamente crítico y racionalista de la Inglaterra de entonces, que Voltaire se hace Voltaire. La vida política y espiritual inglesa le dicta lecciones que se aplicará a divulgar durante el resto de su vida. Fueron tres, en esencia, sus adquisiciones de ese período: la física de Newton, la filosofía política y del conocimiento de Locke, el naciente deísmo de los librepensadores.

El racionalismo militante de Voltaire presenta un aspecto negativo, de crítica del cristianismo, el clero y los jesuitas, y un aspecto positivo, de afirmación del deísmo y la religión natural.

El primer aspecto culmina con su célebre acción panfletaria desde Ferney, en la última etapa de su vida, bajo el lema famoso «Ecrasez l'Infâme». Desde 1760 hasta 1778 en que murió, provocado por una serie de ataques así como excitado por ciertos hechos de intolerancia religiosa, llevó a cabo contra la Iglesia una asombrosa campaña de opúsculos, correspondencia, novelas, sátiras, piezas teatrales. De ella se iba a alimentar, por mucho tiempo, en todo el mundo, la polémica anticlerical. La figura humana de Jesús quedaba, sin embargo, a salvo. Llegó aún a proclamarlo su «solo maestro», en la visión que incluye en el artículo «Religión» del *Diccionario Filosófico* (1764).

Al mismo período corresponden las fórmulas más concisas y felices que acuñó para dar expresión al aspecto positivo de su racionalismo. Tales, por ejemplo, entre tantas otras, las que aparecen en los artículos «Teísmo» y «Teísta» (Voltaire escribe teísmo y teísta en el sentido que aquí damos a deísmo y deísta), de su citado *Diccionario Filosófico*.<sup>8</sup> En el primero de ellos distingue entre el mero deísta y el creyente en la religión natural; pero a la vez distingue entre ésta y las religiones reveladas, frutos de la superstición. «El que sólo reconoce un Dios creador, infinitamente poderoso y sólo considera a sus criaturas como máquinas admirables», no por eso es religioso; «pero el que cree que Dios se dignó establecer una relación entre El y los hombres, cuya relación los hace libres, capaces del bien y del mal, y les dio el buen sentido que es el instinto del hombre sobre el que se funda la ley natural, sin duda éste tiene una religión... el teísmo es el buen sentido que no está enterado aún de la revelación y las otras religiones son el buen sentido que pervirtió la superstición».

De ese deísmo religioso —que era el suyo— condensó la creencia en la página que constituye el artículo «Teísta», admirable síntesis de la conciencia filosófico-religiosa de toda una época:

«El teísta es un hombre firmemente persuadido de la existencia de un ser supremo tan bueno como poderoso, que ha formado todos los seres extensos,

8 *Œuvres Complètes*, París, 1903, T. 19, pp. 367-368.

vegetales, sensibles, reflexivos; que perpetúa su especie, que castiga sin crueldad sus crímenes y recompensa con bondad las acciones virtuosas.

«El teísta no sabe cómo castiga Dios, cómo favorece, cómo perdona; pues no es lo bastante temerario para lisonjearse de conocer cómo obra Dios; pero sabe que Dios obra y que es justo. Las dificultades contra la Providencia no lo conmueven en su fe, porque no son más que grandes dificultades y no pruebas; está sometido a esa Providencia, aunque no vea más que algunos defectos y apariencias de ella; y juzgando de las cosas que no ve por las que ve, piensa que esa Providencia se extiende a todos los lugares y a todos los siglos.

«Unido en este principio con el resto del Universo, no abraza ninguna de las sectas, que se contradicen todas. Su religión es la más antigua y la más extendida; pues la simple adoración de un Dios ha precedido a todos los sistemas del mundo. Habla una lengua que todos los pueblos entienden, mientras que no se entienden entre sí. Tiene hermanos desde Pekín hasta Cayena, y cuenta como hermanos suyos a todos los sabios. Cree que la religión no consiste ni en las opiniones de una metafísica ininteligible, ni en vanos aparatos, sino en la adoración y la justicia. Hacer el bien, este es su culto; estar sometido a Dios, ésta es su doctrina. El mahometano le grita: '¡Ten cuidado si no haces la peregrinación a la Meca!' '¡Desgraciado de ti le dice un recoleto, si no haces un viaje a Nuestra Señora de Loreto!' El se ríe de Loreto y de la Meca; pero socorre al indigente y defiende al oprimido».

Recordemos todavía como complemento de ese Credo, la notable «Oración a Dios», que figura en su *Tratado sobre la Tolerancia* (1763); y como expresión de la conciencia que le asistía del proceso histórico que a través del protestantismo conduce al deísmo, las siguientes palabras que en *Pot-pourri*, un libelo de 1764, hace decir a Rousseau: «...he suprimido todo lo que los protestantes condenan en la religión romana; en seguida he suprimido todo lo que las otras religiones condenan en el protestantismo; no me ha quedado más que Dios; lo he adorado... ».<sup>9</sup>

Pero en el deísmo de Rousseau desaparece la agresiva nota anticlerical de Voltaire, al mismo tiempo que una caudalosa efusión afectiva atempera el racionalismo de la religión natural. Es ante todo sobre el corazón que aspira a fundarse, y por esa vía reivindica los Evangelios entrando en compromisos con el cristianismo. Su escepticismo respecto a la revelación es, no obstante, expreso. Así se manifiesta en la *Profesión de Fe del Vicario Saboyano*, que forma parte del libro IV del *Emilio* (1762), llamada a inspirar una corriente paralela a la volteriana en el desarrollo ulterior del deísmo:

«Con respecto a la revelación, si yo discurriese mejor o fuese más instruido, acaso vería su verdad y su utilidad, para los que tienen la dicha de reconocerla; pero si hallo en su favor pruebas que no puedo rebatir, veo también objeciones que no puedo resolver. Tantas razones sólidas hay en favor y en contra, que no sabiendo a qué determinarme, ni la admito ni la desecho; solamente rechazo la obligación de reconocerla para salvarse, porque esta pretendida obligación es incompatible con la justicia de Dios, y lejos de remover así los estorbos para la salvación, los hubiera multiplicado y hecho insuperables para la mayor parte del género humano... Os confieso también que la santidad del Evangelio es un

9 Ibid., T. 26, p. 95.

argumento que habla a mi corazón, y que sentiría hallar alguna verdadera objeción en contra suya... A pesar de todo, este mismo Evangelio está lleno de cosas increíbles, que repugnan a la razón, y que no es posible que conciba ni que admita ningún hombre de criterio. ¿Qué se ha de hacer en medio de todas estas contradicciones? Ser siempre circunspecto y modesto, hijo mío; respetar en silencio lo que no podemos ni desechar ni comprender, y humillarnos en presencia del gran ser que es el único que sabe la verdad».

Puesta esta Profesión de Fe en boca de un sacerdote, introducía un poderoso elemento de perturbación en el seno de la misma Iglesia:

«He aquí el escepticismo involuntario en que me he quedado; pero no es un escepticismo en manera alguna penoso porque no se extiende a los puntos esenciales en la práctica y porque ya estoy resuelto acerca de los principios de todas mis obligaciones. Sirvo a Dios en la sencillez de mi corazón y no procuro saber más que lo que importa para mi conducta. En cuanto a los dogmas que ni en las acciones ni en la moral influyen, y que tantos se atormentan por escudriñar, no me preocupo de ello. Miro las religiones particulares como otras tantas instituciones saludables que en cada país prescriben un modo uniforme de honrar a Dios con un culto público y pueden todas tener sus motivos en el clima, el gobierno y la índole del pueblo, o en alguna otra causa local que haga la una preferible a la otra, según los tiempos y lugares. Todas las creo buenas cuando en ellas se sirve a Dios como conviene. El principal culto se halla en el corazón; Dios no desecha su homenaje cuando es sincero, sea cual fuere la forma en que se le ofrezca».<sup>10</sup>

4. *Deísmo alemán. Lessing, Kant.* El deísmo iluminista alemán, tal como aparece en sus principales representantes, Lessing y Kant, se halla muy influido por los librepensadores ingleses y franceses; pero ostenta rasgos que le son propios.

De 1774 a 1778 dio Lessing a conocer algunos pasajes de un manuscrito póstumo de Samuel Reimarus, que llevaba el título definidor de *Apología para los Adoradores Racionales de Dios*. Esa publicación, así como su intervención en una ruidosa polémica a que ella dio lugar, lo vincularon formalmente a la prédica del deísmo. En una obra de 1780, *La Educación Progresiva del Género Humano*, exployó la interpretación personal que hacía de él.

Aplicando a la revelación el espíritu del historicismo naciente, la concibe como una educación progresiva de la humanidad. El Antiguo Testamento, primero, el Nuevo después, han sido, sí, revelaciones de Dios. Pero revelaciones que han servido, a su turno, para guiar a la razón en su infancia. El progreso incesante, progreso de la misma razón, deja atrás esos libros. En el plan de la divinidad resultan superadas las revelaciones sobrenaturales, por la aproximación a una religión puramente racional o natural, fruto de la madurez histórica del espíritu humano. Pero por eso mismo las religiones positivas, y en particular la cristiana, episodios sucesivos de una penosa marcha hacia la verdad, le merecen respeto y gratitud. Lejos de la negación volteriana, su deísmo racionalista constituye, más todavía que el de Rousseau, una justificación relativista del cristianismo, desde una filosofía de la historia regida por la idea de evolución, que tendrá prolongado eco en el racionalismo del siglo XIX.

10 Ed. Garnier, esp., II, pp. 88 a 92.

La doctrina de la religión de Kant se halla expuesta en su obra de 1793, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. En la *Crítica de la Razón Pura* (1781), había negado legitimidad racional a las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. En la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) había justificado esa existencia como postulado de la conciencia moral. En el escrito de 1793 se pronuncia por una religión natural de carácter esencialmente práctico, de acuerdo con aquella fundamentación ética de su deísmo filosófico.

Invirtiendo la relación clásica entre teología y ética, sólo admite en la religión cristiana revelada su aspecto moral; pero esto mismo como manifestación histórica, carente de valor absoluto. Las Iglesias son invenciones humanas. Se justifican, no obstante, ante la razón, como aproximaciones a una Iglesia universal, instrumento de la moralidad, formada por el conjunto de hombres de buena voluntad al margen de revelaciones sobrenaturales y cultos positivos. El deísmo kantiano se presenta así como una versión filosófica del de Rousseau, llegando por otro camino que Lessing a la legitimación histórica del cristianismo.



## IV

### RACIONALISMO AGNÓSTICO Y ATEO

1. *Crisis filosófica del deísmo.* Todo el movimiento iluminista de la religión natural, producto de la crisis de la fe, conservaba, aunque transformadas, nociones fundamentales de la religión revelada que aspiraba a superar. Así, la noción misma de *religión*, erigiendo frente a las positivas, la verdadera, la racional; la noción de *revelación*, oponiendo a la sobrenatural, la natural, hecha por Dios mediante el lenguaje racional de la naturaleza; la noción de *dogma*, sustituyendo a los extra-racionales de la fe, los verificados por la luz natural de la razón; en fin, la noción suprema de *Dios*, depurada por la razón de sus impurezas históricas.

En pleno siglo XVIII, la religión natural con todas estas nociones, en particular la de Dios, que la presidía, entran a su vez en crisis bajo la acción progresiva de la crítica racionalista. Es la crisis filosófica del deísmo, que subsigue a la de la fe. Distintos factores concurren a producirla: la filosofía del conocimiento, por el desplazamiento del empirismo a posiciones escépticas respecto a los entes metafísicos, posiciones que anuncian en el siglo XVIII el positivismo del siguiente; el naciente concepto empirista e historicista de la naturaleza humana, en contraste con el racionalista y a priori que servía de supuesto al deísmo; la radicalización histórica y política del espíritu revolucionario en su polémica con el espíritu teológico.

Por el lado de las doctrinas materialistas se va con franqueza al ateísmo. Por otras vertientes prima la prudencia agnóstica. En todo caso la incidencia de esta nueva corriente racionalista modificó sustancialmente las condiciones de la lucha. Sobrepasado por una forma más avanzada, el deísmo, como religión natural, perdió su fuerza expansiva, quedando fijado en sus grandes figuras de la época. En lo sucesivo el racionalismo deberá actuar, con beneficio polémico para la ortodoxia, con una diversidad interna más esencial aún que la que había soportado hasta entonces.

Hume, Diderot y Volney, en distintos planos y en circunstancias históricas y doctrinarias diferentes, focalizan tres características instancias del desarrollo de esta dirección racionalista, de mediados a fines del siglo XVIII.

2. *Hume y la idea de Dios.* La posición personal de Hume en la materia no carece de ambigüedad. En su vida práctica como en sus escritos, elude el rechazo directo de la creencia religiosa. Su poderosa crítica escéptica del conocimiento

lo lleva, sin embargo, a remover el terreno en que tanto ortodoxos como deístas mantenían las ideas de Dios y de religión.

La idea filosófica de Dios cae envuelta en su crítica general de la idea de sustancia, uno de los momentos capitales en la impugnación de la metafísica clásica. Pero sufre todavía la acción de un tratamiento empirista y naturalista de la religión revolucionario en la filosofía religiosa del siglo XVIII. La religión natural, tanto como la revelada, aunque por distintos motivos, resultaban conmovidas.

En los *Diálogos sobre la Religión Natural*, escritos hacia 1749 pero publicados recién en 1779, después de su muerte, hace Hume hablar a tres personajes con ninguno de los cuales se identifica de una manera expresa. El lector deberá escoger entre las argumentaciones encontradas. El deísmo, en pleno auge entonces, es especialmente afectado por críticas hechas desde el propio campo racionalista. Era favorita suya la prueba de la existencia de Dios por las causas finales, o argumento del designio, en la versión mecanicista y matemática que puso de moda el espíritu newtoniano de la época. Hume se complace en rebatirla, al mismo tiempo que a las clásicas pruebas a priori, así como a las ideas de perfección del mundo y de providencia divina. Si no un verdadero ateísmo, como se ha dicho a veces en un empleo no riguroso de esta expresión, trasunta la obra el indeciso escepticismo religioso, el agnosticismo polémico y transicional que caracterizó a muchos espíritus en un siglo dogmático, para afirmar o para negar, como fue el XVIII.

En la *Historia Natural de la Religión*, de 1757, analiza el proceso que conduce de las creencias primitivas al monoteísmo, pasando por el politeísmo. El método histórico se complementa con la interpretación psicológica del fenómeno religioso. No reposa éste sobre un fundamento racional ni moral. Se explica naturalmente por el temor humano a fuerzas desconocidas y el consiguiente deseo de captar su voluntad. Hay una actitud supersticiosa de miedo, esperanza y aun adulación, que constituye la verdadera raíz de la idea de Dios, al mismo tiempo que el mantenimiento ulterior y el desarrollo de todas las religiones positivas, incluso las llamadas superiores. Los ingredientes especulativos y éticos se superponen históricamente, sin desplazarla, a esa base psicológica elemental.

Por paradoja, esa explicación *natural* de la religión, echaba por tierra la *religión natural* del deísmo. Descansaba ésta sobre un concepto abstracto de la naturaleza humana, supuestamente constante y universal, bajo el canon de la razón. El implacable análisis empirista de Hume desnuda el verdadero carácter de la condición espiritual del hombre, extraña, de facto, a un orden racional siempre idéntico a sí mismo. El deísmo filosófico, con toda su dogmática, no se ofrece entonces con un contenido objetivo, producto natural de una conciencia presidida por la lógica. La teología de la religión natural queda refutada desde una antropología naturalista que abandona la reiterada identificación entre razón y naturaleza. Es sólo una forma de racionalismo a priori la que ahí cae, bajo la acción de una crítica racionalista dispuesta a no salir de la experiencia.

Por esa disposición se aferra Hume al agnosticismo:

«El conjunto del mundo es un enigma, un misterio indescifrable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio, he aquí los resultados a que puede conducirnos la investigación más aguda y cuidadosa de la cuestión. Pero la debilidad de la razón humana es tan grande y tan fuerte el contagio irresistible de la opinión

general, que ni siquiera esta duda metódica y consciente puede sostenerse apenas si no tenemos la precaución, ampliando los horizontes, de oponer una especie de superstición a otra para que, en lucha entre sí, se destruyan mutuamente, mientras nosotros, en medio del estruendo del combate, nos sustraemos a él y nos refugiamos en las regiones tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía».<sup>11</sup>

Al decir de Cassirer, fue Hume quien sacó de sus goznes al deísmo colocándolo frente a una nueva cuestión.

3. *Diderot y la Enciclopedia*. La crisis del deísmo, abierta por Hume en Inglaterra, se cumple paralelamente en Francia por intermedio de una dirección radical del movimiento enciclopedista. Aquí el escepticismo no será más que un vacilante puente de pasaje a un ateísmo definido que se organiza como escuela.

Uno de los directores de la Enciclopedia, D'Alembert, y diversos colaboradores, entre los cuales Voltaire y Rousseau, pertenecen al deísmo. Asimismo, otros al teísmo. Pero el otro de los directores y autor de la iniciativa, Diderot, y con él colaboradores como Helvecio y D'Holbach, interpretan un ateísmo materialista que tuvo muchos otros representantes menores en el pensamiento francés de la época. La Mettrie, muerto en el año de aparición de la Enciclopedia contribuyó a esta corriente materialista, aunque marginando su ateísmo de declaraciones escépticas.

El caso más significativo dentro de esta dirección, del punto de vista del desarrollo del racionalismo, lo constituye Diderot. De formación católica, pasa del teísmo al deísmo y de éste al ateísmo, sufriendo en el tránsito la incertidumbre agnóstica. Esa secuencia, que es típica, tiene en él la singularidad de irse reflejando en su carrera de escritor. No ya su evolución personal, que fue la de muchos, sino su obra misma, recorre sucesivamente dichas etapas, con avances y retrocesos, oscilaciones y contradicciones que no alteran la continuidad profunda de su pensamiento. Es por eso, en alto grado, testimonio de las tribulaciones de la conciencia religiosa de la época, dominada por la autoridad de la razón, al mismo tiempo que acabado compendio de la característica marcha del racionalismo moderno, de uno a otro de sus extremos históricos.

En el *Ensayo sobre el Mérito y la Virtud*, de 1745, adaptación de Shaftesbury, se mueve en la esfera de la revelación, que no niega, aunque sustentando un teísmo inquieto y crítico. Lo asimila en los *Pensamientos Filosóficos*, de 1746, al de los también cristianos Descartes, Montaigne, Locke y Bayle, declarando expresamente su fe católica. Pero en esta misma obra desliza pensamientos deístas y de adhesión a la religión natural, que ratifica en 1747 en *Paseo del Escéptico* y en *De la Suficiencia de la Religión Natural*. En estos escritos, sin embargo, se observa por otro lado un progresivo robustecimiento de la argumentación de los ateos, que pasa a ser la dominante en la *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, de 1749. De ahí en adelante pertenece Diderot al ateísmo, posición en que lo encuentra la aparición de la *Enciclopedia* en 1751. Se manifiesta en múltiples escritos posteriores, varios de ellos de publicación póstuma. Mencionemos: *Conversación entre D'Alembert y Diderot* (1769); *Suplemento al Viaje de Bougainville* (1772) ; *Ensayo sobre los reinos de Claudio y de Nerón* (1776 a 1782).

11 Reproducido por E. Cassirer, ob. cit., p. 205.



Una excelente muestra de la manera atea de Diderot, la constituye el siguiente pasaje del escrito mencionado en último término:

«O el mundo es eterno o no lo es. Si es eterno, he aquí un ser absoluto independiente del poder de los dioses; si no lo es, ha sido creado. Si ha sido creado, antes de su creación, o faltaba algo a la gloria y a la felicidad de los dioses y los dioses eran desgraciados; o no faltaba nada a su gloria ni a su felicidad, y, supuesto esto, la creación del mundo, superflua para ellos no tuvo por objeto más que la ventaja de los seres creados. Si la creación del mundo no tuvo más que la ventaja de los seres creados, ¿por qué hubo buenos y malos? ¿Por qué se ve al justo oprimido y al malo opresor? Esto no se ha hecho más que por impotencia o por mala voluntad; por impotencia, si se tratara de un vicio imposible de obviar; por mala voluntad si fuera posible obviarlo, y no se lo ha hecho. Se perdona una mala obra a un obrero indigente; no se le perdona a los dioses; todo lo que sale de sus manos debe ser perfecto. Si la naturaleza de la obra no comportaba la perfección, ¿por qué no permanecer en reposo? ¿Por qué exponerse sin necesidad y sin fruto a la vergüenza de no haber hecho nada que valga? Esta dificultad de niño ha ocupado en todos los siglos las cabezas más fuertes... Pertenece sólo al hombre honesto ser ateo. El malo que niega la existencia de Dios es juez y parte...».<sup>12</sup>

4. *Volney y la Ideología*. Considerado en conjunto, el siglo XVIII fue antes deísta que ateo, circunscripto como quedó el ateísmo a un ala radical de la Enciclopedia. Pero a fines del siglo, suplantada en Francia, después de la Revolución, la generación de los enciclopedistas por su heredera la de los ideólogos, se abre camino un escepticismo religioso precursor del que iba a caracterizar al próximo positivismo. El espíritu general de la Ideología, segunda etapa del iluminismo francés, que se extiende hasta los comienzos del siglo XIX, fue de agnosticismo en materia religiosa, eludiéndose por sus principales representantes la dogmática atea tanto como la deísta.

Si no por su envergadura filosófica, se destaca entre los ideólogos por el papel que desempeñó en la difusión de esta modalidad del racionalismo, el Conde Volney. Su obra *Las Ruinas de Palmira*, de 1791, favorecida por el atractivo literario de su composición, que la mantiene fresca todavía, ejerció sobre extensos públicos una extraordinaria acción proselitista, no ya en su época de aparición sino a lo largo de todo el siglo XIX. Esa acción, que no es habitual reconocer, fue notable en América, tanto del Norte como del Sur. Debe considerarse a la obra como clásica en la historia del racionalismo moderno.

Por un lado, recogía la polémica anticlerical al modo de Voltaire :

«Entonces, de reproche en reproche, los doctores de los diversos cultos empezaron a revelar los delitos de su ministerio, todos los ocultos vicios de su estado. Y se vio que en todos los pueblos el *espíritu de los sacerdotes*, sus *sistemas de conducta*, sus *acciones*, sus *costumbres*, eran absolutamente las mismas.

«Que en todas partes habían formado *sociedades secretas*, *corporaciones enemigas* del resto de la sociedad, que en todas partes se habían *atribuido prerrogativas*, inmunidades por medio de las cuales vivían al amparo de todas las cargas de las restantes clases... Que, en fin, en todas las épocas, en todo lugar

12 Diderot, *Œuvres Completes*, París, 1875, III, pp. 294-295-297.

habían descubierto el secreto de vivir en paz en medio de la anarquía que ellos mismas provocaban; en seguridad bajo el despotismo que favorecían, en reposo en medio del trabajo que predicaban, en la abundancia en el seno de la penuria; y esto, ejerciendo el singular comercio de *vender palabras y gestos* a gentes crédulas, quienes las pagaban como si fuesen mercaderías del más alto precio».

Por otro lado, relegaba al mundo de las quimeras incognoscibles, las opiniones teológicas y religiosas:

«Para establecer *la unanimidad de opinión* es preciso, pues, establecer previamente bien la *certidumbre*, verificar a fondo *que los cuadros que se pinta el espíritu son exactamente semejantes a sus modelos*; reflexionar sobre los objetos correctamente, tal como los mismos existen. Ahora bien, este efecto sólo puede obtenerse en tanto esos objetos sean susceptibles de ser presentados en testimonio y sometidos al examen de los sentidos. Todo cuanto no se halla en condiciones de soportar esta prueba, precisamente por eso, es imposible de juzgar. No existe a su respecto regla alguna, ningún término de comparación ni la mínima certidumbre.

«De lo cual se infiere que, *para vivir en concordia y en paz*, es preciso consentir en no pronunciarse en absoluto sobre tales objetos, en no concederles la menor importancia. En una palabra, *es necesario trazar una línea demarcatoria entre los objetos verificables y los que no pueden ser verificados*, y separar con inviolable barrera el mundo de los seres fantásticos del mundo de las realidades. Es decir, *que tendremos que extirpar todo efecto civil a las opiniones teológicas y religiosas*».<sup>13</sup>

El cuadro de las posiciones fundamentales quedaba así completado.

---

13 Ed. Sopena Argentina, 1946, pp. 143 y 149.



## LA FRANC-MASONERÍA MODERNA

1. *Idea general de la Masonería.* En el curso del mismo siglo XVIII, en que culmina del punto de vista filosófico el proceso del racionalismo religioso moderno, se impone, en otro plano, una institución que concurre decisivamente al afianzamiento de ese racionalismo. Es la *masonería*, o *franc-masonería*, de la que ya se ha señalado su papel histórico de vínculo entre el racionalismo religioso y la revolución política liberal.

En una idea general de la masonería hay que distinguir tres grandes aspectos: su organización, sus creencias, sus ritos.

Del punto de vista de la *organización*, la masonería recoge una triple tradición: de las órdenes religiosas cristianas, de las corporaciones medievales de oficios y de las sociedades secretas de los misterios antiguos. Ella misma se da el nombre de «Orden» y sus miembros se llaman entre sí como en las comunidades religiosas, «hermanos». A la vez, éstos, como en las corporaciones, se jerarquizan en las tres categorías clásicas de «aprendices», «compañeros» u «oficiales» y «maestros». En fin, como en el caso de los misterios de la Antigüedad, se mantiene la organización en el secreto bajo juramento, siendo sus integrantes los «iniciados», en oposición a los «profanos», o sea al resto de los hombres. El cuerpo único y universal de la orden se diversifica en organizaciones de distinto carácter, pero que tienen todas por células básicas las llamadas Logias —o Talleres— presididas cada una por un Venerable. En cuanto a sus *creencias*, considerando a la masonería tal como se manifiesta a partir del siglo XVIII, se integran ante todo con elementos religiosos y con elementos políticos, tan representativos unos como otros de los caracteres y trayectoria de la conciencia burguesa en la época moderna.

Los elementos religiosos son los fundamentales. La masonería no es una religión ni una secta religiosa. Pero es en un terreno esencialmente religioso que hunde sus raíces históricas, y es sobre fundamentos esencialmente religiosos también que surge y actúa en el mundo moderno. En este orden, tres son sus creencias primordiales: la existencia de Dios o Ser Supremo, al que llama Gran Arquitecto del Universo; la inmortalidad del alma; la responsabilidad de ultratumba ante Dios por la conducta moral en esta vida. Son las creencias más generales en que coinciden todas las grandes religiones monoteístas, las positivas históricas como la filosófica natural. Por eso la masonería admite indistintamente en su seno a cristianos —católicos o protestantes—, judíos, mahometanos y adeptos de

la religión natural del deísmo. Sólo excluye a los irreligiosos y ateos. Ella misma se coloca, pues, en un plano religioso. Sus locales se denominan «templos», sus congresos «conventos», y «místico» el lazo o vínculo que liga entre sí a los distintos «hermanos» y a todos ellos con el Gran Arquitecto del Universo. (Prescindimos en este lugar de la orientación asumida por ciertas ramas masónicas desde fines del siglo XIX, fuente de tantos errores de interpretación; se trata de un fenómeno reciente y restringido —sobre el que volveremos— que no afecta aquel sentido histórico, sin el cual no se puede comprender el espíritu y la acción de la masonería moderna en Europa y América).

Los elementos políticos que entran en las creencias masónicas, tienen el mismo deliberado carácter de abstracción y generalidad. Así como no se embandera con ninguna religión en particular, limitándose a sustentar los dogmas que considera más racionales en todas ellas, no se identifica tampoco la masonería con ningún partido, limitándose a sustentar los principios más generales del liberalismo moderno. Y así como en la esfera religiosa su idea suprema es la de Dios o Gran Arquitecto del Universo, en la política lo es la de Libertad, idea madre y epónima de la Revolución liberal. A ella se agregan las de Igualdad y Fraternidad, integrándose de ese modo el tríptico que la Revolución Francesa adoptó como lema, tomándolo, precisamente, de la franc-masonería de la época. La idea de Fraternidad es entendida como amor a la Humanidad refiriéndose a una hermandad natural, no ya entre los «hermanos» o «iniciados», sino entre todos los individuos del género humano. En relación con ella, aunque trascendiendo lo político tanto como lo religioso, se halla la Filantropía, versión masónica de la caridad cristiana, que constituye una de las notas más típicas de la institución; el deber de ayuda al prójimo es su fundamento, si bien la masonería lo interpreta y aplica como un deber ante todo de ayuda mutua entre los miembros que la componen.

En íntima correspondencia con el saliente carácter religioso de la organización y las creencias de la masonería, se hallan sus *ritos*. Una complicada y variada liturgia, plena de simbolismo, es puesta en acción a través de ceremonias dominadas por el secreto prometido y jurado. Se destaca en esa actividad ritual el uso de insignias tomadas de la arquitectura y la albañilería, oficio este último del cual proviene, por razones históricas, el nombre mismo de la institución: «masón» significa, tanto en inglés como en francés y en italiano, albañil; «franc-masón» es, literalmente, albañil libre. Entre esas insignias figuran el mandil, o delantal de los obreros de la piedra, la escuadra, el compás, el nivel, la cuchara, la plomada. Pero entran también elementos simbólicos de otros orígenes, como por ejemplo el triángulo, característico del simbolismo de las sociedades herméticas de la Antigüedad, o la cruz cristiana, o las columnas del Templo judío de Salomón. Esta tradición bíblica, como la Biblia misma, el libro clásico del juramento masónico, desempeña importantísimo papel en la liturgia de la Orden.

Las ceremonias tienen lugar con distintos motivos, como la iniciación, el bautizo de hijos de iniciados, el matrimonio o la muerte de éstos; y en general, cada vez que una logia realiza sus reuniones o «tenidas», en las que los banquetes revisten singular significado ritual. Una gran variedad de títulos, señales, signos, toques y palabras de pase, se hacen valer, con diversos sentidos, en las ceremonias y fuera de ellas.

Aunque una en su organización y en sus creencias, la masonería se diversifica por el ejercicio de diferentes rituales, cada uno de los cuales recibe el nombre genérico de Rito. Los principales son: el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, el Rito Moderno o Francés, el Rito de Misraim o Egipto, el Rito de York o de Real Arco, el Rito de Adopción o de Damas. Tienen cada uno autoridades, emblemas, ceremonias y calificaciones de grados que les son propios, sin perjuicio de un acervo común en todos esos aspectos a la masonería universal. Los tres grados básicos de aprendiz, compañero y maestro, llamados azules, simbólicos o de San Juan, figuran en todos los ritos y constituyen el elemento de unidad fundamental de la institución masónica.

2. *Sus antecedentes históricos.* La idea general que se acaba de dar de la masonería, corresponde a la fisonomía que ella presenta desde principios del siglo XVIII. Para ser exactos, desde el 24 de junio de 1717, fecha en que se unieron para constituir la Gran Logia de Londres, las cuatro logias que entonces funcionaban separadas en dicha capital. Al hacerlo eligieron un jerarca común y sancionaron, en 1723, las famosas *Constituciones* redactadas por el clérigo protestante Anderson, que todavía sirven de ley de la Orden. Es ese el punto de arranque de la historia conocida de la franc-masonería moderna.

En cuanto a épocas anteriores, sólo es seguro que la institución tenía ya gran arraigo a la fecha de 1717, por lo mismo que entonces sólo se trató de estatuir organizaciones y tradiciones pre-existentes. Todo lo demás, verdadero origen y evolución de la misma, es sumamente oscuro y controvertido entre los propios masones. Algunas precisiones, no obstante, pueden hacerse.

En una excelente obra anónima sobre la franc-masonería, publicada en portugués, en Amsterdam, en 1778, se expresa: «De las muchas opiniones que hay sobre la época en que comenzó la sociedad que se titula Orden de los Franc-masones, sólo consideraré cuatro, que son las más seguidas. La primera atribuye el origen de la Franc-masonería al reinado de Carlos I de Inglaterra, por los años de 1640, y da a Oliverio Cromwell por uno de los principales fundadores. La segunda sube al reinado de Felipe el Hermoso, de Francia, por los años de 1300, atribuyendo esta institución a los Templarios, que sobrevivieron a la extinción de la Orden del Templo que en esta época aconteció. La tercera se remonta al reinado de Salomón, 1000 años antes de la era vulgar. La cuarta finalmente, establece época mucho más antigua, yendo a buscar el reinado de los primeros Faraones de Egipto, y de ese país hace originaria a la Franc-masonería.»<sup>14</sup>

El autor desecha sucesivamente a las tres primeras, y no se muestra muy convencido por la cuarta, aunque la considera más admisible que las otras. Comentándola, dice: «Parece que se insinúa esta opinión en la historia de la Franc-masonería que se imprimió en Londres, con la constitución de los franc-masones, por orden de la Gran Logia de Inglaterra».<sup>15</sup> La verdad es que la tendencia que domina en toda la literatura masónica del siglo XVIII en adelante, es a atribuirle tan remoto origen a la institución, en relación con un curioso proceso evoluti-

14 *Cartas sobre a Framaçonaria.* 2ª ed. Londres, 1809, p. 7 (Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto).

15 *Ibid.*, p. 13.

vo del que también se ofrecen, si bien en lenguaje casi siempre conjetural, las etapas fundamentales. Refleje o no esta opinión la verdad histórica, resulta incuestionable que expresa, por lo menos, la concepción que la propia masonería, sin perjuicio de muchas reservas, tiene de sus fuentes y tradiciones. En torno a éstas, tales como se desprenden de dicha concepción, giran, por otra parte, su organización, sus creencias y sus ritos. Basta para que, con ese alcance, deba ser tomada en cuenta.

El punto de partida de la masonería se hallaría así en las primeras sociedades secretas de misterios de la Antigüedad, que tuvieron su existencia en Egipto. De allí los misterios habrían pasado por obra de Moisés al pueblo de Israel, volcándose definitivamente en la tradición bíblica. La construcción del Templo de Jerusalén, bajo Salomón, hacia el siglo X a. de J. C., marcaría el momento culminante de la fase hebrea de la masonería, siendo decisivo para la incorporación o el afianzamiento en su ritual de los símbolos tomados de la arquitectura y la albañilería. En Jesús —que habría surgido él mismo de sociedades de misterios, en la comunidad de los esenios— y en el cristianismo primitivo, se hallaría el otro momento importante de dicha fase. Mientras en Occidente el cristianismo evolucionaba en el carácter de culto público bajo la égida de la Iglesia, los misterios habrían sido conservados por cristianos de la Tierra Santa, hasta la época de las cruzadas en los siglos XII y XIII. Este episodio habría sido el que dio motivo a su introducción en los países occidentales, en especial por obra de la Orden del Templo, o de los Caballeros Templarios. Disuelta la orden en 1307 y condenado a la hoguera su último Gran Maestre, Jacobo Molay, sus integrantes se habrían mantenido organizados secretamente sobre la base de los misterios. Dicha organización secreta, en fin, sería el origen, en plena Edad Media, del nombre y de la institución de la franc-masonería propiamente dicha, o sea de la orden de los franc-masones o «albañiles libres».

Dos grandes etapas resultarían, pues, de esa concepción histórica de la masonería: una etapa oriental, constituida por los misterios antiguos, tanta egipcios como griegos o caldeos, pero de dominante carácter bíblico o judeo-cristiano, que llegaría hasta las Cruzadas; y una etapa europea occidental, a partir de entonces, en la que la masonería, o franc-masonería, recibiría su nombre definitivo, adquiriendo la unidad institucional que hasta esa época —de haber tenido realmente existencia— le había faltado. A su vez esta etapa occidental comprendería dos períodos bien diferenciados: hasta principios del siglo XVIII en que la institución evoluciona aisladamente en los principales países europeos, y desde 1717 en que arranca la historia de la franc-masonería moderna con organización e idearios renovados. Pero aún en este último período, en una mezcla indiscernible de judaísmo y cristianismo, la Biblia iba a seguir siendo el centro de todas sus tradiciones.

3. *La Franc-masonería en el siglo XVIII.* Los antecedentes que se han visto son indispensables para explicar el carácter de la franc-masonería moderna. Sobre sus tradicionales fundamentos «místicos», surgió en el siglo XVIII como una institución definida, de preocupaciones religiosas y políticas.

Su desarrollo a partir de la Gran Logia de Londres fue vertiginoso. Tanto en las Islas Británicas como en el continente, donde llama a nueva vida a sociedades masónicas seculares, como en Norteamérica, se convierte rápidamente en

una organización poderosa, con aguda conciencia de su unidad y de su misión. Esta misión será la de avivar las «luces» del siglo, impulsando el espíritu revolucionario y liberal, racionalista e iluminista de la época. De semejante espíritu, la sorprendente expansión de la franc-masonería fue al mismo tiempo factor y resultado. Ella contribuyó eficazmente a hacerlo triunfar, pero sin él, a la vez, no hubiera podido ser lo que fue: una institución representativa de la burguesía en ascenso, en la que la parte más inquieta de ésta concentró con fervor místico sus explosivos ideológicos. La franc-masonería se organiza secretamente en la época moderna como el polvorín subterráneo de la revolución burguesa.

Desde Locke, que alcanza al umbral del siglo XVIII —antes de la constitución de la misma Gran Logia de Londres—, hasta Goethe, Fichte, Krause, en el umbral del siglo XIX, pasando por Voltaire o Condorcet, Lessing o Herder, representantes fundamentales del pensamiento filosófico se vinculan a la franc-masonería. No menos lo hacen los grandes jefes de las revoluciones norteamericana y francesa, como Washington, Franklin, Madison, Hamilton, Paine, Lafayette, Desmoulins, Danton, Robespierre, Napoleón, Murat. También algunos de los más famosos déspotas iluminados como Federico II de Prusia, Catalina II de Rusia, José II de Austria. Y al morir el siglo, en 1797, el venezolano Francisco Miranda funda en Londres la Gran Reunión Americana, logia en la que habrían de iniciarse los futuros conductores de la Revolución hispanoamericana, Bolívar, San Martín, Alvear, O'Higgins, Nariño, Montúfar, Rocafuerte, Bello.

La ideología política liberal constituye el rasgo más ostensible de la pujante franc-masonería del siglo XVIII: libertad para el individuo e independencia para los pueblos, tal es su gran desiderátum, que ha de mantenerse con igual preeminencia en la masonería política del siglo siguiente. Aún puede establecerse que ese rasgo, antes que otro alguno, es el que hace aparecer entonces a la masonería como una institución nueva, genuinamente característica de la moderna conciencia burguesa. Pero inclusive allí donde más politizada se manifiesta, conserva siempre su esencial naturaleza religiosa tradicional, de la que la misma actividad política extrae su fundamento. O sea, que no sólo no es en ningún caso exclusivamente política, sino que es en cualquier caso ante toda religiosa, o «mística», como ella misma prefiere decir. En este campo la masonería actúa como un factor de liberalismo o racionalismo.

4. *Franc-masonería y racionalismo religioso.* En cierto sentido la masonería es una de las más ilógicas e incongruentes manifestaciones del sentimiento religioso. Sociológicamente se presenta con un curioso carácter residual, a modo de vasto receptáculo en el que se superponen los más variados elementos desprendidos de distintas religiones. Condena las que llama idolatrías, respetando a las religiones monoteístas, pero no se limita a recoger de éstas sus dogmas más generales, sino que, valiéndose de toda clase de fuentes históricas, organiza por su cuenta ritos complejísimos. Siendo éstos motivo de «iniciación», resulta imposible separar de ellos una dogmática tan abigarrada como heterogénea. El profuso empleo de alegorías y simbolismos, sin otro fundamento que el histórico, está lejos de acercarla a los dominios de la razón.

No obstante eso, por paradoja, la franc-masonería ha sido impulsora en el mundo moderno del racionalismo en materia religiosa. Respetuosa por principio



de la revelación, su tendencia inevitable ha sido a socavar la fe en ella, convirtiéndose en un vehículo del deísmo racionalista, y al fin, en contradicción con sus propios fundamentos, en un puente de pasaje a la irreligión y el ateísmo.

Su gran papel del punto de vista del racionalismo religioso lo ha cumplido la masonería en carácter de intérprete práctico de la idea de *tolerancia*. Esta idea surge como vehemente aspiración de la conciencia moderna en reacción contra los excesos de las luchas religiosas que tienen por centro el siglo XVI. Llega a ser uno de los tópicos favoritos de la filosofía iluminista, motivando una característica literatura, con textos clásicos de Locke y Bayle a Voltaire y Rousseau. Aunque en versiones distintas, las Revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, como luego la hispanoamericana, hacen de ella capítulo fundamental. Pues bien, la franc-masonería moderna, desde sus primeros pasos, la pone en ejercicio en nombre de la Fraternidad, contribuyendo notoriamente a su imposición histórica.

La masonería no ha querido en ningún momento ser una religión más sino un centro de armónica convivencia de las distintas religiones existentes fundadas en la creencia en un Ser Supremo, el Gran Arquitecto del Universo. Suele decirse que la masonería es en religión, deísta. Excluidos recientes fenómenos de agnosticismo y ateísmo masones, eso es exacto siempre que se le dé su máxima latitud etimológica al término deísta. En el seno de la masonería caben tanto como el deísta en sentido estricto, o sea adepto de la religión natural, el cristiano, el judío o el mahometano. Pero aún más: originariamente en la Europa occidental es de cristianos y judíos, y más que nada de los primeros, que principalmente se compone la masonería. El deísmo de la religión natural que empieza a abrirse camino en el mismo tránsito del siglo XVII al XVIII en que la masonería se metamorfosea, fue, desde luego, aceptado de buen grado por ésta. El principio de tolerancia así lo imponía. Este deísmo estaba llamado a un gran desarrollo en el seno de la orden, pero por mucho tiempo dominará en ella el elemento creyente, cristiano sobre todo.

A su vez, dentro de ese dominante elemento cristiano de la masonería, en buena parte formado de clérigos, la preponderancia corresponderá al protestantismo, por obvias razones de conformación espiritual. No es por casualidad que el episodio auroral de 1717 tuvo lugar en Londres, centro entonces de la gran efervescencia religiosa del protestantismo inglés de que se ha hablado en estas páginas; ni es tampoco por casualidad que la masonería se ha expandido principalmente en los países protestantes. Pero el catolicismo no deja de engrosarla con su aporte. La presencia de católicos y aún eclesiásticos, en las logias, era ya un hecho notorio y de entidad en Francia varios años antes de la Revolución. En países como Italia, España, Portugal y los de la América Latina, pasa a ser el elemento preponderante, en ocasiones prácticamente exclusivo. La reiterada condenación de la masonería por el Vaticano y la prolongada lucha entre jesuitas y masones, no deben oscurecer ese hecho, tan decisivo para la comprensión de la trayectoria masónica en la época moderna.

Ese espíritu de convivencia de religiones antagónicas en el seno de una institución que no dejaba de tener su propia dogmática religiosa; la insistente invocación al Gran Arquitecto del Universo como el Dios común de todas las religiones; y todavía, en otro plano, la inspiración radical de la masonería en el campo del liberalismo político, empujan fatalmente a la heterodoxia a los ma-

sones creyentes. De esa manera la Orden, sin proponérselo al principio, opera como un gran disolvente de las creencias reveladas, como un activo agente de racionalismo religioso.

Sólo que ese mismo racionalismo llegará en cierto momento a actuar como disolvente de la propia masonería tradicional: del teísmo conduce al deísmo y de éste al agnosticismo y el ateísmo; pero la posición agnóstica o atea de ciertas ramas masónicas en los últimos tiempos, viene a dejar a la institución sin el esencial fundamento «místico» sobre el que ha reposado a través de las edades.<sup>16</sup>

---

16 Sobre franc-masonería: L. Frau Abrines, *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*; T. B. Clavel, *Historia Pintoresca de la Masonería*; Kauffman y Cherpín, *Historia Filosófica de la Franc-Masonería*; A. Cassard, *Manual de la Masonería*; A. Lantoiné, *La Franc-maçonnerie* (en *Histoire des Religions*, dirigida por Gorce y Mortier, IV, 1948); P. Hazard, *El Pensamiento europeo del siglo XVIII*.



## EL RACIONALISMO EN EL SIGLO XIX

1. *La herencia del siglo XVIII.* Doctrinariamente, el proceso del racionalismo moderno culminó en el siglo XVIII. Sus formas extremas o más radicales se dieron ya entonces. Pero así como el racionalismo, en su sentido genérico, no llega a eliminar de la escena histórica a su adversario, tampoco las sucesivas formas internas del racionalismo eliminan a las precedentes, que les sirvieron de preparación. Al morir el siglo XVIII entregó al XIX —coexistentes y beligerantes— junto a la ortodoxia tradicional hondamente conmovida, las tres grandes direcciones racionalistas modernas: la teísta, la deísta, la agnóstica y atea. Le entregó además en floreciente desarrollo la institución de la franc-masonería.

El siglo XIX tuvo que limitarse a administrar esa herencia, cuya principal prenda, del punto de vista religioso, estaba constituida por la crisis de la fe. Debíó moverse dentro de ese cuadro, al que no era posible incorporar ninguna nueva línea fundamental. Sólo cabía introducir matices o llevar a cabo desplazamientos de corrientes, traslaciones de acentos. Esa fue su obra, condicionada por dos grandes factores: por un lado, el progreso del saber científico, con profunda y dramática repercusión en la filosofía religiosa y las concepciones teológicas tradicionales; por otro lado, la radicalización del proceso político-social, a través del triunfo de los movimientos liberales y la aparición de las tendencias socialistas.

Dos grandes etapas es posible distinguir en su desenvolvimiento. Empleando los términos en su significación más lata, fueron ellas el Romanticismo y el Positivismo. El Romanticismo proporciona su atmósfera espiritual a la primera mitad del siglo (aunque se prolongue, más o menos extensamente según los lugares, después de 1850). El Positivismo proporciona su atmósfera espiritual a la segunda mitad del siglo (aunque haya sido fundado y actúe ya antes de 1850). El año cenital de aquél puede considerarse 1830; el de éste, 1880.

A la etapa del Romanticismo, de inspiración espiritualista, corresponde como forma dominante el racionalismo deísta (al que se adscribe ahora un vigoroso panteísmo). A la etapa del Positivismo, de inspiración naturalista, corresponde como forma dominante el racionalismo agnóstico y aún ateo (incluyendo al materialismo científico dentro del Positivismo, en una flexible acepción histórica de este término). El Romanticismo se aferra a la idea de Dios; el Positivismo prescinde de ella.

2. *Romanticismo y racionalismo.* En el orden filosófico caracterízase el Romanticismo por la restauración —a su modo— de la metafísica espiritualista que la filosofía de la Ilustración había desacreditado. Sus principales expresiones tuvieron lugar en Alemania y en Francia. En ambos países renovó y enriqueció, frente a la ortodoxia tradicional, la corriente del racionalismo religioso.

En Alemania, el espiritualismo romántico imprimió al racionalismo religioso un sesgo panteísta.

Del punto de vista de la concepción filosófica de la divinidad, el panteísmo, desde luego, se distingue del deísmo tanto como del teísmo. Del punto de vista del racionalismo religioso, en cambio, se suma al deísmo y en cierta manera se identifica con él, por la común afirmación de la divinidad al margen de toda idea de revelación sobrenatural. Su fundador en la época moderna es, ya en el siglo XVII, Spinoza, el primero entre los grandes filósofos occidentales que se atreve a romper con la revelación bíblica; el único, por otra parte, que por su condición de judío lleva a cabo esa ruptura fuera de la órbita del cristianismo. No está desprovisto de interés histórico el hecho de que de la misma comunidad judía donde se originó el cristianismo, haya salido, con el andar del tiempo, una doctrina de influencia decisiva en los filósofos de la cristiandad —recuérdese el caso típico del joven Voltaire lector de Spinoza— que protagonizaron en el siglo XVIII la crisis de la fe. El racionalismo judío producía las armas para combatir lo que el fideísmo judío había engendrado.

Pero en el siglo XVIII el panteísmo resultó desbordado por el deísmo. Es preciso llegar a fines de dicho siglo y principios del siguiente, para que se encuentre —y será en Alemania— un poderoso movimiento panteísta que retoma la tradición spinoziana precisamente cuando el deísmo iluminista declina. Por un lado Goethe, por otro la trilogía postkantiana de Fichte, Schelling, Hegel, son sus grandes intérpretes. A este movimiento se vincula, aunque aproximándose al deísmo propiamente dicho, el llamado panenteísmo de la escuela de Krause. Este y sus discípulos, en especial Ahrens y Tiberghien, fueron impulsores de una de las más importantes corrientes de racionalismo religioso metafísico en la pasada centuria, de notable acción bajo los aspectos de la filosofía práctica —ética, jurídica y política— en el mundo hispanoamericano.

En Francia, el romanticismo filosófico se mantiene en términos generales en la línea del deísmo. Dos escuelas principales lo traducen: el sansimonismo y el eclecticismo. Saint Simon y sus discípulos quisieron renovar el cristianismo dándole un sentido social, pero interpretándolo al margen de la revelación y concibiendo a la divinidad con notas panteístas. El espiritualismo ecléctico, sin perjuicio de ocasionales reflejos del panteísmo germano en el pensamiento de su jefe, Víctor Cousin, fue en Francia la más representativa expresión del deísmo filosófico racionalista en el siglo XIX. Se trata también de escuelas de activa influencia en el mundo hispanoamericano y en especial en el Río de la Plata.

Convertido entre 1830 y 1848 en filosofía del régimen orleanista, e identificado plenamente con la Universidad, el espiritualismo ecléctico debió entonces chocar con la Iglesia defendiendo el laicismo de la enseñanza oficial. El choque culminó hacia 1844. Personalmente Cousin, contemporizador como era, lo orilló tanto como pudo y terminó al fin su carrera con una famosa carta de sumisión al Papa, en 1856. En este mismo año, sin embargo, publicó el ecléctico Julio Simon su

obra *La Religión Natural*, elocuente síntesis académica de las concepciones del deísmo racionalista acumuladas en la época moderna.

La cuestión de la «religión natural» surgió en la filosofía religiosa del siglo XVII, se intensificó en el XVIII, declinó en el XIX. La citada obra de Simon pertenece al ocaso de la literatura sobre el tema. Sus circunstancias históricas son bien diversas a las del deísmo del siglo XVIII. A ello se debe que sea menos combativa contra la Iglesia que contra el ateísmo y el materialismo que avanzaban a esas horas en Europa. Influyó en el racionalismo deísta uruguayo en los años siguientes, aunque para éste —por nuestras circunstancias históricas de entonces, similares del punto de vista religioso a las del siglo XVIII— el enemigo fuera ante todo el catolicismo; es recién en los últimos años del siglo que nuestro deísmo espiritualista, en virtud del desarrollo alcanzado entre nosotros por el positivismo, debe confrontar una situación análoga a la que Simon confrontaba en Francia en la década del 50.

Para cerrar la referencia al racionalismo religioso en Francia, en relación con la filosofía romántica, es imprescindible mencionar a tres pensadores independientes que ejercieron extraordinaria influencia en el racionalismo latinoamericano: Lamennais, Michelet y Quinet. Sobre el primero se volverá en seguida, al hablar del catolicismo liberal en el siglo XIX. En cuanto a Michelet y Quinet, forman una célebre pareja intelectual que en vísperas de la Revolución del 48 arrastra con su palabra a la juventud universitaria desde las cátedras del Colegio de Francia, complementando su magisterio, entonces y después, con brillante pluma literaria.

Julio Michelet (1798-1874), fue fundamentalmente un historiador; pero además un literato y un pensador. En 1843, como consecuencia de una profunda evolución en su pensamiento que arranca de su ingreso a la docencia del Colegio de Francia en 1839, inició la publicación de una serie de escritos racionalistas y anticatólicos, muy difundidos en Francia y fuera de ella. Tales, *Los Jesuitas* (1843), en colaboración con Quinet; *Del Sacerdote, de la Mujer, de la Familia* (1845); *El Pueblo* (1846); asimismo tuvo ese alcance su *Historia de la Revolución Francesa* (1847-1853). Contra el absolutismo religioso de la Iglesia y en especial de la Compañía de Jesús, se hace campeón del librepensamiento.

Edgar Quinet (1803-1875), historiador y ensayista, tuvo una militancia racionalista más pronunciada y sostenida todavía que la de Michelet. Su lucha contra el catolicismo y el jesuitismo, en vinculación con los típicos ideales republicanos, liberales y humanitaristas del romanticismo revolucionario de 1848, alcanzó resonancia universal. En las décadas del 60 y el 70 los jóvenes de la Universidad de Montevideo devoraban sus libros. Entre ellos, *Genio de las Religiones* (1841); *Los jesuitas* (1843); *El Ultramontanismo* (1844); *El Cristianismo y la Revolución Francesa* (1845); *Examen de la Vida de Jesús* (1857); *La Creación* (1869); *El Espíritu Nuevo* (1874). De formación romántica, sus dos últimas obras señalan, empero, una libre evolución hacia el naturalismo positivista.

3. *Positivismo y racionalismo.* Bajo el positivismo, el racionalismo religioso retoma, para darle una amplitud histórica insospechada, la dirección abierta en el siglo XVIII por la crisis del deísmo. Al influjo poderoso del espíritu científico y en franco contraste con la posición de la conciencia romántica, renuncia a la idea de Dios.

Para una escuela, el positivismo propiamente dicho, es de agnosticismo —afortunado término creado por el inglés Huxley— que se trata. La de Dios es una de las tantas ideas metafísicas que pertenecen al dominio de lo absoluto incognoscible. El fundador del positivismo, Comte, la reemplaza por la de *Humanidad*, Gran Ser al que consagra una religión y un culto, versión positivista de la religión natural o filosófica del deísmo. Sus servidores excluirán irrevocablemente a todos «los diversos esclavos de Dios, católicos, protestantes o deístas».<sup>17</sup> El pontífice del positivismo cuando éste llega a su apogeo en la segunda mitad del siglo, Spencer, erige a lo *Incognoscible* en un principio sistemático de la escuela. Pero se abstiene de propiciar como Comte la organización de un nuevo culto religioso, y admite que en aquel dominio de lo incognoscible para la razón, tengan jurisdicción legítima las religiones tradicionales.

Comte tomaba como modelo para el ritual de su religión de la Humanidad, el culto católico, y llegaba aún a preconizar una alianza moral y práctica con el catolicismo. Spencer, en un famoso capítulo de *Los Primeros Principios* proclamaba la «reconciliación» entre la ciencia, resultado de la razón aplicada a lo cognoscible, y la religión, resultado de la fe aplicada a lo incognoscible. Por distintos caminos uno y otro arribaban a una actitud de tolerancia práctica y hasta de compromiso con la religión sobrenatural y la revelación bíblica. Por eso tanto el comtismo como el spencerianismo —en sus formas puras— son ajenos a la típica polémica anticlerical de cuño volteriano que caracteriza al racionalismo metafísico.

En la misma línea de racionalismo agnóstico y tolerante —aunque como francotirador del positivismo, al margen de las expresiones cerradas de éste y con una señalada expectativa deísta— se halla Renan. Su nombre se sumó a los de Lamennais, Michelet y Quinet, entre los grandes racionalistas franceses de decisiva influencia en la juventud universitaria uruguaya después del 60, antes de conocerse entre nosotros el positivismo como escuela. Su *Vida de Jesús* —al igual que la del mismo título de Strauss— ha quedado clásica entre los aportes hechos al racionalismo religioso en el siglo XIX por la crítica filológica de los textos bíblicos.

Distinto es el significado de la escuela materialista, estrechamente relacionada en el siglo XIX con el ciencismo positivista. Para ella, no es ya de agnosticismo, sino de ateísmo, que se trata. También aquí se prolonga, ensanchando su trazo, una de las líneas racionalistas del siglo XVIII: la del ala más radical de la Enciclopedia.

El materialismo de la pasada centuria se fue manifestando en sucesivas promociones, que tuvieron originariamente su principal teatro de acción en Alemania. Primero, la constituida por la extrema izquierda hegeliana: Feuerbach, Bauer, Stirner, Ruge. En seguida, por un lado el materialismo fisiológico de Moleschot, Buchner, Vogt, y por otro el materialismo dialéctico de Marx, Engels, Bakounine. Estas direcciones culminan en la década del 50, a la cual pertenece la revolucionaria obra biológica de Darwin sobre *El Origen de las Especies*, fuente directa o indirecta de nuevas tendencias materialistas que se explayan en la segunda mitad del siglo en Inglaterra, Francia y Alemania. Entre otros nombres cuentan los de Maudsley, Le Dantec, Czolbe, Dubois-Reymond, Haeckel.

17 Comienzo del prefacio del *Catecismo Positivista*.

Bajo el signo del llamado *cientificismo* propio de estas corrientes, se difunde hacia el final de la centuria un racionalismo religioso para el que no es cuestión ya de reemplazar la teología bíblica por tal o cual forma de religión filosófica —religión «natural», de la «humanidad» o de lo «incognoscible»— sino de sacudir toda noción de religión, de proclamar abiertamente la irreligiosidad. El movimiento internacional organizado por el liberalismo y el librepensamiento llega entonces a su apogeo, en lucha con la ideología práctica del catolicismo condensada por Pío IX en el célebre *Syllabus*.

4. *Catolicismo y franc-masonería*. Es obligado tener en cuenta, a los efectos de la comprensión del racionalismo en el siglo XIX, el conflicto de tendencias que tiene lugar en el seno del catolicismo. Se divide entonces éste en dos grandes direcciones: el catolicismo liberal y el catolicismo antiliberal o ultramontano.<sup>18</sup> El primero actuó como un sector más del racionalismo religioso, engrosando junto con distintas expresiones del protestantismo, el renovado racionalismo teísta de la época. El segundo actuó como el gran adversario común de todas las formas de racionalismo religioso militantes en el siglo XIX.

Los términos catolicismo liberal y catolicismo antiliberal, no denominan corrientes cerradas, sino líneas generales de tendencia, a partir de definiciones en el campo político, pero con un significado que va más allá de lo político. El punto fundamental de referencia, la piedra de toque, es la Revolución Francesa. A favor del espíritu revolucionario se manifiesta el catolicismo liberal; en contra, el antiliberal o ultramontano. Estas definiciones retrospectivas impuestas por exigencias de la vida política del siglo XIX, remontan su verdadero origen a la época anterior a la Revolución. Y ahora como entonces giraban principalmente en torno a la acción histórica de la Compañía de Jesús.

Fundada en 1540 por Ignacio de Loyola para servir de instrumento a la Contrarreforma, la Compañía de Jesús actuó en la época moderna como la más poderosa fuerza de Roma en su lucha contra el protestantismo y el racionalismo. La enseñanza y la política son sus grandes medios de acción. En el siglo XVIII, ya con prestigio y actividad universales, es la adversaria por excelencia de las corrientes filosóficas y políticas que preparaban los sucesos del 89. En el seno del propio catolicismo esa acción jesuítica levanta profundas resistencias, aún en las filas del clero, tanto del secular como del regular; en este último, en especial de parte de los franciscanos.

A mediados del siglo, bajo la sorda presión del espíritu revolucionario en ascenso, se asiste a una reacción general contra la Orden, de la que cada vez se hace intérprete, al punto de entablarse una perdurable rivalidad entre ambas instituciones, la franc-masonería. En 1759 los jesuitas son expulsados de Portugal. En 1764 de Francia. En 1767, por un histórico decreto de Carlos III, de España y América. En los años siguientes, de la República de Venecia, del Gran Ducado de Parma, del Reino de las Dos Sicilias. Finalmente, en 1773, una sensacional Bula de Benedicto XIV, Papa franciscano, disuelve la Orden.

18 Véase, M. Gorce, *El Catolicismo Antiliberal y el Catolicismo Liberal* (en *Histoire des Religions*, dirigida por Gorce y Mortier, IV, 1948).



El ciclo revolucionario se cumple, en Europa como en América, con ausencia de la Compañía de Jesús. Del espíritu de la Revolución se impregnan y participan, también en Europa como en América, anchos sectores del catolicismo, inclusive del propio clero. Para esa forma de catolicismo liberal, el recuerdo de los jesuitas es un mal recuerdo. Pero la corriente jesuítica no dejó de trabajar por el restablecimiento de la Orden, y éste se cumple a principios del siglo XIX, a favor de la Restauración contrarrevolucionaria. En agosto de 1814, sólo unos meses después de la abdicación de Napoleón, la Compañía de Jesús era restaurada por una Bula de Pío VII.

Auspiciado por Roma, el jesuitismo apuntala entonces la fórmula política de alianza entre «el trono y el altar», identificándose con el absolutismo monárquico de reacción contra las tradiciones del 89. En lo sucesivo, Compañía de Jesús y ultramontanismo andarán en el siglo XIX de la mano de la reacción política antiliberal. Se oponen así, no sólo a las tendencias anticatólicas, sino aún, en el seno del propio catolicismo, a las tendencias del clero y el laicato simpatizantes de la Revolución y tocadas, por lo mismo, del espíritu racionalista característico de ésta.

Francia fue el gran centro, en el segundo cuarto del siglo, de las luchas a propósito del ultramontanismo jesuita. Solidarizada como había estado la Compañía de Jesús con la restauración borbónica, la Revolución de julio de 1830 fue definitivamente antijesuítica. Bajo el régimen de Luis Felipe, que siguió, los jesuitas despliegan una intensa acción que motiva, por contragolpe, violentas campañas del liberalismo político-religioso. Es la hora, por un lado, de los Michelet y Quinet, portavoces del ala más radical del racionalismo romántico; por otro lado, de los Lacordaire, Montalembert y, sobre todo, Lamennais, portavoces a su vez del ala más radical del también romántico catolicismo liberal.

Lamennais (1782-1854), sacerdote católico, se inició como monárquico y ultramontano. Así se manifiesta en su *Ensayo sobre la Indiferencia en Materia de Religión* (1817-1823). Pero en 1830, el año de la Revolución de Julio, con la que simpatiza, funda con Lacordaire y Montalembert el diario *L'Avenir*, órgano de un cristianismo liberal que tiene por programa la entera libertad de cultos. Una encíclica papal condena en 1832 el movimiento. Lacordaire y Montalembert se separan de Lamennais. Este, por su parte, se separa de la Iglesia Oficial y publica en 1834 su célebre libro *Palabras de un Creyente*, en el que el liberalismo político y el profetismo social se aúnan en una tentativa audaz de renovación del catolicismo por la vuelta al puro evangelio de Cristo. Condenado de nuevo por el Papa, se acerca cada vez más a los hombres y a las fuerzas que gestaban la próxima explosión del 48. *El Libro del Pueblo* (1837), y otros escritos del mismo estilo panfletario, van dando expresión a esa carrera. Junto a las de Michelet y Quinet, la prédica de Lamennais, ya se ha dicho, habría de tener honda repercusión en la conciencia política y religiosa de las juventudes románticas hispanoamericanas de mediados del siglo XIX.

Sin manifestaciones tan extremas como las de Lamennais, el catolicismo liberal tiene en la época amplia difusión: en el terreno político acompaña los movimientos revolucionarios o no, de inspiración popular y democrática, en la tradición del 89; en el terreno religioso, en nombre de la idea de tolerancia,

apoya la libertad de conciencia y de cultos. Pero es el catolicismo antiliberal de la Compañía de Jesús —absolutista en materia política, intolerante en materia religiosa— el que se impone como doctrina oficial del Vaticano. En 1864 Pío IX la resume en el *Syllabus*.

El *Syllabus* propiamente dicho se limitaba a coleccionar sin comentarios «los principales errores de nuestra edad». La condenación expresa de éstos se hallaba en la encíclica *Quanta Cura*, «contra los modernos errores del naturalismo y el liberalismo», publicada conjuntamente con aquél. Entre esos «errores» se destacaba especialmente el de la libertad de conciencia y de cultos. Se cerraba el *Syllabus* denunciando como uno de los «errores que se refieren al liberalismo de hoy en día», la proposición que sostiene que: «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna». En Europa como en América, este pasaje del hoy olvidado *Syllabus*, se convirtió desde su fecha de 1864 hasta principios del siglo XX, en un permanente motivo de inspiración de la polémica anticlerical del liberalismo político y religioso.

Con la división del catolicismo en liberal y antiliberal, se relaciona íntimamente la actividad de la franc-masonería en el siglo pasado. En primer lugar, porque la franc-masonería, institución vinculada a todos los movimientos liberales de la época, tiene por principal enemigo al catolicismo antiliberal o ultramontano de la Compañía de Jesús y el Papado. Este la condena en sucesivas encíclicas, especialmente en la *Qui Pluribus*, de Pío IX, en 1846, y la *Humanum Genus* de León XIII, en 1884. En segundo lugar, porque entre los integrantes de la franc-masonería figuran —en el Uruguay hasta la segunda mitad del siglo serán sus únicos integrantes— muchos elementos del catolicismo liberal, inclusive eclesiásticos, algunos altamente colocados en el clero. No todo el catolicismo liberal del siglo XIX es masón, pero todo el catolicismo masón es, desde luego, liberal.

Se ha hablado en el capítulo anterior de la evolución filosófica de la masonería. Fundada sobre los clásicos dogmas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, debió en el siglo XIX confrontar una situación crítica ante el empuje de las corrientes agnósticas y ateas del positivismo y el materialismo, identificadas con el liberalismo político y el racionalismo religioso de que ella se sentía abanderada. De ahí que en 1869 se propusiera y en 1877 se aprobara por el Gran Oriente de Francia, la supresión de la invocación al Gran Arquitecto del Universo. En el Congreso Internacional Masónico de París, de 1900, un miembro de aquel Gran Oriente, Blatin, fundamentaba así la trascendental reforma de 1877:

«Se nos ha acusado muchas veces de haber faltado a las tradiciones de tolerancia de la Orden, el día en que hemos borrado del frontispicio de nuestros Templos la vieja fórmula de nuestros padres: *A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo*. Pues bien, contestamos, con una precisión a la cual rendiréis tributo, estoy seguro de ello, que nos envanecemos al suprimir esa fórmula, de haber sostenido en alto con más firmeza que nunca, nuestra tradicional bandera. El mismo espíritu que guiaba a nuestros padres cuando inauguraron el vocablo del Gran Arquitecto, nos ha guiado cuando lo hemos suprimido.

«En el siglo pasado, en efecto, bajo formas muy diversas, casi no existían más que deístas en el mundo filosófico. El Gran Arquitecto, al agruparlos a todos debajo de una bandera común, se hacía así el vocablo supremo de la tolerancia. El día en que las doctrinas naturalistas, positivistas y ateas han empezado a

arraigarse en el dominio filosófico, de un modo más amplio, la vieja fórmula del Gran Arquitecto no bastó ya; qué digo, se hizo una fórmula de exclusión, una bandera de intolerancia cuya desaparición nos ha parecido indispensable hasta en homenaje a las tradiciones todas de la Orden».<sup>19</sup>

Como se ve, la reforma francesa de 1877 —que fue entonces informada nada menos que por un clérigo protestante— no tuvo de ningún modo el sentido de excluir a teístas y deístas, sino de no excluir a agnósticos y ateos. Pero la verdad es que de entonces en adelante la masonería latina, regida por el modelo francés, evoluciona —en general— en el sentido del agnosticismo, el ateísmo y la irreligiosidad. Es un fenómeno relativamente reciente en la historia de la institución, al cual permanece ajena la masonería sajona, fiel a los viejos estatutos de Anderson. A raíz de aquella reforma rompió relaciones con la masonería francesa, siendo esta división un grave problema heredado por la masonería del siglo XX.

---

19 Véase el periódico *El Librepensamiento*, Montevideo, 30 de noviembre de 1910.

## EL RACIONALISMO EN AMÉRICA

1. *El racionalismo en Norteamérica.* Preparada desde sus orígenes coloniales por tradiciones de liberalismo, experimenta Norteamérica intensamente en el siglo XVIII la acción del racionalismo moderno. Las filosofías racionalistas de Inglaterra y Francia son sus grandes fuentes. La Revolución es el gran hecho estimulante.

El racionalismo teísta se desenvuelve en el seno del protestantismo, al calor de las doctrinas inglesas de identificación del cristianismo con la religión natural o religión racional. Se destacan en la época que siguió a la Revolución los nombres del pastor William Bentley y de William Ellery Channing. El primero sostenía en sus sermones ideas como la de que la revelación cristiana es sólo auxiliar del conocimiento de Dios que se alcanza por la religión natural. El segundo, de mayor significación filosófica, preparó el advenimiento del trascendentalismo norteamericano, sin desprenderse, en definitiva, del cristianismo revelado; hay en él un esfuerzo por sintetizar el pietismo tradicional con el racionalismo religioso traído por la Ilustración.

Este último racionalismo religioso, orientado hacia el deísmo y el librepensamiento, fue, sin embargo, la principal corriente que en la materia se manifiesta en la vida norteamericana de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Por un lado, el deísmo inglés, uno de cuyos principales representantes, Tomás Paine, actuó personalmente en Estados Unidos tanto como en su país; por otro lado, el deísmo francés de Voltaire y Rousseau, modelan la conciencia religiosa de los principales dirigentes de la Revolución norteamericana, a la vez que de la generación que fue su heredera. Hombres como Franklin y Jefferson, en la esfera política, Elihu Palmer y William Munday en la filosófica, Paine y Ethan Allen en ambas, impulsan directa o indirectamente un movimiento librepensador que hacia 1800 aparece organizado en combativas sociedades de propaganda y acción, que llegan a destacar numerosos predicadores ambulantes. El escepticismo religioso europeo de Hume a Diderot y Volney, incorpora al racionalismo norteamericano de entonces tendencias agnósticas.

Después de una pausa, el librepensamiento cobra nuevo impulso a partir de 1820, siendo muy activo hasta 1850. Sociedades, publicaciones periódicas, mítines en el Tammany Hall de Nueva York, comunidades utópicas, lo propagan o lo practican, en estrecha conexión con los movimientos de reforma social promovidos por los problemas de la clase obrera y de las masas de inmigrantes. La

figura tal vez más representativa de esta etapa es el inglés Roberto Owen, que allí se empeñaba en realizar sus sueños de socialista utópico. A su cargo estuvo el discurso inaugural de una histórica convención nacional de librepensadores, celebrada en Nueva York en 1845 todavía dentro del espíritu religioso del racionalismo deísta.

Pero en Norteamérica, de la misma manera que en Europa y entre nosotros, ese tipo de racionalismo entró en crisis al imponerse las doctrinas positivistas.

Su «incierto desarrollo posterior muestra la ineficacia del planteamiento de los problemas de esa hora dentro del viejo marco del deísmo y del racionalismo de los librepensadores; la realidad rebasó esos límites y las nuevas fuerzas sociales y políticas que habían aparecido se hicieron cargo de algunas de las reivindicaciones del librepensamiento. Después de las vicisitudes de la guerra civil y de los primeros conflictos típicamente de clase, el librepensamiento encontró dentro del darwinismo su nuevo campo y su oportuna hora; en cuanto a sus evangelios —la razón y la experiencia— así como su espíritu científico, su tendencia materialista y su fe en el progreso contribuyeron a engrosar la corriente que más tarde habría de dar configuración al pensamiento dominante del pueblo de los Estados Unidos: el pragmatismo».<sup>20</sup>

**2. El racionalismo en Latinoamérica.** El proceso se cumple aquí con más retraso que en Norteamérica.

Durante la colonia, bajo el imperio del catolicismo hispano y de la escolástica, sólo conoció Latinoamérica el racionalismo religioso bajo la forma de gérmenes o atisbos contenidos en las luchas internas de tendencias dentro de la Iglesia. La Revolución, con su filosofismo iluminista, trajo en todas partes la hegemonía de un catolicismo liberal que se abre a la idea de tolerancia y proclama las libertades de conciencia y de cultos. Da lugar aún a reacciones anticlericales, como la reforma eclesiástica cumplida en la Argentina por el ideologista Rivadavia. Pero es recién cuando el Romanticismo que el racionalismo propiamente dicho se hace presente. Dominó a la generación romántica la preocupación por alcanzar la emancipación espiritual o mental, como complemento de la política. En ese empeño, tres términos históricos aparecen habitualmente solidarizados en su crítica: la Colonia, España, la Iglesia.

Dos países representativos dan la pauta del proceso: México y Argentina.

En México aquella corriente tiene su primer gran intérprete en José María Luis Mora. Sin romper con la fe tradicional, hace la crítica del clero y funda el liberalismo mexicano que la generación siguiente impulsó en el movimiento llamado de la Reforma, triunfante con Benito Juárez en 1867. En los hombres de ese movimiento, Altamirano, Ramírez, Riva Palacio, Lerdo de Tejada, el anticlericalismo asume sentido filosófico, relacionándose con una crisis de la fe que habría de administrar el inmediato positivismo de Gabino Barreda hasta Justo Sierra.<sup>21</sup>

20 Angélica Mendoza, *Fuentes del Pensamiento de los Estados Unidos*, México, 1950, p. 178. Además: Herbert W. Schneider, *Historia de la Filosofía Norteamericana*, México, 1950. Vernon L. Parrington, *El Desarrollo de las Ideas en los Estados Unidos*, Lancaster (USA), 1941.

21 Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México*, México, 1943; p. 109 y ss.; Leopoldo Zea, *El Positivismo en México*, México, 1943, p. 64 y ss., 77 y ss.

En la Argentina, el romanticismo anticolonial y antihispano genera en materia religiosa la actitud deísta que los jóvenes de la Asociación de Mayo definen en el *Dogma Socialista* de Echeverría. La sexta de las «palabras simbólicas» era: «Dios, centro y periferia de nuestra creencia religiosa: el cristianismo su ley». Pero un cristianismo racionalista y social al modo sansimoniano, identificado con la religión natural e incompatible con el catolicismo ortodoxo. Si contiene revelación, no es otra que la «de los instintos morales de la humanidad». Si el Evangelio es ley de Dios, lo es por ser «la ley moral de la conciencia y de la razón».<sup>22</sup> La crisis de la fe, que ya se cumple en esa generación, se consolida en la espontánea orientación positivista de hombres tan representativos como Alberdi y Sarmiento, precursores del positivismo propiamente dicho de los hombres del 80.

Separadamente se hará referencia a las dos individualidades tal vez más poderosas y típicas de la polémica anticatólica del romanticismo latinoamericano: el ecuatoriano Juan Montalvo y el chileno Francisco Bilbao. Por su significación filosófica distinta —teísta uno, deísta el otro— interesa contrastarlos.

3. *Juan Montalvo y el anticlericalismo.* A Juan Montalvo (1832-1889) le tocó actuar en un medio donde la Iglesia hispanoamericana ha tenido, desde la colonia, salientes notas de oscurantismo y fanatismo, sostenida por un clero implicado con formas agudas de privilegio social y absolutismo político.

El catolicismo ultramontano y antiliberal movido en el siglo XIX por la Compañía de Jesús restaurada, encontró en el régimen teocrático de Gabriel García Moreno una insuperable encarnación criolla. Contra ese régimen, que florecía en el Ecuador a la misma hora en que se emitían las doctrinas del *Syllabus*, se batió Montalvo. Tanto como su despotismo atacó su clericalismo. En este orden, sin mengua de la magnificencia literaria, su pluma encontró acentos de rudeza verbal difícilmente igualados en las campañas anticatólicas de la época.

Véase este pasaje de *Siete Tratados*, obra escrita en 1872-1873 y publicada en 1882:

«El vulgo del catolicismo, o más bien su parte corrompida e ignorante, es atroz: ese ahínco con que se echan a cumplir de mala fe los preceptos de la Iglesia, y ese olvido de la ley de Dios, están acreditando en ellos más malicia que ignorancia. Amar a Dios, no jurar su santo nombre en vano, honrar padre y madre, no matar, no fornicar, no hurtar, no levantar falso testimonio ni mentir: esta es la ley de Dios. Un católico frenético, de esos que le siguen a uno los pasos, para ver si entra a misa, y le tiran de la capa apostrofándole con un insulto si no se pone de rodillas ante un leño de figura humana que está pasando en brazos ajenos; ese intolerante sectario, propagandista grosero, digo, no lleva a mal que uno infrinja los preceptos del Decálogo, que son los que constituyen la religión propiamente dicha: un buen católico jura y perjura, deshonra padre y madre con sus vicios; mata si se ofrece; roba, si a mano viene; mentir, por costumbre; levantar falso testimonio, cuando lo pide el caso. Nadie le dice nada si no es un hereje importuno que adora a Dios dentro de su pecho y cultiva sigilosamente las virtudes. Pero demos que un hombre poco cuidadoso de sí mismo se aparte un punto de los mandamientos de la Iglesia; su menor tajada será una oreja. Pagar

22 Esteban Echeverría, *Dogma Socialista*, Ed. Claridad, p. 130.

diezmos y primicias, esta es la verdadera grandeza de la religión. Confesar por pascua florida y aún mejor todos los días; ponerles a sus ministros al corriente de cuanto ocurre en el hogar, descubrirles los secretos de la familia, para que ellos los pongan a ganancia; oír misa entera, y pagarla un peso entero; hacer fiestas a los ídolos, fiestas de las cuales la menor vale cuarenta pesos; esta es la esencia de la religión; y esta la ciencia que mis catolicones quieren aprender y enseñar; y para esto nos hartan de groserías e improprios, si ya no se vienen a las manos».

Por fuerte que fuera esa crítica, era hecha, sin embargo, desde una posición católica —de catolicismo liberal, desde luego— como era la de Montalvo. Por las mismas fechas en que fueron escritos los *Siete Tratados*, el elemento universitario del Uruguay formulaba una histórica Profesión de Fe Racionalista de ruptura definitiva con la Iglesia, en la que fructificaba la prédica del chileno Bilbao, muerto hacía varios años. El apóstrofe anticatólico de Montalvo resulta mucho más radical que el de aquellos racionalistas nuestros del setenta; filosóficamente, empero, su posición era mucho más moderada, como que, en definitiva, manteníase apegado a la fe tradicional.

En la misma obra citada escribe:

«Pudiera yo honrarme con el silencio respecto de cargo tan gratuito como temerario, de afirmar que soy enemigo de Jesucristo, yo que no puedo oír su nombre sin un delicado y virtuoso estremecimiento de espíritu, que me traslada como por ensalmo al tiempo y a la vida de ese hombre celestial. Enemigos no los tiene Jesucristo: los malos cristianos, los católicos de mala fe son los que los tienen».

Y agrega este pasaje, verdaderamente esclarecedor de su conciencia religiosa, bien representativa de estados anímicos que marginan en el catolicismo moderno, la crisis de la fe:

«Suponiendo que el Redentor no hubiera sido sino persona mortal, yo, y todo hombre de bien, haría lo posible por imbuir a los pueblos de la idea de que era Dios. Si despojásemos a ese gran profeta de su carácter divino, pondríamos a las sociedades humanas al borde de un abismo: el hombre no basta para contener al hombre: es necesario el Dios, pues no todos gozamos la prerrogativa del filósofo verdadero ... el género humano ha menester freno y apoyo a un tiempo; freno y apoyo que pone y ofrece la religión, no sea que, hirviendo en furiosa anarquía, corra deshecho a los infiernos por el canal de las impiedades y los crímenes. Renan, Peyrat y todos los que se han levantado en nuestro tiempo a negarle su parte divina a Jesucristo, no le habrían hecho buena obra a la especie humana aun cuando hubieran demostrado sus proposiciones... Si es error el mío, ¡no me lo arranquéis!, ese error me consuela, me salva, bien como al viejo Catón le consolaba la doctrina de la inmortalidad, y le suplicaba a los incrédulos de su siglo no le arrancasen tan saludable convencimiento. Si la divinidad de Jesucristo fuera un error, los trescientos millones de cristianos que cubren la mitad de la tierra, tendrían derecho para levantarse y decirles a los que la combaten: No nos arranquéis, por Dios, este error que nos consuela y nos vuelve dichosos».<sup>23</sup>

El racionalismo de Montalvo es racionalismo en sentido amplio, racionalismo teísta, sustentado en el seno de la religión revelada. Su posición, por eso, se define ante todo como anticlericalismo. Este anticlericalismo fue en él tan agresivo,

23 *Réplica a un sofista pseudocatólico*, en *Siete Tratados*, Besanzon, 1882, I. pp. 265, 335 y 336.

por las características espirituales, políticas, sociales y económicas del clero que le tocó enfrentar. Pero Montalvo, considerado a menudo como paradigma del liberalismo anticatólico del siglo XIX, es en el fondo conservador en materia religiosa. Nuestro José Pedro Varela, por ejemplo, iniciador en el Uruguay de la milicia anticatólica, en 1865 y 1866, estaba colocado ya en esos años, como discípulo de Bilbao y de Renan, en una línea más avanzada que la que en 1872 y 1873 exponía el ecuatoriano en sus *Siete Tratados*.

4. *Francisco Bilbao y el racionalismo*. Con el chileno Francisco Bilbao se llega al representante por excelencia del racionalismo propiamente dicho —racionalismo deísta— en la América Latina, durante el siglo XIX. En él culmina el proceso continental de la crisis de la fe, que remonta sus orígenes a la Revolución. Es la figura de mayor influencia en el racionalismo uruguayo de la época.

Nació en Santiago de Chile en 1823,<sup>24</sup> de padre chileno y madre argentina. De los once a los dieciséis años vivió en el Perú, acompañando a su padre, desterrado político. Vuelto a Santiago estudia en el Instituto Nacional donde tiene por maestros a Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Vicente Fidel López. Conoce entonces a los racionalistas franceses desde la enciclopedia al romanticismo, y se siente proféticamente iluminado por *El Libro del Pueblo*, de Lamennais. Más que ningún otro marca este autor un rumbo a los incontenibles ardores religiosos y políticos que desde ahora, para siempre, toman posesión de su espíritu.

En esas circunstancias publica en 1844 *Sociabilidad Chilena*, ensayo de severísima crítica de los prejuicios sociales y las creencias religiosas imperantes. El escándalo fue mayúsculo. Fue acusado, procesado y condenado. El Consejo de la Universidad lo separó del Instituto Nacional. Pero fue rodeado por la juventud y en torno a su nombre, precozmente célebre, quedó constituido el naciente racionalismo chileno.

Partió en seguida para París, a donde llegó a principios de 1845. Visitó allí a Lamennais. «Yo le llamo a usted mi hijo» le dijo éste. «Y yo a usted mi padre», le respondió. Escuchó en el Colegio de Francia a Quinet y Michelet, entonces en los años de más apasionada prédica contra la Iglesia, los jesuitas y el ultramontanismo. Los visita también y estrecha vínculos. Quinet elogia su *Sociabilidad Chilena* en *El Cristianismo y la Revolución Francesa* (1845). Recomendándolo, Michelet lo presenta como «un joven que M. Quinet y yo miramos cual si fuese nuestro hijo, el señor Francisco Bilbao, de Chile. Quiera el cielo que alguna vez tengamos un hijo tal.» Viaja por Europa. Vuelto a París en 1848, participa en las barricadas de junio junto a Quinet, nombrado Coronel en una legión de la Guardia Nacional. En 1850 está de regreso en Chile. Todas las románticas fiebres de liberalismo, racionalismo y revolución que quemaban entonces a Europa, venían con él. Lamennais, Michelet y Quinet iban a seguir siendo, tanto como en París, sus «padres».

Cuando llegó a Chile los jóvenes santiaguinos se hallaban soliviantados, no menos que él, por la revolución francesa del 48 y la romántica literatura filosófica, política, social e histórica que formaba su ambiente espiritual. Con la dirección

24 Datos autobiográficos en Armando Donoso, *El Pensamiento Vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, 1940, p. 177 y ss. Biografía de F. Bilbao, por su hermano Manuel, al frente de sus *Obras Completas*, Buenos Aires, 1865.



de Bilbao fundan la Sociedad de la Igualdad. De la *Historia de los Girondinos*, de Lamartine, libro de cabecera, salen los modelos a imitar. Bilbao, orador y apóstol del grupo, es llamado Vergniaud; otros Brissot, Danton, Saint-Just, Rouget de Lisle, Marat. Perseguida la Sociedad por el gobierno, en abril de 1851 se lanza con apoyo popular y militar a la revolución. Fracasó. En el proceso instruido, decía el fiscal: «Don Francisco Bilbao, según lo deponen varios testigos, capitaneaba a la plebe armada, la proclamaba y exhortaba e invitaba a tomar armas a la gente del pueblo. Según un testigo, hizo tocar a fuego en la catedral; y según otro, convino en el incendio del cuartel de Artillería».<sup>25</sup>

Huyó al Perú. En Lima se entregó con jóvenes peruanos a actividades análogas a las de la santiaguina Sociedad de la Igualdad. Llamado al orden debió asilarse por tres meses en la Legación de Francia. Más tarde, en 1853, estallada la revolución liberal en el Perú, fue preso y desterrado a Guayaquil, donde recibió la noticia de la muerte de Lamennais. Oculto, regresó al Perú a incorporarse a la revolución, que proseguía. Como en el 48 en París y el 51 en Santiago, en el 55 interviene en Lima en tumultos populares. «Nos dirigimos a la plaza, porque temíamos se organizase una resistencia en la ciudad, apoyada en la guarnición. Encontramos una masa de pueblo, y entonces hablé, rifle en mano, unas pocas palabras, que hacen nos dirijamos todos a carrera a la plaza. Sale la caballería de palacio, corre el pueblo, pero hacemos pie y Luis rompe el fuego y la caballería huye. Sale la infantería, y observando ciertos signos creo que no quieren pelear, y entonces me avanzo solo entre los dos bandos, gritando: cese el fuego. No me engañé. El batallón se rindió, los oficiales me daban sus espadas que les devolvía, diciéndoles que huyesen y la tropa arrojó las armas».<sup>26</sup>

La revolución triunfa. Pero Bilbao se enemista con el nuevo gobierno, que resulta al fin conservador y católico. Parte para Europa. En París se encuentra con Michelet, y en Bruselas visita a Quinet, desterrado. La amargura que le produce el espectáculo de Francia bajo Napoleón III es muy grande. En 1857 viene directamente a Buenos Aires donde lo espera su madre. Ya no saldrá más del Río de la Plata. En la Argentina toma partido por la Confederación frente a Buenos Aires. Hace periodismo político. En cierto momento se traslada a Entre Ríos y conoce a Urquiza. Con su indeclinable egolátrico mesianismo girondino, escribe: «Entonces yo promuevo el levantamiento de los pueblos. Redacto el acta y yo la leo en la plaza pública y el Uruguay (Concepción) entero la firma. Siguen los pueblos, Urquiza se entusiasma, me da la redacción del *Diario Oficial*, y desde allí proclamo la invasión para integrar la República. Y fue Cepeda, y triunfé, y muy enfermo me retiré hasta hoy de la política».<sup>27</sup> Arrebatado por la tisis, murió en Buenos Aires en febrero de 1865, nombrando a Michelet y a Quinet.

Muchos escritos dispersó Bilbao en su breve y azarosa existencia, todos ellos al servicio de su ardiente milicia religiosa y política. Además del ya citado *Sociabilidad Chilena* (1844), merecen citarse: *Boletines del Espíritu* (1849), *Mensajes del Proscrito* (1851), *El Congreso Americano* (1856) y los dos más importantes de todos, pertenecientes a su residencia final en la Argentina: *La América en Peligro*

25 A. Donoso, ob. cit., p. 28.

26 Ibid., p. 179.

27 Ibid., p. 182.

(1862), dedicado a Quinet y Michelet, a raíz de la expedición de Maximiliano a México, y *El Evangelio Americano* (1864), su verdadero testamento espiritual: «En este libro creo haber expuesto la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana y la indicación del deber y del ideal», declaró a su frente. A esta época pertenece también su traducción española, en 1863, de la *Vida de Jesús*, de Renan. Y es en esos años que ejerce, tanto como sobre la argentina, su histórica influencia sobre la juventud intelectual uruguaya, en parte a través de sus escritos, en parte a través del trato personal que con muchos de nuestros jóvenes mantiene en Buenos Aires.<sup>28</sup>

Hay en Bilbao un indivisible ideario religioso y político a la vez, que se resume en dos palabras, para él sacramentales: Racionalismo y República.

Su doctrina se forma de tesis simples. El pasado de América es la Colonia, la Colonia es España, España es la Edad Media: oscurantismo religioso y absolutismo político. El futuro debe ser Francia, la Francia de los pensadores deístas y las revoluciones republicanas de los siglos XVIII y XIX, o Estados Unidos, los Estados Unidos de la libertad política y religiosa, de la democracia y el libre examen. El presente es una contradicción viva, una mezcla de pasado y de porvenir, una antinomia que hay que superar: la forma política republicana en relación con la forma religiosa católica.

Esa relación no es normal. De ahí que en América no haya podido radicarse verdaderamente la República, esto es la Democracia. La preferencia de aquel término sobre éste venía impuesta por Francia. Toda la agitación racionalista en América en el tercer cuarto del siglo pasado, en torno a la figura central de Bilbao, está regida de cerca por el proceso francés. Francia era para la generación romántica y latinoamericana, la metrópoli espiritual. La doble reacción política y clerical en que Francia cae bajo Napoleón III, conmovió intensamente a América, en especial cuando la aventura de Maximiliano en México. Las banderas de Racionalismo y República que agitan Bilbao y sus secuaces, eran las banderas del republicanismo francés de la época.

La desarmonía entre lo político y lo religioso en América, constituye para Bilbao la debilidad y el peligro de ésta. Preciso es consagrar el Racionalismo sobre las ruinas de la Iglesia, para poner de acuerdo el espíritu religioso con las instituciones políticas. La doctrina que eso preconiza —su doctrina— es el «evangelio americano». La «palabra nueva», el «evangelio», son términos caros al deísta Bilbao, tan profundamente enamorado de la figura humana de Jesús, del que en cierto modo parece sentirse avatar, como místicamente imbuido, al margen de la revelación sobrenatural, del espíritu religioso del Nuevo Testamento.

En *La América en Peligro* escribe:

«La América vive en el dualismo. Ese dualismo es el dogma religioso y el principio político: el Catolicismo y la República. Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del catolicismo, con todas sus consecuencias, como en Roma, o el predominio de la libertad, como en Estados Unidos...

«La cuestión es clara, sencilla, evidente. La teoría la afirma y demuestra, la experiencia la confirma. Negación del catolicismo y afirmación de la República, o

28 No visitó Montevideo, que se sepa. Sí, en cambio, Colonia, a fines de 1860, o principios de 1861: «fui llevado por un amigo para fortalecer mi salud». (A. Donoso, ob. cit., p. 169).

negación de la República y afirmación del catolicismo. Pero no ambas negaciones o ambas afirmaciones a la vez, pues ya hemos demostrado que eso es el camino de la muerte. La historia de todos los pueblos católicos es la mejor prueba palpitante. Todos mueren, o, si resucitan, es negando su dogma».<sup>29</sup>

Harto simplistas, sin duda, eran la filosofía de la historia y la sociología que informaban esa concepción; pero de ese simplismo sacaba ésta su atracción y su fuerza en el espíritu de la generación romántica.

Se vio como proclamaba el modelo de los Estados Unidos. En *El Evangelio Americano* se preocupa, empero, de puntualizar las diferencias entre el protestantismo del norte del hemisferio y el racionalismo que se abre camino en el sur:

«De esta última consideración nace también una diferencia en el carácter y en el modo de pensar libremente entre los hijos de los puritanos y nosotros los racionalistas. El protestante busca la verdad y base de los derechos en la libre interpretación de las escrituras cristianas. De ahí nace que su emancipación es en cierto modo teológica y de erudición. De ahí debe nacer un furor de interpretación y discusión. El racionalista no busca la verdad en texto alguno, y somete todo texto a la palabra viva, a la permanente revelación de la razón emancipada. Para el protestante hay revelación. El racionalista la niega ...

«Las religiones se van. La religión viene. Las revelaciones histórico-locales desaparecen ante la revelación omnipresente en el espacio y en el tiempo. Los terrores de los elementos, la ignorancia de las causas segundas, explotada por sacerdocios falaces, ante la concepción del Dios de amor y de justicia, se evaporan. El hombre se afirma en su Dios, desde que concibe al Dios de la justicia sobre la muerte del Dios de la Gracia».<sup>30</sup>

Incorporado en forma activa a la franc-masonería, Bilbao contribuyó poderosamente al tránsito filosófico de las logias rioplatenses, en la década del 60, del catolicismo al racionalismo deísta.

Al lado del anticlericalismo teísta de Montalvo, apegado a la revelación sobrenatural, el deísmo de Bilbao aparece avanzado. Pero, avanzado como fue en su época, muy rápidamente envejeció a su vez ante la irrupción inmediata de las tendencias agnósticas y ateas del naturalismo positivista y materialista. Nunca, tal vez, se dio en el Río de la Plata —y sobre todo en el Uruguay— tan meteórico triunfo de una doctrina, seguido de tan repentino olvido, como fue el caso del racionalismo de Bilbao.

29 *Obras completas*, Buenos Aires, 1865, II, p. 233.

30 Pp. 132 y 169 (Ed. Americalee, Buenos Aires, 1943; esta edición contiene un estudio preliminar de Dardo Cúneo sobre «Bilbao en la Argentina»).

Segunda Parte

## **EL RACIONALISMO EN EL URUGUAY**



## 1.<sup>a</sup> Sección

### ANTECEDENTES

*Una sola revolución del gran pueblo Francés, extendiendo sus oscilaciones hasta este continente, produjo nuestra independencia y nuestra libertad; y después de cuarenta años en que aún todavía se sentían sus agitaciones, otra nueva y más gloriosa se ocupa en restituir al hombre el último complemento de su dignidad. Ella quiere que el pueblo soberano sea tan inviolable como los reyes.*

Dámaso Antonio Larrañaga, Primer Vicario Apostólico del Uruguay. (*Discurso contra la pena de muerte en el Senado de la República*, el 4 de febrero de 1831. *Diario de Sesiones del Senado*, 1830-1834, p. 98).

*Como existen tantos ilusos que al mentar la Revolución Francesa y la célebre Convención, creen citar la era más gloriosa de la civilización; y la misma Masonería se precia de haber contribuido a su realización, mientras, como la califica La Harpe, es el escándalo de la razón humana, nos vamos a permitir algunas observaciones como complemento a lo dicho en el capítulo IX, para demostrar el fanatismo ignorante de los que tanto elogio prodigan a la más grande de las infamias de los tiempos modernos.*

Mariano Soler, Primer Arzobispo de Montevideo. (*La Masonería y el Catolicismo*, Montevideo, 1885, p. 292).



## VIII

### SÍNTESIS HISTÓRICA DE LA IGLESIA NACIONAL

1. *Principales etapas.* El estudio del proceso histórico del racionalismo en el Uruguay, requiere una previa visión del proceso histórico de la Iglesia en el país. Aquel proceso guarda con éste una relación dialéctica de antagonismo o contradicción. Para comprenderlo bien hay que tener presente, de alguna manera, a su contrario.

Tanto bajo el aspecto externo de la evolución orgánica de la institución, como bajo el interno de la evolución espiritual del catolicismo, la historia de la Iglesia nacional se ofrece con rasgos que la singularizan dentro del cuadro hispanoamericano de conjunto. Esa singularidad sirve en gran medida para explicar la de nuestro racionalismo. Sólo se esbozará aquí una escueta síntesis de la historia externa. A la trayectoria espiritual católica se irá haciendo referencia en oportunidad de exponer la marcha seguida por su adversario.

Dos grandes etapas se impone distinguir ante todo en la historia de la Iglesia uruguaya: desde sus orígenes coloniales hasta 1832, en que estuvo bajo la dependencia de las autoridades eclesiásticas de Buenos Aires; desde 1832 en adelante, en que se independiza de esa tutela, en armonía con la independencia alcanzada por el Estado Oriental.

En el seno de ambas grandes etapas hay que discernir otras en que se subdividen: en la primera, hasta y desde el gobierno artiguista, en 1815; en la segunda, hasta y desde su separación del Estado en 1917. En la segunda, bajo el ángulo de la autoridad jerárquica principal, tiene todavía gran importancia esta otra subdivisión: Vicariato Apostólico hasta 1878; Obispado hasta 1896; Arzobispado en lo sucesivo.

2. *Dependencia de Buenos Aires.* La historia de la Iglesia en el Uruguay comienza, naturalmente, con los primeros actos de la conquista, empresa religiosa a la vez que militar.

Descartadas las efímeras manifestaciones iniciales de esa empresa, su comienzo formal lo constituye la fundación en 1624 de Santo Domingo de Soriano, seguida de la de Víboras y del Espinillo, primeros centros de población establecidos en el territorio. Tuvieron éstos el carácter de reducciones religiosas y estuvieron a carga de frailes franciscanos, entre los que se destacan los nombres de Guzmán, Villavicencio y Aldao.



Un siglo más tarde, en 1726, fue fundada Montevideo, y son de nuevo los franciscanos los encargados del culto y oficios religiosos. Capellanes de la guarnición, se les confió además la dirección de la primitiva iglesia, a solicitud de los habitantes. Hacia 1746 —autorizados desde 1744— hicieron su aparición los jesuitas, reeditándose en el nuevo escenario su tradicional rivalidad con la orden seráfica. Permanecieron hasta 1767, el año de su expulsión de los dominios españoles. Durante ese lapso organizaron en la campaña algunas estancias, y en la ciudad una escuela de primeras letras que después de su expulsión pasó a manos de los franciscanos. El Convento de San Francisco, donde funcionaba el colegio de éstos, al que se le agregaron luego algunas cátedras de enseñanza superior, fue el verdadero centro religioso e intelectual de Montevideo hasta la hora de la Revolución.

De la misma manera que las autoridades civiles y militares dependían de las de Buenos Aires, asiento del Virreinato, las eclesiásticas dependían del Obispo de dicha ciudad, que lo era del Río de la Plata. Pero ya en 1804, a raíz de desaciertos cometidos por el Obispo Lue y Riega en una recorrida por la campaña oriental, el Cabildo se dirigió al Rey pidiendo la separación de la diócesis de Buenos Aires y la creación de un Obispado independiente en Montevideo.<sup>31</sup>

La Revolución trastornó ese orden de cosas. En 1812 falleció el Obispo Lue y Riega y la sede bonaerense quedó vacante por espacio de veinte años, encargándose de la autoridad eclesiástica sucesivos Vicarios Capitulares. Desde entonces, pero sobre todo desde abril de 1815 en que Dámaso Antonio Larrañaga sucedió a Juan José Ortiz en el curato de la Matriz de Montevideo, actuó la Iglesia oriental con verdadera autonomía. A solicitud de Artigas, el Vicariato Capitular de Buenos Aires concedió expresamente a Larrañaga, en julio de 1815, facultades extraordinarias, que amplió en diciembre del mismo año nombrándolo Subdelegado suyo en todo el territorio de la Banda Oriental.<sup>32</sup>

En esas circunstancias aspiró todavía Artigas a la formación de un verdadero clero nacional. En diciembre de 1815 expresaba a Larrañaga: «Entre tanto no admitiré en ningún Pueblo, Cura nombrado por Buenos Aires. Ellos deben ser servidos por Curas nombrados por las autoridades Eclesiástica y Civil de la Provincia. Si por ahora no hay los sacerdotes bastantes para dar todo el lleno a su ministerio, los habrá en breve; y de no, que se sirvan los pueblos como hasta aquí con sus Ayudantes».<sup>33</sup>

Hasta 1825 disfrutó Larrañaga de las facultades que le fueron concedidas en 1815; sólo de 1817 a 1820 fueron confiadas en la campaña de la Provincia al cura de Canelones, Tomás J. de Gomensoro. En 1825, con motivo de su estada en nuestra ciudad, el Nuncio Apostólico Juan Muzi lo nombró Vicario de Montevideo y su Provincia, con las mismas facultades de los Vicarios Capitulares en vacancia de la sede. Finalmente en 1832, solicitada desde 1830 por nuestro

31 Pablo Blanco Acevedo, *El Gobierno Colonial en el Uruguay*, 3.<sup>a</sup> ed. 1944, pp. 83 a 89.

32 Lorenzo A. Pons, *Biografía de Don Jacinto Vera y Durán*, 1904, pp. 41 y 42. Edmundo J. Favaro, *Dámaso Antonio Larrañaga* (en *Anales de la Universidad*, 1950, n.º 165, p. 256).

33 María Julia Ardao, *El Gobierno Artiguista en la Provincia Oriental* (en Artigas ed. del diario *El País*, 1951, p. 130).

gobierno la independencia de la jurisdicción eclesiástica, a raíz de la Jura de la Constitución, el Papa nombró a Larrañaga Vicario Apostólico del Uruguay, sin carácter episcopal pero independiente del obispado de Buenos Aires; recién en 1833 el Breve respectivo llegó a Montevideo.<sup>34</sup>

3. *Vicariato, Obispado, Arzobispado*. El art. 5.º de la Constitución de 1830 establecía: «La Religión del Estado es la Católica Apostólica Romana». La fórmula no hacía más que perpetuar, en el seno de la República, el régimen de religión oficial característico de la colonia. Otras disposiciones de la Carta transferían al nuevo Estado las regalías propias de la Corona, entre ellas el Patronato, que en América habían ejercido por delegación las autoridades virreinales. Habrá oportunidad más adelante de ver los problemas y conflictos a que este régimen iba a dar lugar.

Constituida la República en 1830 y homologada por el Papa, en 1832, la situación de independencia en que la Revolución colocó a la Iglesia nacional, entraba ésta en su etapa histórica decisiva. Solidaria del Estado naciente, quedaba desde ese momento sujeta a las acciones y reacciones de todo orden que las realidades sociales, los fundamentos institucionales y las ideologías pragmáticas de ese Estado, iban a poner en juego.

Larrañaga ejerció el Vicariato Apostólico hasta su muerte en 1848. Prácticamente, a través de diversas situaciones históricas y con distintas dignidades eclesiásticas, había sido hasta esa fecha el jefe de la Iglesia nacional, desde el año 1815 en que fue nombrado cura de la Matriz. A su muerte, el gobierno de la Defensa nombró en su lugar a Lorenzo A. Fernández, quien venía siendo su representante en la plaza sitiada; y el del Cerrito, donde residió en sus últimos años, al cura de Rocha Manuel Rivero, con el cargo de Provisor Eclesiástico.

Hecha la paz en 1851, se restableció la unidad, continuando Lorenzo Fernández en el Vicariato Apostólico hasta su muerte en 1854. Lo reemplazó José Benito Lamas hasta que murió a su vez, en 1857. Se abrió de inmediato un interregno llenado en carácter de Pro-Vicario por Juan Domingo Fernández, hermano de Lorenzo, durante el cual sobrevino un grave desentendimiento entre el gobierno de la República y la Santa Sede respecto a la provisión de la vacante. Ese desentendimiento no fue ajeno, como ya veremos, a un agudo conflicto de tendencias en el seno del catolicismo uruguayo. Es el momento en que se abre la mayor crisis interna en toda la historia de la Iglesia nacional.

El gobierno se dirigió al delegado del Papa en el Río de la Plata, con asiento en la Argentina, Monseñor Marini, proponiéndole para llenar la vacante a Santiago Estrázulas y Lamas, cura de la Matriz. Monseñor Marini confirió el Vicariato a Jacinto Vera, cura de Canelones, lo que el gobierno resistió. Se salió del entredicho presentando el gobierno una terna compuesta por Estrázulas, Vera y Juan José Brid, de la que el delegado del Papa eligió a Vera. Esto ocurría en 1859. Es una fecha fundamental. El acceso de Jacinto Vera al Vicariato Apostólico marcó el punto de partida de una radical revisión en sus orientaciones y en su organización, por parte de la Iglesia. La moderna Iglesia uruguaya arranca, en realidad,

34 L. A. Pons, E. J. Favaro, obras citadas.

de entonces. (Lo que en nuestro país es José Pedro Varela a la Escuela y Alfredo Vásquez Acevedo a la Universidad, lo es Jacinto Vera a la Iglesia).

En 1878, bajo el gobierno de Latorre, el Vicariato fue erigido en Diócesis, o sea en Obispado. Vera, que desde 1864 tenía ya la dignidad de Obispo *in partibus* de Megara, pasó entonces a ser Obispo de Montevideo. Último Vicario Apostólico y primer Obispo, retuvo la jefatura de la Iglesia hasta su muerte en 1881. Le sucedió en el Obispado Inocencio María Yéregui. A la muerte de éste, en 1890, fue reemplazado por Mariano Soler, quien en 1896, al crearse el Arzobispado, pasó a ser el primer Arzobispo de Montevideo.

Muerto Monseñor Soler en 1908 le sucedió interinamente Ricardo Isasa, con el título de Administrador Apostólico. No se nombró otro Arzobispo, por dificultades con el gobierno respecto al concordato celebrado con la Santa Sede a raíz de la creación del Arzobispado. Esas dificultades desaparecieron al decretarse la separación de la Iglesia y el Estado por el art. 5.º de la Constitución de 1917:

«Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones». (Este artículo sigue en vigor, con la supresión, desde la reforma de 1934, del término «actualmente» en el párrafo final).

Independiente la Iglesia del Estado, en 1919 el Vaticano designó Arzobispo a Juan Francisco Aragone. En 1940 lo sustituyó Antonio María de Barbieri, que era ya Arzobispo Coadjutor desde 1936.<sup>35</sup>

4. *Rasgos de la Iglesia en el Uruguay*. Como en el resto de América, la Iglesia Católica aparece íntimamente consustanciada con la sociedad uruguaya en la época del coloniaje. Desde la acción militar y política hasta la educacional y civil en general, del poder colonizador español, todo se presenta penetrado del espíritu o revestido de las formas que caracterizan a la religión oficial.

Hay, no obstante, circunstancias propias de la Iglesia colonial uruguaya, que le imprimen una fisonomía particular con relación a las otras del continente. Las principales de esas circunstancias, son: 1.º) Brevedad del período de colonización efectiva de nuestro suelo, que no permitió a las instituciones eclesiásticas, como tampoco a las demás del sistema colonial, pasar entre nosotros por un prolongado proceso de integración histórica. 2.º) Acentuada subordinación jerárquica en que por su dependencia provincial, nuestras instituciones eclesiásticas se mantuvieron, lo que obstaculizó enormemente su desarrollo. 3.º) Ausencia de las implicaciones económico-sociales que en otras regiones del continente, mediante la explotación en gran escala del trabajo del indio, tuvo la Iglesia colonial; efímeras como su permanencia entre nosotros fueron las empresas ganaderas de los jesuitas. 4.º) Pertenencia a la orden franciscana, casi exclusivamente, de nuestro modesto clero colonial; el catolicismo uruguayo fue en sus orígenes un don de los

35 L. A. Pons, ob. cit.; José Ma. Vidal, *El Primer Arzobispo de Montevideo*, 1935; Eduardo Acevedo, *Anales Históricos del Uruguay*.

franciscanos, quienes, estrechamente vinculados a la población, transmitieron a la vida religiosa y social de la época las tendencias espirituales que los distinguían.

Esas distintas circunstancias obraron todas en el mismo sentido: en el de eliminar o inhibir los más característicos lastres de la Iglesia colonial. En la hora de la Revolución, primero, bajo la República, después, la Iglesia uruguaya estuvo siempre lejos, en sus instituciones y en sus hombres, de ostentar el oscurantismo doctrinario o las corruptelas o vicios bien conocidos de ciertas formas típicas del clericalismo hispanoamericano. Ni durante la Colonia, ni durante la Revolución, ni en los primeros tiempos de la República, hízose sentir realmente entre nosotros la corriente ultramontana del catolicismo. Apareció recién a mediados del siglo XIX, al influjo de la Compañía de Jesús restaurada, para tomar la dirección oficial de la Iglesia, con el advenimiento de Jacinto Vera al Vicariato Apostólico, desde 1859. Pero este ultramontanismo de injerto, sin raíz colonial en el país, resultó trabado o contenido en sus tendencias por la tradicional modalidad de nuestra Iglesia, sobre la que se fue modelando en el tiempo la conciencia de la sociedad nacional.



## ANTECEDENTES RACIONALISTAS HASTA 1850

1. *La «cuestión religiosa» en el Uruguay.* A principios de la segunda mitad del siglo XIX, en la década del 50, apareció por primera vez entre nosotros una cuestión religiosa. Desde entonces, una cuestión religiosa estará siempre sobre el tapete en el país, hasta el primer cuarto del siglo XX.

Los términos en que durante ese lapso la *cuestión religiosa* se formula para cada época, o para cada generación, son distintos. No obstante, la *cuestión religiosa* nacional es una a través del tiempo, ligados por un nexo íntimo sus episodios sucesivos. Ese nexo lo proporciona la corriente racionalista en materia religiosa —en el sentido más amplio de racionalismo— que en aquella década del 50 entra de una vez por todas en conflicto con la ortodoxia católica. De ahí en adelante se desenvuelve en reiterados empujes y a través de variadas apariencias, pero siempre bajo la forma de un pensamiento liberal que se desplaza con profunda continuidad histórica.

Tal como surge en el momento indicado, la cuestión religiosa conmueve primero la homogeneidad y promueve en seguida la crisis de la fe católica, uniforme y segura en el país durante la época colonial y a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. La inteligencia nacional empieza a perder la invariable unidad de creencia religiosa sustentada hasta entonces. La corriente racionalista disuelve las firmes estructuras espirituales legadas en la materia religiosa por España, y genera estados de conciencia y concepciones de doctrina que se alzan contra la Iglesia y la combaten. El país ingresa así, con lentitud en el primer momento, vertiginosamente después, en el mundo de las heterodoxias modernas. Sufre, y será con espectacular intensidad histórica, la *crisis de la fe*.

El proceso del racionalismo religioso que se inicia con la segunda mitad de la pasada centuria, no sobreviene, empero, de súbito, con carencia absoluta de antecedentes en el pasado nacional. Por el contrario, aunque larvados, esos antecedentes existen, y contribuyen a explicar la forma de aparición y algunas de las características fundamentales de aquel proceso. Hay gérmenes de racionalismo religioso durante el coloniaje y la primera mitad del siglo XIX, que de alguna manera preparan las transformaciones y las crisis del espíritu católico en el período siguiente.

Algunos de esos antecedentes se manifiestan en el seno del propio catolicismo. Otros se hallan constituidos por los primeros impactos del protestantismo forá-

neo en la conciencia católica nacional. Ni aquellos ni éstos, aunque den lugar a algún conflicto, llegan a plantear una *cuestión religiosa* en el sentido propio. Pero hacen su obra. Se les verá a continuación hasta la fecha convencional de 1850.

2. *El catolicismo liberal antes de 1850.* Se ha visto en el capítulo VI la distinción entre catolicismo liberal y catolicismo antiliberal, identificado este último con el ultra-montanismo. Regido sucesivamente, del punto de vista filosófico, primero por una escolástica de decadencia y después por las doctrinas racionalistas francesas de la enciclopedia, la ideología y aún el sansimonismo, el catolicismo uruguayo fue de predominio liberal bajo la Colonia, durante la Revolución y en los primeros tiempos de la República. De un liberalismo, claro está, que debe ser prudentemente interpretado en cada época con relación a sus respectivas circunstancias históricas.

Bajo la Colonia, se vio ya que fue la orden franciscana la que dio el tono a las actividades católicas en el país. Prosiguiendo la tradición de las reducciones sorianas de principios del siglo XVII, frailes franciscanos fueron los encargados del culto católico en Montevideo, desde su fundación. Los primeros pobladores se identificaron profundamente con ellos, al punto de que cuando en 1742 los jesuitas intentaron instalarse en la ciudad, se opusieron por el órgano del Cabildo. No tuvo éxito esa oposición; de 1746 a 1767 los ignacianos estuvieron radicados en Montevideo, desplegando intensa actividad. Pero las simpatías del pueblo y de las autoridades fueron constantes para la orden seráfica, tanto más cuanto que la orden rival, que tenía su principal asiento en Buenos Aires, actuó políticamente como instrumento de los intereses centralistas de la capital porteña. Sobre el tradicional antagonismo de franciscanos y jesuitas, actuaron los problemas propios del Río de la Plata, para excitar, en el modesto escenario montevidéano, una pugna que en todo momento se desenvolvió con amplia ventaja para los franciscanos.

«Cuando en 1767 se produce la expulsión de los jesuitas —escribe el historiador Pablo Blanco Acevedo— la población no sufre perturbaciones, y mientras el suceso en otras ciudades de América fue motivo de trastornos, en Montevideo y en la campaña uruguaya donde la Compañía poseía cuantiosos intereses, no tuvo ninguna repercusión. Por resolución del Cabildo los franciscanos tomaron a su cargo las tareas desempeñadas por los jesuitas y en el Convento de San Francisco ya organizado, prosiguióse la obra de cultura comenzada por aquéllos». Y más adelante:

«Fue en realidad el famoso convento franciscano, en las dos últimas décadas del siglo XVIII y en los comienzos del XIX, centro de agitaciones y rebeldías contra las autoridades virreinales de Buenos Aires. Impregnados sus elementos dirigentes de ese sentimiento eminentemente localista y regional que se desarrolla en Montevideo y que en ese período llega a exteriorizaciones ruidosas, los franciscanos, sin duda, coadyuvaban desde la cátedra y en la enseñanza a aumentar el espíritu contra el centralismo virreinal, contribuyendo a hacer posibles los sucesos entre Montevideo y Buenos Aires, precursores del movimiento de 1810. De ahí la escuela formada y la extensa nómina de sacerdotes franciscanos: Monterroso, Lamas, Carballo, Faramiñán, Pose, Fleytas, etc., uruguayos todos y que alcanzarían fama y renombre, ya como partidarios de Elío contra el Virrey

Liniers, ya expulsados de Montevideo como enemigos de España, o con Artigas y la revolución, en las porfiadas luchas por la independencia».<sup>36</sup>

Durante la Revolución, en los primeros momentos se hizo accidentalmente eco de la tendencia antiliberal y absolutista, el español Fray Cirilo Alameda, futuro Arzobispo de Toledo y consejero de Fernando VII. Desde la realista *Gaceta de Montevideo* combatió las doctrinas de la Revolución Francesa. Pero es el espíritu del viejo convento franciscano, interpretado con decisión por los sacerdotes patriotas, el que sigue dando carácter al verdadero catolicismo oriental. De acuerdo con él se hallaban las definidoras Instrucciones artiguistas del año XIII, la tercera de las cuales proclamaba «la libertad civil y religiosa en toda su extensión imaginable».

La constante fe católica de Artigas es innegable. Pero es innegable también que, educado por los franciscanos y en estrecho contacto con ellos durante la Revolución, la sostuvo siempre con criterio liberal. Llevado por los acontecimientos, extremó aún en algún momento ese criterio hasta parecer anticlerical. En conflicto en 1816 con las autoridades eclesiásticas de Buenos Aires, se dirige al Cabildo de Montevideo ordenando el inmediato retiro de los curas venidos de aquella capital, con este expresivo agregado: «V. S. proponga algunos sacerdotes patricios, si los hay, para llenar esos ministerios, y si no los hay, esperaremos que vengan, y si no vienen, acaso con ello seremos doblemente felices».<sup>37</sup>

Bajo la dominación luso-brasileña, el Cabildo de Montevideo refleja tendencias antiliberales en materia religiosa.<sup>38</sup> Pero al redactarse la Carta de 1830 es de nuevo el espíritu liberal el que domina en los hombres de la Constituyente y se consagra en la redacción recibida por el artículo 5.º. No se aceptó una fórmula tan amplia como la que proponía la Comisión de Constitución, propiciada por José Ellauri: «La Religión del Estado es la Religión santa y pura de Jesucristo». Pero tampoco tuvo andamio una fórmula propuesta por Manuel Barreiro que desconocía la libertad de cultos. Se aprobó la siguiente: «La Religión del Estado es la Católica Apostólica Romana».

Sin éxito propuso Alejandro Chucarro que se agregara este período: «a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección». Impugnándolo, expresó Ellauri: «Es anti-liberal porque envuelve y autoriza a proscribir y perseguir toda opinión privada y a las personas que la profesan, cuestión en que no debemos entrar; y así opino que no debe añadirse ni una palabra más a lo sancionado ya sobre religión».<sup>39</sup>

En los primeros tiempos de la República son hombres del clero patriota revolucionario, modelados en el espíritu enciclopedista liberal, característico de la

36 Ob. cit., pp. 86 y 87. Sobre el convento franciscano y su final histórico en 1838, véase: Fray Pacífico Otero, *La Orden Franciscana en el Uruguay*, Buenos Aires, 1908; E. J. Favaro, *luc. cit.*, p. 292.

37 Mariano B. Berro, *Razón o Fe*, 1900, p. 23, artículo «Artigas liberal». Véase además: Eustaquio Tomé, «Artigas forjó su personalidad en la escuela católica», (*Tribuna Católica*, 1950, n.º 3).

38 Juan E. Pivel Devoto y Alcira Ranieri de Pivel Devoto, *Historia de la República Oriental del Uruguay, (1830-1930)*, 1945, p. 25.

39 *Actas de la Asamblea General Constituyente y Legislativa del Estado*, ed. 1896, I, pp. 431 a 434, 457 a 459.



generación de la Independencia, los que mantienen por muchos años la jefatura de la Iglesia: hasta 1848, Dámaso Antonio Larrañaga, uno de los portadores de las Instrucciones de 1813; hasta 1854, Lorenzo A. Fernández, miembro de la Asamblea Constituyente que elaboró la Carta de 1830; hasta 1857, José Benito Lamas, veterano integrante del grupo de franciscanos artiguistas expulsados de Montevideo por Elío en 1811.

Ya se ha dicho que fue con el acceso de Jacinto Vera al Vicariato, en 1859, que esa línea histórica de nuestra Iglesia se quebró, adquiriendo por primera vez preponderancia oficial la corriente inspirada en la política de la Compañía de Jesús. Nada más ilustrativo del profundo cambio operado entonces, que los opuestos juicios sobre la Revolución Francesa —piedra de toque para distinguir el catolicismo liberal del antiliberal— merecidos a dos jefes de la Iglesia uruguaya, los más representativos intelectualmente en una y otra etapa del siglo XIX: Dámaso A. Larrañaga y Mariano Soler. Los hemos reproducido en el epígrafe de la presente Sección.

El vuelco producido en 1859 corresponde a la evolución religiosa nacional con que se abre la segunda mitad del siglo XIX. Pero tiene sus antecedentes en la restauración de los jesuitas en el Uruguay en la década del 40. Esta restauración obligó a una toma de conciencia de sí mismo por parte del catolicismo liberal, hasta entonces ajeno a una verdadera problemática religiosa. La presencia en Montevideo de los hombres de Loyola vuelve a suscitar, con trascendencia incomparablemente mayor que en el período colonial, conflictos de personas y orientaciones en el seno del catolicismo, cuya significación histórica no ha sido hasta ahora determinada.

Restablecida la Orden por la Bula de 1814, que dejó sin efecto la de disolución de 1773, los jesuitas regresaron al Río de la Plata recién en 1836. En esa fecha llegó a Buenos Aires, por llamado de Rosas, un núcleo de jesuitas españoles que de inmediato se dedicó a la enseñanza. El entendimiento con el gobierno no duró. En 1841 comenzó la persecución y la dispersión. Entre ese año y el siguiente, integrantes de dicho núcleo llegan al Uruguay y se establecen en Montevideo. Se inicia así la segunda época de los jesuitas en el Uruguay. La primera se extendió de 1746 a 1767, terminando con la expulsión; la segunda se extenderá de 1841-1842 a 1859, terminando también con la expulsión; la tercera correrá de 1872 a la fecha.<sup>40</sup>

Los primeros jesuitas dispersos de Buenos Aires que llegaron al Uruguay fueron Parés y Calvo, quienes lo hicieron por el litoral, de paso hacia las antiguas reducciones de la Orden. Se detuvieron primero en San Salvador (Dolores), y después en Salto. En carta que uno de ellos escribe desde esta ciudad, registra una situación que, con diferencias de grado, era la de todo el interior del país: «... aquí apenas son conocidos los preceptos de la Iglesia... ni misa, ni confesión, ni comunión anual se observan. Las causas de este abandono son muchas: la principal, a más de la ignorancia de la Religión, es el filosofismo a que siempre

40 Véase para la 1.<sup>a</sup> época: Carlos Ferrés, *Época Colonial-La Compañía de Jesús en Montevideo*, Barcelona, 1919; para la 2.<sup>a</sup>: Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús Restaurada*, Barcelona, 1901; para la 3.<sup>a</sup>: Juan F. Sallaberry, *Los Jesuitas en el Uruguay-Tercera Época*, Montevideo, 1940. Además: Guillermo Furlong, *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense*, Montevideo, 1933.

sigue y acompaña la corrupción de costumbres en los pueblos comerciales». <sup>41</sup> El *filosofismo*: es decir, el espíritu racionalista que había propagado el movimiento emancipador.

En los primeros meses de 1842 otros jesuitas llegaron a Montevideo, entre ellos Mariano Berdugo y Francisco Ramón Cabré, el más tarde famoso padre Ramón, también llamado por su actuación durante el Sitio, el Apóstol de Montevideo. Aquí se instalaron, confrontando en seguida una situación análoga a la referida de la ciudad de Salto. Escribía Berdugo el mismo año: «... he procurado combatir todos los errores que he advertido en este pueblo ... han quedado en ridículo los sabios modernos, los protestantes, racionalistas, furieristas y los políticos falsos, sin salir del catecismo, que he procurado hacer estimar... Asistían lospreciados de doctores y nadie se ha atrevido a chistar contra las doctrinas...» En 1843 desembarcó el último y más numeroso grupo, formado por dieciocho jesuitas desterrados de Buenos Aires, con quienes quedó definitivamente constituida la comunidad de la Compañía en Montevideo. <sup>42</sup>

En el mismo año 1843, con los auspicios del Ministro de Guerra, Melchor Pacheco y Obes, el Padre Ramón se puso al frente de una escuela de primeras letras para niños pobres emigrados. Reanudaban así los jesuitas sus actividades educacionales en Montevideo, interrumpidas por la expulsión de 1767. Dicha escuela daría lugar a un grave conflicto con elementos del protestantismo, de que más adelante se hablará. En 1846, en fin, por intermedio también del Padre Ramón, los jesuitas tomaron a su cargo el Colegio Oriental de Humanidades, establecimiento privado de enseñanza primaria y media que era por entonces, desaparecida la Casa de Estudios Generales y no instalada todavía la Universidad, el principal centro docente con que contaba Montevideo. Había sido fundado en 1838 por el sacerdote español Antonio R. de Vargas, quien lo traspasaba ahora para regresar a su país. El gobierno aprobó el traspaso y acordó al colegio la continuación de «las gracias y prerrogativas» que tenía bajo la dirección anterior. <sup>43</sup>

Comenzaron los jesuitas sus actividades dando clases de primeras letras, idiomas, historia, geografía, contabilidad y matemáticas, estas últimas a cargo del médico Gabriel Mendoza que venía actuando en el Colegio desde años atrás. «Ya se ve que tales estudios no son los que usa de preferencia la Compañía en sus aulas —escribe el jesuita Rafael Pérez, cronista de esta época de su Orden— <sup>44</sup> ni esto procedía según la norma del *Ratio Studiorum*, mas en aquella sazón no era posible otra cosa, y por otra parte era lo más acomodado al fin que los Padres se proponían, a saber, dar el primer paso en el ministerio de la enseñanza, y poner a cubierto la juventud de los errores protestantes y de los escándalos que pudiesen recibir en otros establecimientos, dirigidos por personas que no pecaban de timoratas».

Es precisamente a partir de este momento que entra en acción en el terreno de la enseñanza otra tendencia, también católica, pero adversaria de los jesuitas

41 Rafael Pérez, ob. cit., p. 232.

42 Ibíd., pp. 247, 272 y ss., 287 y ss.

43 Ibíd., pp. 434 y 445.

44 Ibíd., p. 434. La obra de Rafael Pérez fue escrita con la documentación original de la propia Compañía; siendo muy poco conocida haremos de ella algunas breves transcripciones.

y modelada en el espíritu del enciclopedismo revolucionario. Encabezada por el presbítero Luis J. de la Peña y apoyada por el Ministro de Gobierno Manuel Herrera y Obes, generó en 1847 el Gimnasio Nacional, colegio fundado y dirigido por aquél, y el Instituto de Instrucción Pública, organismo oficial de dirección de la enseñanza. Una verdadera carrera educacional, que tendría por prenda nada menos que la dirección de la Universidad, cuya instalación se planeaba, se entabla entonces entre ambas fuerzas. Con mejor ambiente en las esferas oficiales, la tendencia anti-jesuitica resultaría triunfante. Pero no sin pasar por inciertas alternativas, que tuvieron su exteriorización mayor en la pugna por el local de la Casa de Ejercicios, que iba a ser poco después el local de la Universidad.

Dicha Casa había sido erigida en la esquina de las actuales calles Sarandí y Maciel, y puesta a disposición de la Iglesia, sin desprenderse de su propiedad, por la familia García de Zúñiga. En 1848 el Vicario Apostólico y los García de Zúñiga acordaron con los jesuitas que trasladasen a ella su Colegio de Humanidades. Así lo hicieron en enero de 1849. Pero sólo tres días después fueron desalojados por la fuerza pública, introduciéndose en su lugar los muebles del Gimnasio Nacional. A través de este episodio, que dio lugar a un escándalo mayúsculo, la tendencia encabezada por Herrera y Obes y de la Peña, quedó impuesta.

Explicando los hechos en su condición de Ministro, Herrera y Obes declaró:

Una vez establecidos los Padres jesuitas en la Casa de Ejercicios, consideró (el Gobierno) que la instalación y organización de la Orden, en la República, era consiguiente. Por ese medio tenían ya casa, y en sus manos la dirección de las conciencias y de la enseñanza, de que muy luego se apoderarían; y esto, ni el gobierno está facultado para permitirlo, porque es una de las regalías del cuerpo legislativo, pero ni aun siendo de su competencia, lo hubiera consentido jamás. En una cuestión de tanta gravedad, él tiene sus opiniones y sus resoluciones hechas, que no son un secreto porque al Sr. Vicario se las ha expuesto del modo más franco y expedito.<sup>45</sup>

Pocos meses después, el 18 de julio de 1849, se inauguraba en la Casa de Ejercicios la Universidad Mayor de la República, teniendo por Rector al Vicario Lorenzo A. Fernández y por principal figura docente al presbítero de la Peña. Era el triunfo definitivo de la corriente educacional puesta en acción en 1847 por el catolicismo liberal de la época, en rivalidad con el colegio de los jesuitas. La rivalidad de la Universidad con éste continuaría, pero por poco tiempo más.

«También en Montevideo —escribe Rafael Pérez— continuaban las hostilidades por parte del Ministro Herrera y de los principales miembros del Instituto Nacional, cuyas tendencias se dirigían a echar por tierra el pequeño colegio que regenteaban los jesuitas».<sup>46</sup> En 1850 decretó el gobierno que «ningún curso de estudios preparatorios practicados fuera de la Universidad servirá para la adquisición de grado universitario de carreras profesionales». El único colegio no universitario existente entonces en Montevideo era el de los jesuitas. A él iba

45 *Breve Exposición sobre los motivos que determinaron y justificaron la conducta del Gobierno en la Expulsión de los Padres Jesuitas de la Casa de Ejercicios* (El Comercio del Plata, diario, 5 y 6 de febrero de 1849). Véase además: Rafael Pérez, ob. cit., p. 482 y ss. y 876 y ss.; Alfredo R. Castellanos, «La ocupación de la Casa de Ejercicios en 1849» (Tribuna Católica, 1950, n.º 4).

46 Ob. cit., pp. 502 y 528.

dirigido el tiro. Poco después, según se verá, debió ser clausurado en la capital y trasladado al interior.

Los hechos expuestos tienen verdadera importancia en relación con el proceso religioso nacional. Condicionando los orígenes de una institución como la Universidad, la presencia de los jesuitas en Montevideo a mediados del siglo XIX, motiva una seria pugna de tendencias antagónicas en el seno del catolicismo. Esa pugna es incipiente y subterránea durante la década del 40, todavía no del todo clara, tal vez, para sus propios protagonistas. Se resuelve además, entonces, con la prevalencia oficial en la Iglesia y en el Gobierno de la misma tendencia, o sea la liberal. Pero define antecedentes que tomarán cuerpo y se enriquecerán de sentido en la década siguiente; al final de ésta, mientras la mencionada tendencia, conducida por los masones, se hace todavía más fuerte en el gobierno, la jesuítica alcanza con Jacinto Vera, por primera vez en su historia, la dirección de la Iglesia uruguaya. Un violento choque iba a tener lugar.

3. *La franc-masonería antes de 1850.* Recuérdese lo advertido en el capítulo V: la reiterada condenación de la masonería moderna por el Vaticano y la prolongada polémica entre jesuitas y masones, no deben oscurecer el importante hecho de que aquella, históricamente, no sólo ha admitido en su seno a los católicos, sino que en ciertos países, durante cierto tiempo, ha estado integrada en forma exclusiva, o casi exclusiva, por ellos. Es el caso de nuestro país.

Los oscuros orígenes de la masonería uruguaya se remontan a la época colonial. Son elementos católicos los que la componen entonces como después, hasta la segunda mitad del siglo XIX. Recién en la década del 60 desapareció la tonalidad católica de la masonería, al ocurrir en el país el fenómeno de la crisis de la fe. Nuestra masonería de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX, no es, pues, más que un ingrediente, en proporción difícil de determinar, del mismo catolicismo liberal que se ha visto en esos periodos. Pero por las características que la singularizan, merece consideración aparte.

Sin ánimo de hacer su historia, se expondrán a continuación algunos de sus antecedentes que se registran bajo la Colonia, durante la Revolución y en los primeros tiempos de la República.

Conocida por nosotros, la alusión a la existencia de franc-masones en Montevideo que se remonta a mayor antigüedad, se refiere a la época y a la persona del Gobernador José Joaquín de Viana, quien ejerció por primera vez el cargo entre los años 1751 y 1764. Ocupándose de los conflictos de entonces entre la Compañía de Jesús y el Cabildo, escribe el historiador Pablo Blanco Acevedo: «Como un corolario de estos sucesos, mientras los jesuitas pierden su prestigio en Montevideo, los franciscanos, fundadores de la iglesia local, aumentan su ascendiente en el pueblo y autoridades. El mismo Gobernador Viana, tenido por los jesuitas por franc-masón, se apoya en sus dictados con el consejo de los franciscanos, y es un sacerdote de esta Orden quien aparece como preceptor de sus hijos».<sup>47</sup>

De ser exacto que Viana fuera masón, no por eso sería forzoso concluir que desde entonces funcionaba la masonería organizada en Montevideo. Pudo ser

47 Ob. cit., p. 86.

simplemente miembro de una logia de España, de donde procedía. Pero no tendría tampoco por qué ser el suyo un caso aislado entre los peninsulares incorporados a nuestra existencia colonial. De todas maneras, ese indicio —muy temprano si se piensa que es del episodio londinense de 1717 que arranca la historia de la franc-masonería moderna— se halla seguido por otros no muy distanciados en el tiempo, desde que corresponden por lo menos a la misma segunda mitad del siglo XVIII.

En 1861, el historiador Isidoro De María, católico masón, escribía en un diario de su dirección:

¿Ignora el señor Vicario que toda la vida, desde los tiempos primitivos de la fundación de esta ciudad, ha habido en ella franc-masones, de los más respetables de esta sociedad...? Masones eran el Padre de los Pobres, D. Francisco Antonio Maciel, el benéfico Cipriano de Mello, D. Nicolás Herrera, D. Santiago Vázquez, D. Francisco Joaquín Muñoz, El Dr. Otaegui, el Gral. Rondeau, el Gral. Garzón, el Gral. Oribe, D. Juan Benito Blanco, D. Silvestre Blanco, el Dr. Vilardebó, el Dr. Muñoz, D. Manuel Luna, D. Joaquín Sagra Periz, D. José Massera, D. Pedro Pablo Bermúdez y tantos otros ciudadanos eminentes y respetables, que han muerto como cristianos, sin que a nadie se le ocurriera la peregrina idea de reputarlos fuera de la comunidad católica...<sup>48</sup>

La vinculación con la masonería atribuida ahí a Francisco Antonio Maciel y a Manuel Cipriano de Mello, destacados personajes de la época colonial, tiene que ver con el carácter masónico también atribuido a la Hermandad de la Caridad, de la que ambos formaron parte y de la que el primero fue Hermano Mayor y principal animador desde 1786 hasta 1807. En un discurso masónico pronunciado en Montevideo en 1884, se dice: «En esta ciudad el Hospital de Caridad fue fundado por masones, siendo Venerable el respetable H. Maciel, como se ve por la banda masónica que lleva su retrato».<sup>49</sup> El citado P. Blanco Acevedo escribe: «La Hermandad de la Caridad, a cuyo cargo estaban, además del cuidado y administración del Hospital, ciertos servicios públicos, constituyó por la clase de personas que la integraban y la forma secreta de sus actividades, un fuerte lazo de unión entre la Iglesia y el pueblo, siendo un elemento importante de la solidaridad social».<sup>50</sup>

En 1807, bajo la dominación de los británicos —resistiendo a los cuales había caído muerto Maciel ese mismo año— tuvo lugar un importante episodio masónico protagonizado por el invasor. El periódico de éste *La Estrella del Sur*, informó en el mes de junio: «El miércoles 24 del corriente se celebró en esta ciudad el día de San Juan Bautista por el cuerpo de Franc-masones». Comentando esta noticia dice Zinny: «Cabe a Montevideo la gloria de haber presenciado la primera procesión masónica que tuvo lugar en la América Española. Todos los masones llevaban sus insignias y llamaba la atención de los habitantes el ver una ceremonia que no

48 *La Prensa Oriental*, diario, 1861, 18 de abril.

49 *Boletín Masónico*, 1884, II, p. 233. El mismo año el Doctor Carlos de Castro, Gran Maestre de la Masonería uruguaya, escribía a alguien que había encontrado una antigua joya masónica en la costa de la ciudad de Colonia: "Bien puede vuestro feliz hallazgo servir de antecedente para probar, con algunos otros datos, que en los tiempos en que aún no había aparecido la nacionalidad oriental, ya la masonería tenía existencia, como la tuvo en algunos países americanos antes de su emancipación política... (Ibíd., p. 130).

50 Ob. cit., p. 89.

comprendían y que nunca habían visto antes. No tenemos conocimiento se haya repetido igual ceremonia de un modo tan público como solemne en Montevideo ni en otra ciudad de la América del Sur». <sup>51</sup> Fue, naturalmente, un episodio accidental entre nosotros de la masonería de un país protestante, cuya relación con la incipiente masonería montevideana ignoramos.

Durante la Revolución, la masonería no se manifestó en el Uruguay con el carácter que tuvo, por ejemplo, en el desarrollo de los sucesos porteños. En la Argentina fue saliente la acción de la Logia Lautaro, con hombres como San Martín y Alvear que habían sido iniciados —al igual que otros libertadores hispanoamericanos: Bolívar, O'Higgins, Montúfar, Nariño, Rocafuerte— en la «Gran Reunión Americana», la logia fundada en Londres a fines del siglo XVIII por Francisco Miranda. La masonería política revolucionaria del movimiento emancipador, fue un fenómeno de sello europeo. A ella se vincularon en su juventud, trasladándola luego a sus respectivos países, los hombres que de una manera u otra hicieron su pasaje por el viejo continente. Nuestro Artigas, por su formación nativa fue ajeno a todo eso, constituyendo un caso tal vez único en el reducido núcleo de los grandes libertadores y fundadores de pueblos de la emancipación americana. Ello no excluye, claro está, la posibilidad de actividades masónicas en el Uruguay, más o menos dependientes de las de Buenos Aires, en la época de la Independencia; tuvieron actuación en esta época la mayoría de las figuras mencionadas por Isidoro De María en la nómina de masones uruguayos transcrita más arriba. <sup>52</sup>

Siempre dentro del período revolucionario, más precisas son las referencias sobre la masonería bajo la dominación luso-brasileña (1817-1828). Ante todo, las que tienen que ver con la antigua Hermandad de la Caridad. Al respecto escribe el historiador Guillermo Furlong, de la Compañía de Jesús: «En 1825 estaba al frente de la Hermandad y era el alma de toda la labor que entonces desarrollaba esa entidad, don Joaquín Sagra, de cuyo masonismo no puede dudarse. Existen en nuestro Archivo Nacional documentos masónicos de su puño y letra, como el Catecismo Masónico, y existían en poder del doctor Pablo Blanco Acevedo las insignias masónicas de que se investía en las reuniones». <sup>53</sup> Joaquín Sagra y Periz actuó en la Hermandad de la Caridad desde 1822 hasta 1850.

En la logia de la Hermandad de Caridad fue admitido en 1825, según parece, nada menos que el futuro Papa Pío IX —como tal, gran adversario de la masone-

51 *La Estrella del Sur*, N.º 6, 1807, 27 de junio. Antonio Zinny, *Historia de la Prensa Periódica de la República O. del Uruguay*, Buenos Aires, 1883, p. 396.

Isidoro De María, *Montevideo Antiguo*, «La primera procesión masónica», Ed. 1957, T. I, p. 175.

52 En 1815 ordenó Artigas al Cabildo de Montevideo un homenaje póstumo al Comandante Blas Basualdo, que parece de estilo masónico. (Véase: Eduardo de Salterain de Herrera, *Monterroso*, 1948, p. 77).

53 «La Misión Muzi en Montevideo 1824-1825» (*Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, 1934-1935, II, p. 164). Al carácter masónico de la Hermandad de la Caridad hace referencia una carta del General Enrique Martínez a Andrés Lamas, fechada en Montevideo, en 1853, que contiene, además, datos de interés sobre la masonería de la época de la Independencia. (*Revista Histórica*, V, «Las Sociedades Secretas en la época de la Independencia»). Sobre Sagra y Periz, véase: Arbelio Ramírez, *Una biblioteca privada de mediados del siglo XIX*, 1949.

ría— entonces Canónigo Juan Mastai Ferreti. Llegó a Montevideo acompañando con el presbítero Sallusti al Delegado Pontificio Monseñor Juan Muzi, enviado en misión al Río de la Plata y Chile. Refiere Sallusti que este último fue aceptado como Hermano del Instituto de Caridad. «Nada dice el cronista —comenta el citado historiador jesuita Furlong— sobre si a Sallusti y a Mastai les confirieron ese mismo honor, pero sospechamos que sí». Y agrega: «Lo cierto es que poco después de ser elevado el canónigo Mastai a la silla de San Pedro, se hizo eco la prensa italiana y aún la francesa, de que en América había sido recibido en una Logia de las sectas. Añadiremos que, según nos asevera el señor Carlos Pérez del Castillo, se encuentra en poder de un socio de la masonería que mora en esta ciudad (Montevideo), la incorporación de Mastai a la Logia de la Hermandad».<sup>54</sup>

En su obra *Las Sociedades Secretas Políticas y Masónicas en Buenos Aires*,<sup>55</sup> Martín V. Lazcano reproduce el texto de un acta de afiliación masónica de Mastai Ferreti a una Logia de Nápoles en 1829, a lo que añade: «En los registros de asistencias o tenidas de Logias en Montevideo en 1826, consta la presencia bajo firma del Conde Mastai Ferreti, de su puño y letra. Esto da valor al documento antes transcripto y tres años posterior».

Al período de la dominación luso—brasileña parece asimismo corresponder una apreciable actividad de la masonería proyectada al terreno político. Por un lado, de parte de las propias fuerzas de ocupación. En un artículo periodístico de 1855 se dice: «La época en que la masonería tuvo más prosélitos en Montevideo fue durante la dominación de los imperiales, de cuya logia era jefe el barón de la Laguna; y si pensó valerse de ese medio como arma política, los hechos le demostraron que con raras excepciones, los trabajos masónicos eran impotentes para destruir el sentimiento de independencia en el pueblo oriental».<sup>56</sup> Los periódicos orientales *La Aurora*, *El Ciudadano* y *El Aguacero*, de 1822 y 1823, contienen numerosas alusiones a la «Logia Imperial» de Lecor.<sup>57</sup>

Por otro lado, de parte de los elementos patriotas independentistas. Seguramente tuvo ese carácter la sociedad secreta «Caballeros Orientales», a la que pertenecieron hombres como Juan Francisco Muñoz, Juan Benito y Silvestre Blanco, a quienes hemos visto que Isidoro De María consideraba franc-masones; o como Manuel Oribe, Santiago Vázquez, Gabriel Antonio Pereira, Francisco Lecocq y el argentino Tomás de Iriarte, el masonismo de todos los cuales está comprobado. Refiriéndose a elementos de este núcleo, en carta dirigida en marzo de 1824 a Lucas Obes, entonces en Río de Janeiro, habla Nicolás Herrera de «sus juntas nocturnas y sus trabajos masónicos para incendiar la campaña».<sup>58</sup>

Hacia 1830 se asiste en Montevideo a un florecimiento masónico. Ese año se habría fundado la logia «Asilo de la Virtud» y dos años después la «Constante

54 Lug. cit., p. 162.

55 Buenos Aires, 1927, I, p. 190.

56 *La Nación*, diario, 11 de julio de 1855, artículo «Las Logias Masónicas».

57 «Archivo y Biblioteca Pablo Blanco Acevedo».

58 «Correspondencia confidencial de Nicolás Herrera a Lucas Obes», publicada por Juan E. Pivel Devoto en el diario *Imparcial*, 1933. Véase además el manuscrito con la «Constitución Orgánica de la Orden de Caballeros Orientales», que se conserva en el «Arch. y Bib. Pablo Blanco Acevedo», T. 132.



Amistad», ambas de prolongada actuación en el siglo XIX. Entre 1830 y 1832 aparece expidiendo diplomas masónicos, en uso de facultades acordadas por el Gran Oriente de México, el portugués Juan Melo Rodríguez. Respecto a las actividades de este desconocido personaje se lee en un folleto masónico editado en 1862: «Conocemos la historia de la Masonería del Uruguay desde que el hermano Juan de Melo (portugués) la importó (como miembro del Gran Oriente de México revestido de todas las facultades necesarias) hasta ahora».<sup>59</sup>

En el correr de la década del 30 la masonería aparece vinculada a las luchas de los nacientes partidos políticos. Da idea de ello el siguiente pasaje de una carta dirigida en 1837 por Juan Correa Morales, representante de Rosas en Montevideo, a Felipe Arana, Ministro en el gobierno de éste:

A los pocos días de mi llegada a esta capital, o en abril del año anterior, se estableció una logia en oposición a la de los Hermanos de la Caridad que consiguió destruirla; entonces no hablé a usted de ella por mirarla con desprecio, a causa de haber visto en los años 31 y 32 lo nulas que fueron las que dirigían el Magriño y el italiano Ricci, pero en el día va tomando aquello mucho poder, pues se han enrolado la mayor parte de los nuevos diputados y jóvenes de influencia, tanto en la capital como en los departamentos del Estado, y si el Gobierno se descuida en atajar sus progresos, quedará bajo su tutela, si no lo está ya, pues en la mayor parte el descenso del señor Llambí es debido a esta logia. El venerable es el comisario de guerra Aguirre, y en casa del doctor Villa de Moros, juez de primera instancia, es donde se reúnen y con poca reserva.<sup>60</sup>

Las precedentes referencias de Correa Morales abarcan los dos primeros gobiernos constitucionales, de Rivera y Oribe, respectivamente, los caudillos fundadores de los dos grandes partidos políticos tradicionales. Ambos caudillos estuvieran vinculados a la masonería. En el Archivo General de la Nación, entre papeles obsequiados a Máximo Santos por José P. Gereda, destacado personaje de la masonería, se conserva un diploma de honor dado en 1848 a Rivera por una organización masónica del Imperio del Brasil. Entre muchos otros diplomas masónicos, se conserva en el Museo Histórico Nacional uno expedido en 1834 a favor de León J. Ellauri, en el que aparece junto a la de Gabriel Pérez la firma de Manuel Oribe, así como la de Pedro Lenguas que fuera luego uno de sus ministros; Oribe figura entonces con el grado 31, pero en el mismo Museo Histórico se conserva una banda masónica suya del grado 33.

59 José M. Fernández Saldaña, *Diccionario Uruguayo de Biografías*, 1945, biografía de Gabriel Pérez. Diplomas masónicos expedidos por Juan Melo Rodríguez a favor de Joaquín Sagra y Periz, en Museo Histórico Nacional. El citado folleto masónico de 1862 se titula «Tres Col. Grav. de la Log. Cap. Esperanza», (Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto). El 28 de febrero de 1830, Francisco Magariños, Carlos San Vicente, Gabriel Antonio Pereira, Daniel Vidal, José de Bejar, Joaquín Sagra y Periz y José Brito del Pino, se dirigían a Juan Melo Rodríguez, diciéndole: «...deseamos juntarnos para desempeñar las obligaciones de la Masonería de un modo regular» (Arch. Gen. de la Nación, «Fondo Santos - Documentos pertenecientes al Gral. Rivera»).

60 Citado por Juan E. Pivel Devoto, en *Historia de los Partidos Políticos en el Uruguay*, 1942. I, p. 114, y por Guillermo Furlong en *lug. cit.*, p. 164. Véase además, M. V. Lazcano, *ob. cit.*, II, pp. 260-261 y 329-331.



Otras referencias a la masonería en el Uruguay antes de 1850 podrían añadirse.<sup>61</sup> Limitémonos a mencionar todavía la existencia de una logia francesa en Montevideo desde 1829. Surgió ese año con el nombre de «Enfants du Nouveau Monde», transformándose en 1842 en la histórica logia «Les amis de la Patrie», que prolongó sus trabajos hasta el siglo actual. Sancionó sus Reglamentos en 1846, aprobándolos el Gran Oriente de Francia en 1847.<sup>62</sup> Hasta la segunda mitad del siglo XIX estuvo sostenida por elementos católicos, principal pero no exclusivamente franceses. El citado Joaquín Sagra, de origen español, el uruguayo Estanislao Vega, estuvieron afiliados a ella. Y también lo estuvo José Garibaldi.<sup>63</sup>

4. *El protestantismo antes de 1850*. Puente de transición entre el catolicismo ortodoxo y el deísmo de la religión natural; medio ambiente, además, en que surge y se moldea la franc-masonería moderna, el protestantismo, universalmente considerado, constituye una fundamental forma histórica del racionalismo religioso.

En nuestro país, como en los demás de la América Española, la poderosa tradición católica impide al protestantismo desempeñar un papel decisivo en el proceso racionalista. Pero sí lo suficientemente importante como para que no se pueda prescindir de él al reconstruir los elementos que actúan en ese proceso. Cuando éste se formaliza en la segunda mitad del siglo XIX y se abre en el país la crisis de la fe, el cristianismo protestante estará presente como problema en la conciencia nacional. Importa, pues, ver qué antecedentes suyos se manifiestan ya con anterioridad a 1850.

Como en el caso del catolicismo liberal y de la masonería, esos antecedentes anteriores a 1850 aparecen en los períodos de la Colonia, la Revolución y primeros años de la República.

Fue la breve dominación británica de 1807 la que provocó, de manera violenta, el primer contacto del espíritu y las formas de la religión protestante con nuestro catolicismo colonial de raíz hispana. El invasor inglés ocupó Montevideo durante sólo siete meses, de febrero a setiembre del citado año. Bastó para conmover hondamente las ideas y las prácticas políticas, comerciales y religiosas del sistema colonial. En lo que a religión se refiere, una innegable simiente de liberalismo quedó sembrada. «Auchmuty cumplió su promesa de respeto al culto católico, pero los soldados y comerciantes ingleses adictos a sectas distintas, celebraron sus ritos propios, dándose el espectáculo, el primero quizá en Sudamérica, de la existencia de religiones diferentes en la ciudad colonial».<sup>64</sup>

61 Juan E. Pivel Devoto, lug. cit.; Juan Cánter, *Las Sociedades Secretas, Políticas y Literarias (1810-1815)*, Buenos Aires, 1942, p. 155.

62 En 1849 fueron editados en folleto, que incluye además diversos datos sobre la fundación de la logia (Bib. del historiador J. E. Pivel Devoto). Véase también el artículo «Historia de la Masonería en la República O. del Uruguay», en revista *La Acacia*, Montevideo, 1873. De las actividades de la misma logia en este período da idea un «Informe» producido en 1849 por Adolfo Vaillant, que figura como apéndice en sus *Estudios Históricos y Simbólicos sobre la Franc-Masonería*, 1864, p. 357.

63 Véase el folleto *Cérémonie Funèbre célébrée par la R. L. Les Amis de la Patrie*, 1857, p. 29 (Bib. del historiador J. E. Pivel Devoto). Setembrino Pereda, *Garibaldi en Montevideo*, 1916, III, pp. 18-19.

64 Pablo Blanco Acevedo, ob. cit., p. 185.

Un segundo contacto del protestantismo con nuestra conciencia católica, ocurrió durante el ciclo revolucionario, bajo la dominación lusitana. En 1820 estuvo en Montevideo el filántropo inglés James Thomson, vendedor de biblias protestantes a la vez que propagandista del sistema de enseñanza mutua llamado de Lancaster. Prescindiendo del sectarismo anexo a su prédica pedagógica y del origen protestante del sistema escolar lancasteriano —motivo por el cual fuera éste resistido en otras regiones del continente— el propio Vicario Larrañaga acogió aquella novedad educacional y fue factor decisivo para que se la llevara a la práctica en Montevideo. Ello se hizo utilizándose textos de enseñanza elaborados por el mismo protestante Thomson.<sup>65</sup>

En los primeros tiempos de la República tuvo lugar una verdadera ofensiva histórica del protestantismo en el país, a través de varios episodios correlacionados que se suceden entre 1840 y 1845.

En setiembre de 1840 los cónsules de Inglaterra, Estados Unidos y Suecia, solicitaron del gobierno autorización para erigir un templo protestante y abrir una escuela de primeras letras. «Pertenece —decían— a la comunión de protestantes que cuenta un crecido número de miembros en esta capital, y que ardientemente desea los medios de satisfacer las dos grandes necesidades del hombre civilizado y cristiano: el libre ejercicio de su culto y la conveniente educación de su prole». Los peticionantes se detuvieron a fundar su solicitud, «por ser éste el primer caso que se presenta», explicando que la Constitución nacional consagraba la libertad de cultos.

El Fiscal General y el Superior Tribunal de justicia, a los que se dio vista, se expidieron favorablemente. Quiso el gobierno oír además al Vicario Apostólico, que lo era Larrañaga. Dio éste vista al Fiscal Eclesiástico Antonio R. Vargas, quien también prestó su conformidad. El Vicario dispuso todavía que el punto pasara en consulta al Tribunal Eclesiástico. No se pudo lograr que éste se expidiera, y al fin lo hizo personalmente Larrañaga oponiéndose a la solicitud, por distintas razones, en un extenso escrito. En contra de esta única opinión discordante —que, por otra parte, no armonizaba con los antecedentes del propio Larrañaga— el gobierno concedió la autorización. El conjunto de piezas emitidas con motivo de esta gestión, constituye una valiosa fuente informativa de las ideas ampliamente liberales que predominaban entonces en el país en materia religiosa.<sup>66</sup> La piedra fundamental del templo protestante fue colocada en 1844.

A este episodio siguió poco después otro de muy distinto carácter. Lo constituyó la llamada *Cuestión de las Biblias*, que apareció como un agudo conflicto entre el catolicismo y el protestantismo, pero que fue más importante, acaso, como punto de partida del ya indicado antagonismo interno del catolicismo provocado por la presencia y la acción de los jesuitas.

Se inició el episodio en la escuela de primeras letras para niños pobres emigrados de la campaña, que se abrió en 1843 con el patrocinio del Ministro Pacheco y la dirección del Padre Ramón, de la Compañía de Jesús.

65 Jesualdo, *La Escuela Lancasteriana*, Montevideo, 1954. Isidoro De María, *Montevideo Antiguo*, «La Escuela Lancasteriana», Ed. 1957, T. II, p. 294.

66 Documentación respectiva en E. J. Favaro, *lug. cit.*, p. 344 y ss.

Había en Montevideo —escribe el citado jesuita Rafael Pérez—<sup>67</sup> un rico comerciante inglés llamado Samuel Lafone, protestante fanático, encargado de la Sociedad Bíblica de Edimburgo para su maldita propaganda. Había ya edificado un templo protestante y sabía aprovecharse de la triste situación de la capital para sembrar su herejía: todos los necesitados hallaban socorro en su casa, pero a trueque de recibir la biblia, y si es cierto que muchos preferían el hambre a la apostasía que procuraba imponérseles, otros, o débiles o ignorantes, recibían su libro y aún la comisión de distribuir otros entre sus deudos y amigos. Además, como inglés y acaudalado, ejercía no poca influencia en el gobierno, a quien las circunstancias de la guerra obligaban a guardar particulares consideraciones a los de esta nación, cuya escuadra no permitía a la de Rosas el bloqueo. Este hombre, apenas supo el establecimiento de la nueva escuela, procuró introducir en ella sus biblias.

Según el mismo cronista, la intercesión del Padre Ramón ante el gobierno, impidió en el primer momento que el propósito se cumpliera. Pero en 1844, en cuyo año llegaron a 500 los alumnos inscriptos, las biblias fueron distribuidas en la escuela por el maestro que la atendía. El Ministro Pacheco explicó al P. Ramón que «habiéndole enviado un caballero aquellos libros para los niños, y teniendo el parecer de un sacerdote a quien había consultado, los había hecho repartir». Impugnó el jesuita la medida. «El Ministro tuvo que sacar en consecuencia que como católico estaba obrando de una manera muy opuesta a sus creencias... pero el despecho, o el compromiso, o el haber cambiado totalmente de sentimientos, indujeron al Ministro a nombrar como visitadores de las dos escuelas precisamente al protestante Lafone y al sacerdote que lo apoyaba».

La *cuestión de las biblias*, circumscripita hasta ese momento a la escuela de niños emigrados, pasaría en seguida al dominio público, provocando una honda conmoción religiosa dentro y fuera de la ciudad sitiada.

Se debió ella a una iniciativa del P. Ramón ante el Provisor Eclesiástico de Montevideo, que lo era Lorenzo A. Fernández, por delegación del Vicario Larrañaga. Habiéndole llegado en aquellas circunstancias una Encíclica del Papa Gregorio XVI condenando las Sociedades Bíblicas y la lectura de sus libros, indujo al Provisor a reproducirla en forma de pastoral y a distribuirla profusamente. Así se hizo, y con el apoyo de su autoridad, una fuerte prédica fue desencadenada en los púlpitos contra la propaganda protestante.<sup>68</sup>

El Ministro Pacheco quiso, sin éxito, impedir la publicación de la Encíclica invocando los derechos del gobierno para las formalidades del pase. En los mismos días, además, se dirigió al cura de la Matriz, José Benito Lamas, protestando enérgicamente por el hecho de que en dicha iglesia se negara la comunión a niños de su escuela bajo el «bárbaro precepto» de que en ella, sobre una mesa se encuentran Biblias: «Lo absurdo de este proceder no me permite mirar en él la equivocación de un hombre de bien; yo conozco la historia Sr. Cura y sé que la religión ha sido millares de veces la capa de las miserias del hombre, y el pretexto para dar rienda suelta a pasiones mezquinas; esto no ha de ser entre

67 Ob. cit., p. 346 y ss., p. 377 y ss., E. Acevedo, *Anales Históricos del Uruguay*, II, p. 231.

68 Hemos tenido a la vista un ejemplar del folleto con la pastoral de L. Fernández, fechada el 2 de setiembre de 1844, que incluía íntegra la Encíclica (Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto).

nosotros». <sup>69</sup> Puede verse el apasionamiento con que los propios católicos se dividieron a propósito del asunto.

La controversia y la animosidad tardaron en desaparecer. En octubre de 1844 se imprimió un opúsculo del canónigo español Villanueva, titulado *Recomendación de la Lectura de la Biblia en Lengua Vulgar*, al que precedía una «Impugnación» de las doctrinas que contra la lectura de la Biblia —en realidad, de su versión protestante— se propagaban en Montevideo. Decía colocarse en un punto de vista católico: «...se ha levantado una grito escandalosa y se ha llenado de ansiedad las conciencias. Pero si se ha podido producir una impresión momentánea, ella desaparecerá desde que los fieles se aperciban que todas esas declamaciones son destituidas de verdad; que suponen un hecho abiertamente falso; y envuelven un hecho injurioso, a la Iglesia y a la Religión». Pero su procedencia era evidente: «A las ediciones de la Biblia vertida por el Padre Scio hechas en Madrid, han venido a reemplazar las que se publican en Londres, Nueva York y otras partes...». <sup>70</sup>

En 1845, firmada por «Unos Sacerdotes Católicos Apostólicos Romanos», se publicó una enérgica «Contestación» a dicha «Impugnación», por cuyo contenido puede medirse la persistencia y extensión del conflicto. <sup>71</sup>

---

69 Carta de Pacheco a Lamas, fechada el 7 de setiembre de 1844 (Papeles de J. B. Lamas en Archivo del señor Raúl Montero Bustamante). Véase: Alberto Palomeque, «Melchor Pacheco y Obes», en *Revista Histórica*, II, p. 739 y ss.

70 Pp. 4 y 5 (Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto).

71 Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto.



## 2.<sup>a</sup> Sección

### EL CATOLICISMO MASÓN (1850-1865)

*¿Pero por dónde ha podido figurarse el señor Vicario facultado para negar sepultura eclesiástica a los cadáveres de los franc-masones que pertenecen a nuestra comunidad cristiana, católica romana? ¿Cuándo se ha visto en Montevideo un hecho de semejante naturaleza? ¿Ignora el señor Vicario que toda la vida, desde los tiempos primitivos de la fundación de esta ciudad, ha habido en ella franc-masones, de lo más respetables de esta sociedad, y que medio pueblo es franc-masón en el día, tan cristiano y tan católico como puede serlo el mismo señor Vicario, sin que jamás se le hubiese ocurrido a ningún prelado negarle sepultura o los auxilios de la religión y la entrada a la Iglesia de sus cuerpos inanimados?*

Isidoro De María (Editorial del diario *La Prensa Oriental* del 18 de abril de 1861)



## X

### MASONES Y JESUITAS DEL 50 AL 60

1. *Etapas del racionalismo de 1850 a 1925.* Los antecedentes que se han visto, tienen gran importancia para definir las características del terreno en que la corriente racionalista iba a labrar su cauce. Prepararon, sin duda a ésta una favorable acogida, creando condiciones propicias a su desarrollo. Pero por si solos, aunque conmuevan los cimientos, no alcanzan a alterar la fachada de las viejas creencias.

En la revista *La Mariposa*, del ambiente de la Universidad —institución que acababa de surgir presidida por el jefe y por los símbolos de la Iglesia— escribía en 1851 Fermín Ferreira y Artigas, ocupándose de la religión, tema favorito de la revista:

Bástenos la satisfacción, al escribir esta líneas, de que en nuestra patria tan llena de virtudes heroicas, no se ha debilitado la práctica de las virtudes cristianas. En verdad Montevideo, como hemos tenido ocasión de decirlo anteriormente, es uno de aquellos pueblos que han conservado intactas las creencias religiosas heredadas tradicionalmente de sus mayores. La fe ha sido invariable, por eso jamás ha dudado en los momentos de grandes desgracias y peligros.<sup>72</sup>

Escritas en al año preciso de iniciación de la segunda mitad del siglo, esas palabras quedan como un hito indicador.

Testimonian la persistencia hasta ese momento de una realidad que precisamente de ahí en adelante empezaría a sufrir hondas transformaciones. En la década del 50 aparecerá por primera vez en el país, ya se ha dicho, la *cuestión religiosa*. Desde entonces hasta el primer cuarto del siglo XX, se manifiesta con carácter militante la continua corriente de racionalismo —empleado este término en su significación más comprensiva— que a través de vicisitudes y conflictos diversos, por momentos de verdadero dramatismo, modifica sustancialmente la conciencia religiosa nacional.

Hacia arriba, esa corriente racionalista se vincula con la evolución filosófica de nuestra inteligencia, de la que es en cierto modo resultante; hacia abajo, con una amplia evolución institucional regida por las ideas de secularización y laicización, de la que es en cierto modo factor. Evolución filosófica, evolución religiosa, evolución institucional: he ahí las grandes instancias de una compleja

---

72 Artículo «La religión y las costumbres», p. 147.



secuencia histórica, que no debe, desde luego, olvidar la reversibilidad propia de los procesos, ni menos desconocer el influjo sociológico, en el ámbito de la «ideología», de los cambios materiales operados en la sociedad nacional

Durante ese lapso la corriente racionalista pasa por distintos episodios, que pueden ordenarse en tres etapas, en atención a los fundamentos filosóficos con que aquella corriente se presenta: *catolicismo masón* entre 1850 y 1865; *racionalismo* en sentido estricto, entre 1865 y 1880; *liberalismo* entre 1880 y 1925 (La precisión de las fechas es, desde luego, convencional).

En cada una de esas etapas hay una específica *cuestión religiosa* de primer plano que da carácter a la época, con su planteamiento, sus antagonistas y sus términos de lucha propios. *Masones y jesuitas* se enfrentan en la primera, todavía dentro del catolicismo; *racionalistas y católicos* se enfrentan en la segunda, la etapa capital de todo el proceso, cuando se hace explícita y formal la crisis de la fe; *liberales y clericales* se enfrentan en la tercera, desplazada la lucha al terreno político-institucional.

Del punto de vista filosófico ese proceso reproduce las grandes líneas del proceso universal. En nuestro racionalismo domina la nota *teísta* en la primera etapa, la *deísta* en la segunda, la *agnóstica y atea* en la tercera. Como en el proceso universal, la nota epocalmente dominante no excluye a las que le han precedido. También como en el proceso universal, no obstante lo peculiar de la «cuestión religiosa» en las distintas etapas, las sucesivas formas de racionalismo, así como las variedades de cada una de ellas, van surgiendo unas de otras, por imperio de una ley interna inexorable, a partir de una grave crisis en el seno del catolicismo.

En el proceso universal es el protestantismo el que actúa de puente de pasaje del catolicismo romano al deísmo racionalista que florece en el siglo XVIII. En nuestro país —sin que esté ausente en absoluto el factor protestante— ese papel lo desempeña especialmente un activo movimiento de franc-masonería católica, que tiene con el protestantismo la analogía y la afinidad de constituir una forma de racionalismo teísta, introductora histórica del racionalismo deísta. El racionalismo teísta del catolicismo franc-masón representó —en la dinámica de la evolución religiosa nacional— la crisis de autoridad de la Iglesia con que se abre la época moderna. El racionalismo deísta de los años 65 al 80, representó para nosotros la crisis de la fe típica del siglo XVIII. El racionalismo predominantemente agnóstico que se impone a partir de la década del 80, representó a su vez el imperio en esta materia, de las tendencias positivistas y cientistas propias del siglo XIX europeo.

2. *Renacimiento franc-masón después de 1850.* En los primeros años de la década del 50 la franc-masonería se manifiesta en el país en dos corrientes, dependientes ambas de potencias masónicas del exterior.

Por un lado, la logia francesa «Les Amis de la Patrie», de existencia continua y activa desde 1842, y de la que era gran figura animadora Adolfo Vaillant; se hallaba organizada de acuerdo con el Rito Moderno o Francés, y dependía del Gran Oriente de Francia. Por otro lado, un conjunto de logias nacionales que surgen y proliferan entonces, al parecer no totalmente desvinculadas de las logias nacionales de épocas anteriores; se hallaban organizadas de acuerdo con el Rito Antiguo o Escocés, y dependían del Gran Oriente del Brasil.

La existencia y el carácter de la logia francesa, sostenida principalmente por la emigración de esta nacionalidad, de saliente actuación durante la Guerra Grande, son claros. No así, en cambio, los orígenes de las mencionadas logias nacionales dependientes de la masonería brasileña. Cabe pensar que algún papel jugó en ello la presencia de tropas y la actividad diplomática del Imperio a raíz del desenlace de la Guerra Grande. La poderosa masonería imperial debió ser concebida entonces como un precioso y sutil instrumento al servicio de los conocidos planes absorcionistas de la casa de Braganza. Se trataría así, del tercer episodio masónico en el país condicionado por ocupaciones militares extranjeras, después de los de las dominaciones británico y luso-brasileña.

Las primeras noticias concretas que tenemos de la actividad de estas logias corresponden a 1855; pero por su carácter revelan que esa actividad se venía desplegando desde los años anteriores.

En los primeros días de julio de 1856 publicó la prensa un extenso artículo solicitado,<sup>73</sup> en el que se exaltaba la Masonería y se hacía crónica de una importante reunión de la logia «Sol Oriental», con motivo de la festividad de San Juan, el 24 de junio. Se daban distintas noticias del acto y de los discursos pronunciados, y se destacaba que en el interior del edificio lucieron varias inscripciones, una de las cuales, en letras simbólicas, significaba: «La Logia Sol Oriental desea estabilidad, fuerzas, poder, al Gran Oriente del Brasil».

Días después publicó un diario otra nota solicitada, de réplica a aquel comunicado, con el título de «Las Logias Masónicas» y firmada por «Un enemigo de las logias».<sup>74</sup> Señalaba que la Iglesia ha prohibido estas sociedades, y decía con palabras indudablemente intencionadas: «Recordamos que en otras épocas hubo en Montevideo algunas Logias, pero nuestro pueblo nunca les dio importancia, fuese esto por un sentimiento religioso o porque le chocase a su buen instinto una asociación que se rodea del misterio cuando dice que tiene por fin hacer el bien, que como todo lo bueno no debe temer la luz. La época en que la masonería tuvo más prosélitos en Montevideo fue durante la dominación de los imperiales, de cuya logia era jefe el barón de la Laguna; y si pensó valerse de ese medio como arma política, los hechos le demostraron que con raras excepciones, los trabajos masónicos eran impotentes para destruir el sentimiento de independencia en el pueblo oriental».

A continuación, el Vicario Apostólico José Benito Lamas, dirigió una comunicación al clero y a los fieles, recordando las disposiciones vigentes de la Iglesia sobre sociedades secretas, y transcribiendo las Cartas Apostólicas de León XII sobre el tema. Al mismo tiempo envió una nota al Ministro de Gobierno, doctor Salvador Tort —precisamente uno de los masones más destacados de aquel momento— en la que denunciaba la reunión de la logia «Sol Oriental» y el carácter ilegal y clandestino de las sociedades masónicas, daba cuenta de la advertencia hecha a los fieles, y declaraba esperar del Gobierno que «como *protector* de la religión del Estado, secundará con medidas adecuadas el celo de la autoridad de la Iglesia, y hará efectivas las disposiciones de las leyes del Estado».<sup>75</sup>

73 *El Nacional*, 4 de julio; *La Nación*, 7 de julio.

74 *La Nación*, 11 de julio.

75 *La Nación* y *El Comercio del Plata*. 22 de julio.

Siguió a la nota del Vicario una publicación periodística de la logia «Les Amis de la Patrie». Firmaba «Una logia regularmente constituida en Montevideo, bajo los auspicios del Grande Oriente de Francia». En términos respetuosos replicó al Vicario defendiendo la legitimidad de la franc-masonería desde el punto de vista religioso y católico. Se apoyaba en diversas consideraciones históricas y doctrinarias sobre la masonería. Entre otras, la de que ha contado entre sus miembros «a varios príncipes de la Iglesia que podríamos nombrar», y la de que «proclama los dos principales dogmas de la religión, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, porque la religión, que ella venera, es la base de toda moral».<sup>76</sup> Por el recuerdo que de ella hizo años después, esta réplica debió ser redactada por Adolfo Vaillant. Fue el primer choque ostensible en nuestro país entre los franc-masones y las autoridades de la Iglesia.

Cerró el episodio una breve declaración del Vicariato de que no cabía «polémica ni controversia de ninguna clase» y de que su futuro silencio «a cuanto se diga o se escriba encomiando esas sociedades, no importa una autorización tácita por parte de su Señoría».<sup>77</sup>

Poco antes, en abril del mismo año 1855, el Vicario Lamas recibía una carta del cura de Melo con noticias de la existencia de una logia en la localidad, de la que formarían parte un carpintero, tres o cuatro comerciantes y algunos propietarios de campaña; se agregaba que «el contagio de esa enfermedad» venía de Montevideo, porque en la localidad nunca hubo masones. Poco después, en el mes de octubre, recibía otra de Paso de los Toros en la que también se le daba cuenta de la existencia allí de una logia masónica.<sup>78</sup> Esta propagación de la masonería al interior del país demuestra el desarrollo que hacia 1855 debía haber alcanzado la institución en Montevideo. Se explica, pues, que los masones de la capital creyeran llegado el momento de emancipar la masonería nacional estableciendo su propio Gran Oriente.

El 24 de junio de 1855 quedó instalado el llamado Gran Oriente del Uruguay, con el concurso de «un gran número de masones instruidos, formados algunos de ellos en el Taller francés y otros en las distintas Logias de la Obediencia del Brasil».<sup>79</sup> El 24 de junio, día de San Juan Bautista, es una fecha clásica en el ritual de la masonería: ese día se instaló en 1717 la Gran Logia de Londres. Recuérdese que también ese día fue la procesión masónica de los ingleses en Montevideo, en 1807.

El 17 de julio de 1856 el Gran Oriente del Uruguay obtuvo el reconocimiento de las autoridades masónicas del Brasil, de las que hasta entonces habían dependido nuestras logias.<sup>80</sup> Medió la gestión personal del primer Gran Maestre, Gabriel

76 *El Comercio del Plata*, 25 de julio.

77 *El Nacional*, 31 de julio. Véase además, para todo el episodio: Eustaquio Tomé, *El Vicariato Apostólico de Lamas* (en *Revista Histórica*, XIII, 1941-1942, pp. 109 y ss. y 150 y ss.).

78 Cartas a José Benito Lamas, de José Reventós el 9 de abril y de Santiago Osés el 30 de octubre de 1855 (Papeles de J. B. Lamas, en Archivo del Sr. Raúl Montero Bustamante).

79 Artículo «Historia de la Masonería en la República O. del Uruguay», en revista *La Acacia*, 1873, pp. 101-105 y 128-134.

80 No deben olvidarse, sin embargo, las citadas relaciones con el Gran Oriente de México, por intermedio de Juan de Melo Rodríguez, hacia 1830.

Pérez, nombrado ese año por nuestro Gobierno Cónsul en Río de Janeiro.<sup>81</sup> Por tal motivo, documentos emanados en 1883 del Gran Oriente del Uruguay, mencionan a esa como la fecha de fundación.<sup>82</sup> Debe sin embargo considerarse, como tradicionalmente lo ha sido, la de 24 de junio de 1855. La *Biblioteca Masónica* editada en Montevideo por Jaime Hernández antes de 1861, establece como año de fundación, 1855.<sup>83</sup> Y este año también es el que se indica en algunas publicaciones masónicas extranjeras del siglo XIX.<sup>84</sup> El Gran Oriente del Brasil había sido fundado en 1829. El de la Argentina lo sería en 1859, año hasta el cual sus logias, de muy reciente creación, dependieron de la potencia masónica del Uruguay.

El 27 de enero de 1857 el Supremo Consejo del Gran Oriente del Uruguay aprobó el *Reglamento de la Gran Logia Central del Rito Escocés Antiguo y Aceptado para el Territorio del Uruguay*.<sup>85</sup> Lo firmaban: Gabriel Pérez —Gran Maestre de la Orden, considerado tradicionalmente como el verdadero fundador del Gran Oriente del Uruguay—, Florentino Castellanos, Juan H. Buggeln, León Ellauri, Francisco Lecocq, Eduardo M'Eachen, Salvador Tort —el Ministro de Gobierno a quien el Vicario Lamas pidiera en 1855 medidas contra la masonería— Gabriel A. Pereira —en esos momentos en el ejercicio de la Presidencia de la República—, Bruno Más de Ayala, Jaime Vincent, Javier Laviña, José P. Gereda, Antonio Rodríguez, Manuel J. Errazquin, Cándido Juanicó, todos del Grado 33.

En ese mismo año 1857, un hecho importante dio motivo a que la renaciente franc-masonería nacional, ramificada a la sazón en numerosas logias, hiciera públicos, y hasta popularizara, su existencia y sus trabajos. Fue la terrible epidemia de fiebre amarilla que de marzo a junio asoló ese año a Montevideo. La masonería tuvo una descollante participación en la lucha contra el flagelo. El poeta Heraclio C. Fajardo, masón distinguido él mismo, dedicó a «Las Sociedades Masónicas», un capítulo de su opúsculo *Montevideo bajo el azote epidémico*.<sup>86</sup> Relata allí con profusión de detalles la actividad desplegada por la *Sociedad Filantrópica*, nombre con el cual apareció en todos sus actos públicos la comisión en que «las sociedades masónicas existentes en Montevideo y en cuyo seno figuran todas las nacionalidades, todas las clases, todas las religiones», centralizaron su acción a los primeros síntomas de la epidemia.

Profunda repercusión popular tuvo la actuación de la Sociedad Filantrópica. Las consecuencias religiosas fueron muy grandes. En primer lugar, por el prestigio y la difusión que de ese modo, alcanzó la institución masónica, causa principal de su extraordinario desarrollo en los años inmediatos; en segundo lugar, por la rivalidad entablada con los jesuitas, que derivó al antagonismo polémico entre

81 Véase su biografía en José M. Fernández Saldaña, *Diccionario Uruguayo de Biografías*, Montevideo, 1945.

82 *Boletín Masónico*, 1883, I, p. 381 y II, p. 65.

83 T, II, p. 167. Ejemplar de la Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto; carece de fecha pero es necesariamente anterior a 1861, año de la muerte de Jaime Hernández.

84 A. Cassard, *Manual Masónico*, Nueva York, 1871, p. 683; L. Frau Abrines, *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*, La Habana, III (Suplemento), p. 366.

85 Folleto de 64 páginas impreso en 1857 por la Tipografía del Gran Oriente del Uruguay (Bib. del historiador Juan E. Pivel Devoto).

86 Montevideo, 1857, pp. 34 a 41.

las ideas de Caridad y Filantropía, motivo ocasional de un grave conflicto próximo en el seno del catolicismo.

Al año siguiente, radicado en Buenos Aires, volvía Fajardo sobre el punto en términos ilustrativos del empuje masónico a que entonces se asistía en ambas orillas del Plata:

La institución de la franc-masonería, cuyo origen se pierde en los tiempos más remotos, y en cuya humanitaria propaganda han militado las primeras lumbreras del entendimiento humano de todos los siglos y naciones —Moisés, Salomón, Buda, Pitágoras, Zoroastro, Jesucristo, Federico el Grande, Voltaire, Napoleón— ha echado ya profundas raíces en el Río de la Plata... La institución es nueva en las riberas del Plata, o más bien dicho, recién se establece en nuestros países, interrumpida en su primer desarrollo por el sangriento interregno de la tiranía de Rosas y de las contiendas civiles de la República vecina: Moreno, Balcarce, Rivadavia, eran masones, y la brillante administración del último, las instituciones que creó o intentó crear, tienen el sello de la asociación de que fue ferviente apóstol... La conducta de las sociedades masónicas de Montevideo durante la epidemia que hace un año asoló aquella ciudad y la reciente institución del Asilo de Mendigos en Buenos Aires, son dos hechos elocuentes que ponen de manifiesto aquel objeto e influencia, dos columnas inamovibles que afianzarán eternamente el templo de la franc-masonería en el Río de la Plata.<sup>87</sup>

La Sociedad Filantrópica, creación ocasional, subsistió luego con carácter permanente. En 1859 estableció una escuela gratuita dirigida por Jaime Roldós y de la que Leandro Gómez fue uno de los principales animadores; la sostuvo hasta el año 1884. Prosiguió además sus actividades de socorro y beneficencia, volviendo a intervenir en episodios análogos al de 1857.<sup>88</sup>

3. *Los jesuitas y su Colegio de Santa Lucía*. Se ha visto en el capítulo anterior la difícil situación que hacia 1850 se le creó al Colegio Oriental de Humanidades, como consecuencia de la política oficial de favorecimiento de la Universidad, a la vez que de hostilidad contra los jesuitas. Esa situación condujo a éstos a cerrar el colegio en Montevideo para reabrirlo en el cercano pueblo de Santa Lucía.

Explicando los hechos, el citado jesuita Rafael Pérez desliza ilustrativas alusiones al ambiente liberal, sin dejar de ser católico, que imperaba por entonces en Montevideo: El colegio «no daba un paso adelante». Los padres de familia no se preocupaban de dar a sus hijos una «educación literaria». «Pocos también eran los que cuidaban de una educación sólidamente moral y religiosa, contrariada por demás con los principios de falsa libertad reinantes en la gran mayoría de aquella sociedad». Pensaron entonces los jesuitas trasladar el colegio al pueblo de Santa Lucía, aprovechando el ofrecimiento de una manzana de terreno que les hizo la municipalidad de Canelones. A fines del año 53 pasaron a vivir allí

87 Prefacio a la traducción del francés que hiciera de la *Historia Filosófica* de la Franc-masonería, por Kauffmann y Cherpín, Buenos Aires, 1858.

88 Varios folletos sobre los primeros años de la Sociedad Filantrópica y su Escuela Gratuita, pueden verse en el volumen *Colección de Opúsculos Diversos*, de la «Biblioteca Pablo Blanco Acevedo». Además: Revista *La Acacia*, 1873, artículo citado; *Boletín Masónico*, 1884, II, pp. 263-264.

algunos de ellos «para comenzar la obra del futuro Colegio, y he aquí el origen de esta nueva Residencia».<sup>89</sup>

Ese fue, en efecto, el origen del Colegio de los jesuitas en Santa Lucía. En relación con ese origen es que entra en acción a favor de la Compañía, aunque todavía en segundo plano, la figura por cuyo intermedio la tendencia jesuítica iba a alcanzar, muy pocos años después, la dirección de la Iglesia nacional: Jacinto Vera.

Las vinculaciones de Vera con los jesuitas arrancaban de varios lustros atrás.<sup>90</sup> A raíz del restablecimiento de aquéllos en Buenos Aires, en 1836, y consiguiente apertura de un colegio, joven entonces de veinte y pocos años se trasladó a allí desde Montevideo a hacer estudios sacerdotales. Los cumplió con éxito. Alcanzó a ordenarse antes de que, por la persecución de Rosas, el colegio fuera cerrado y ahuyentados sus elementos a nuestro país. En 1842 fue adscripto a la parroquia de Canelones, en la que iba a permanecer diecisiete años, hasta su exaltación al Vicariato Apostólico en 1859. Formado con los jesuitas —seguramente el primer sacerdote oriental que lo era— guardó a sus maestros una inquebrantable fidelidad, tomando resuelto partido a su favor en las luchas a que diera lugar su segunda época en el Uruguay. En esa formación jesuítica de Jacinto Vera, por muchos motivos casual, debe verse un hecho llamado a tener insospechadas consecuencias en el curso de los acontecimientos religiosos uruguayos de la segunda mitad del siglo XIX.

Cuando después del 50 Montevideo se volvió definitivamente adverso a los jesuitas, un refugio material y moral se les abrió a éstos en el departamento de Canelones. Se debió a la influencia de Jacinto Vera, cuyo prestigio en todo el departamento había llegado a ser muy fuerte al finalizar la Guerra Grande. Único lugar del país donde actuaba un sacerdote adicto decidido de la Compañía, con tal prestigio además, Canelones se convirtió, lógicamente, en el punto de mira de los hombres de Loyola. Sus relaciones con Vera, el ex-discípulo de Buenos Aires, debieron reactivarse al cesar el Sitio y estrecharse al crecer las hostilidades en la capital.

Lorenzo A. Pons, biógrafo de Vera, dice de éste que «fue uno de los que más contribuyeron a la instalación del Colegio llamado de los Jesuitas en el pueblo de San Juan Bautista, cerca del Río de Santa Lucía». Los padres de familia del departamento dirigieron al Gobierno una petición a favor del establecimiento del mencionado colegio. «¿Quién no ve en esto —comenta Pons— la mano y el espíritu de Jacinto Vera que fue siempre y entonces ya se manifestaba muy amante de la ilustración de la juventud en todas las carreras y principalmente en la eclesiástica?»<sup>91</sup>

89 Ob. cit., p. 604.

90 Véase: Lorenzo A. Pons, ob. cit.

91 Ob. cit., p. 98. Agrega dicho autor que junto con algunos seminaristas extranjeros estudiaron en dicho Colegio cuatro orientales: los hermanos Inocencio María y Rafael Yéregui, Manuel Madruga y Esteban de León. A los tres primeros habrá ocasión de verlos más adelante militar activamente en las filas del catolicismo jesuítico.

El traslado del Colegio tuvo lugar entre fines de 1854 y principios de 1855.<sup>92</sup> En 1856, a raíz de la mencionada petición de los padres de familia, el Presidente Gabriel A. Pereira expidió un decreto por el cual los estudios que se hicieran en el Colegio de Santa Lucía «se considerarán como Universitarios, siempre que en cuanto a las materias de enseñanza, su distribución, duración de cada curso y formalidades para ganarlos y ser admitidos los estudiantes en otros nuevos, se observen los Estatutos de la Universidad Mayor de la República». No aceptaron los jesuitas los términos del decreto, que —al decir de Rafael Pérez— «los sujetaba a la coyunda insoportable de la Universidad... cuyos estatutos vigentes habían sido hechos por Herrera y Obes, expresamente para hostilizar y destruir la enseñanza de los Jesuitas».<sup>93</sup>

El colegio se cerró temporariamente. Al cabo de distintas gestiones, dictó Pereira en junio de 1858 un nuevo decreto, esta vez del gusto de los jesuitas. Concedía a éstos «la más absoluta libertad de enseñanza y la completa independencia de todo cuerpo literario, pudiendo hacer uso de textos propios para la enseñanza en todas las materias, reglamentándolas como lo tengan por conveniente». Hacía no obstante la salvedad de que los alumnos que aspirasen a grados universitarios, «darán todas las pruebas que exigen los estatutos de la Universidad Mayor de la República». Al mismo tiempo, Pereira, prominente masón, se dirigía al Papa en términos de profunda religiosidad católica, solicitándole el envío de ocho o diez religiosos de la Compañía de Jesús, para que esta pudiera cumplir su misión educacional; respondió de inmediato el Papa accediendo a la solicitud.<sup>94</sup>

Expulsados los jesuitas del país casi en seguida, en enero de 1859, por nuevo decreto del mismo Presidente Pereira, no tuvo tiempo de formalizarse en las nuevas condiciones la enseñanza del Colegio de Santa Lucía. La sorda rivalidad entre masones y jesuitas condujo a ese brusco y en cierto modo inesperado final de la segunda época de la Compañía de Jesús en el Uruguay.

4. *Luchas entre masones y jesuitas.* Llegamos a la cuestión religiosa propiamente dicha de la década del 50. Se ha visto la actuación general en esa década de la franc-masonería y de la Compañía de Jesús, enfocadas una y otra por separado. Se verá a continuación como se enfrentaron y se combatieron, reeditando entre nosotros el universal antagonismo entre ambas Ordenes, enraizado en el siglo XVIII europeo. En las luchas que sostuvieron esos años se inicia formalmente en el país el proceso efectivo del racionalismo religioso.

No es de descartar la posibilidad de que ya en las hostilizaciones de que los jesuitas fueron objeto en Montevideo en la década del 40, durante el período de la Defensa —especialmente en los episodios que antecedieron a la instalación de la Universidad— tuviera algo que ver la masonería. Pero la primera referencia expresa que conocemos de las luchas entre masones y jesuitas, corresponde a 1854. Con relación a este año, después de aludir a actos de hostilidad contra los jesuitas de parte de la Junta Directiva del Hospital, dice Rafael Pérez: «No hay duda, las sociedades masónicas y las bíblicas luchaban en Montevideo por

92 Rafael Pérez, ob. cit., p. 620.

93 Ibid., pp. 641 y 650.

94 Ibid., p. 648 y ss.; Eduardo Acevedo, ob. cit., II, p. 736.



deshacerse del mayor obstáculo que les estorbaba para propagarse, y extender más libremente sus maléficas influencias, los Jesuitas».<sup>95</sup>

Como se ve, el protestantismo aparece vinculado a la masonería, en esta expresión inicial de racionalismo teísta en pugna con la tendencia católica ultramontana que los jesuitas representaban. Ocupándose del año 1856, escribe todavía el mismo autor que éstos renunciaron a dos cargos de capellanes que tenían en el Hospital, y explica el hecho así: «A la falta de sujetos se añadía que por el interés de las copiosas limosnas que los protestantes suministraban para el sostenimiento de aquella casa de caridad, su ministro tenía entrada libre en él, hasta el grado de atreverse a celebrar, según su rito, la Cena del Señor, con escándalo de los católicos».<sup>96</sup> Fue a raíz de este hecho que llegaron por primera vez al Uruguay, traídas de Francia por los jesuitas, las Hermanas de Caridad.

Al año siguiente, en ocasión de la epidemia de fiebre amarilla, tuvo lugar el primer encuentro a plena luz entre jesuitas y masones. Rivalizando en la lucha contra la peste, rivalizaban de paso en una pugna de tendencias filosófico-religiosas. Se trataba de arrebatar presas a la muerte, pero al mismo tiempo y por los mismos actos, de conquistar conciencias para las respectivas posiciones. El hondo dramatismo de las circunstancias contribuyó a que el espíritu religioso nacional fuera sometido en ese histórico año 57, a una conmoción como nunca había experimentado hasta entonces. Esa conmoción continuaría vibrando intensamente en los años que siguieron.

Muy numerosos, bien organizados y con buenos recursos económicos, los masones se hallaban en mejores condiciones materiales que los jesuitas. Pero éstos —sólo dos entonces en la capital— no les cedieron en decisión y espíritu de sacrificio, a lo que hace justicia el propio masón Heraclio C. Fajardo en su citada crónica del episodio. Por su parte, el también citado cronista jesuita Rafael Pérez, se manifiesta en términos que dan acabada idea de como se desenvolvió entonces la lucha entre ambas Órdenes.

El P. Sató solo con el P. Cots, se entregaron totalmente al auxilio de los apestados, tanto en el Hospital a donde fluían en gran número, como en las casas particulares a donde eran llamados a todas horas del día y de la noche, teniendo a veces que luchar, no con el enfermo ni menos con la familia que los llamaba ansiosamente, sino con la diabólica secta de los masones solidarios que asediaban las casas de sus cofrades, para que no volviesen atrás impelidos por el aspecto terrible de una muerte próxima. A pesar de la crueldad y salvaje ferocidad masónica, los Padres lograron la conversión de varios de los principales, como lo publicaron los periódicos, elogiando merecidamente los trabajos increíbles sostenidos en tres meses de llanto y luto, y maldiciendo a las logias que no respetaban siquiera la ira de Dios ni el azote espantoso que tenía a la ciudad sumida en la aflicción.<sup>97</sup>

Cuando en 1858 fue dictado el decreto acordando libertad de enseñanza a los jesuitas, la lucha se renovó. *El Comercio del Plata*, diario de tendencia masónica, impugnó el decreto, entablándose con ese motivo una polémica periodística.<sup>98</sup>

95 Ob. cit., p. 605.

96 Ibid., p. 639.

97 Ibid., p. 643.

98 Ibid., p. 651.



Tal sucesión de choques entre jesuitas y masones, crean y estabilizan una profunda división en el seno del catolicismo uruguayo. Los Padres de la Compañía de Jesús, repartidos entre Montevideo y Santa Lucía, eran contadísimos; pero la corriente jesuítica se constituye y fortifica con elementos del clero y el laicato católico que van tomando partido a su favor. La corriente masónica, a su vez, se constituye y fortifica también con elementos del clero y el laicato católico, no siempre iniciados expresamente en las logias, pero que apoyan y sostienen su acción. El antagonismo ejerce su influencia y hace su obra en todas las clases y esferas de la sociedad, desde la política hasta el hogar, en cuyo recinto entra dividiendo apasionadamente a las propias familias.

Con ese cuadro y en un clima de verdadera tensión religiosa, se abrió el año 1859. Cargada como estaba la atmósfera, un incidente cualquiera era bastante para desencadenar la tormenta. El incidente se produjo, dando por resultado, al cabo de una rápida y aguda crisis, la expulsión de los jesuitas del territorio nacional, antes de que el primer mes del año hubiera llegado a su término.

El día 6 de enero tuvo lugar en la Iglesia de la Caridad, con asistencia de altas autoridades eclesiásticas y civiles, una solemne función religiosa, en la que celebraba su primera misa un joven sacerdote discípulo de los jesuitas, y recibían su hábito de Hermanas de Caridad cinco jóvenes señoritas, de las cuales cuatro eran orientales. Constituía, pues, el acto un triunfo de la Compañía de Jesús. A ello se agregaba el hecho de que pronunciara un sermón el jesuita Félix Del-Val, venido al efecto desde Santa Lucía, en cuyo colegio actuaba. En el curso de su sermón, el P. Del-Val opuso las ideas de Caridad y Filantropía, declarando que «la Filantropía era la moneda falsa de la Caridad». Era un dardo dirigido a los masones, con intencionada alusión a la Sociedad Filantrópica que éstos habían constituido en 1857 para combatir la fiebre amarilla, y que seguía actuando en otras actividades de educación y beneficencia, convertida en efficacísimo agente de proselitismo masónico.

El dardo dio en el blanco. A una violenta reacción de *El Comercio del Plata* siguió el 10 de enero una nota del Ministro de Gobierno Antonio Díaz, masón al igual que el Presidente Pereira, pidiendo al Superior de la Compañía que corrigiera al orador «con la severidad que el caso requiere». El contenido y el tono de esta nota gubernamental, motivada por una incidencia en si misma intrascendente, documenta con expresividad el singular carácter de la situación religiosa porque entonces atravesaba el país.<sup>99</sup>

El mencionado Superior, P. Sató, contestó el día 13 en términos muy circunspectos justificando al orador. En una segunda severísima nota del día 18, el Ministro Díaz no sólo se declaraba insatisfecho con la explicación dada, sino que acumulaba un nuevo cargo contra la Compañía de Jesús. Acababa el Gobierno de tomar conocimiento de un par de cartas escritas en Santa Lucía por el P. Del-Val, en el mes anterior, con relación al ingreso de una señorita en la Hermandad de Caridad. El Ministro se manifestaba profundamente alarmado por el contenido de esas cartas,

en una de las cuales Del-Val decía a la joven que «aun contra la voluntad de ella (su madre) puede seguir su vocación, y debe obedecer antes a Dios que a ella».<sup>100</sup>

El día 20 contestó el P. Sató justificando nuevamente al P. Del-Val. El siguiente paso del gobierno fue un sensacional decreto, dictado el 26 del mismo mes de enero de 1859, con las firmas del Presidente Pereira y el Ministro Díaz, derogando el que acordaba libertad de enseñanza a los jesuitas y disponiendo que éstos «dejarán el territorio de la República dentro del más breve plazo, no pudiendo regresar a él sin permiso especial del gobierno».<sup>101</sup>

Expulsados bruscamente los jesuitas, el resto del año 59 fue de incidencias y choques de distinta índole, desde las campañas periodísticas hasta la acción directa, entre los masones y los elementos pro-jesuitas, en la capital y en el interior de la República. Los primeros tenían su principal punto de apoyo en el propio gobierno; los segundos, en un sector del clero que estrechaba filas cada vez más y que tenía por figura saliente a Jacinto Vera, el cura de Canelones. Mencionaremos dos hechos de diferente carácter: el incendio en el local de una logia en la ciudad de San José y la elección de Vicario Apostólico.

El 28 de junio, personas desconocidas pusieron fuego a los muebles y objetos simbólicos existentes en la casa donde se reunían los masones de San José. Estos atribuyeron el hecho a empleados de la policía. El Presidente Pereira se dirigió entonces a Francisco Larriera, Jefe Político del departamento, manifestándole su extrañeza por no haberse individualizado a los culpables y ordenándole que en lo sucesivo diera protección a los miembros de la mencionada «sociedad filantrópica, que ejerce actos de beneficencia y cuyos principios en nada se oponen a los religiosos que profesamos ni a los políticos que sigue el gobierno que yo represento». La carta del Presidente le fue entregada a Larriera por Leandro Gómez, el futuro héroe de Paysandú, entonces Tte. Coronel. Era uno de los masones más prominentes y activos de la época, dirigente destacado de la Sociedad Filantrópica de Montevideo.<sup>102</sup>

El Vicariato Apostólico estaba vacante desde la muerte de José Benito Lamas en 1857, una de las víctimas ilustres de la fiebre amarilla. A principios de 1859, el gobierno, invocando sus derechos de patrono, se dirigió a Monseñor Marini, delegado del Papa en el Río de la Plata, con asiento en la Argentina, proponiendo para el cargo a Santiago Estrázulas y Lamas, cura rector de la Matriz. En el mes de mayo Monseñor Marini designó a Jacinto Vera, expresándole que lo hacía «por disposición de Su Santidad». El gobierno opuso reparos, pero adoptó una actitud conciliatoria al elevar al mismo Monseñor Marini una terna compuesta por Estrázulas y Lamas, Vera y Juan José Brid. Marini expidió un segundo título

100 Véase el texto de ambas cartas en Antonio N. Pereira, *Memoria de la administración del señor D. Gabriel A. Pereira*, Montevideo, 1882, p. 400.

101 Véase: R. Pérez, ob. cit., p. 658 y ss. 909 y ss.; L. A. Pons, ob. cit., p. 99 y ss.; E. Acevedo, ob. cit., II, p. 762; A. N. Pereira, ob. cit., p. 399 y ss. Además, *El Comercio del Plata* de la época; el 1° de febrero de 1859 José Pedro Pintos inició una serie de artículos justificando la expulsión.

102 Véase: Bernardo de la Hanty, «Un suceso pintoresco bajo el gobierno del Presidente Gabriel Antonio Pereira», artículo en diario *El País*, 15 de octubre de 1949. Incluye la carta de Pereira y la respuesta de Larriera.

a favor de Vera, que el gobierno aceptó el 14 de diciembre, quedando cerrado el episodio.<sup>103</sup>

Por debajo del vaivén de las notas protocolares a que esa provisión del Vicariato dio lugar, una sorda lucha se desarrolló a su propósito entre la tendencia masónica y la tendencia jesuítica. La candidatura de Vera, propiciada por esta última, con el apoyo decidido del Papa Pío IX y su Delegado Marini, fue muy resistida por la tendencia adversaria; contaba ésta a su favor con un sector del clero al que pertenecía el propio jefe interino de la Iglesia en carácter de Pro-Vicario, Juan Domingo Fernández, y en el que apuntaba como cabeza principal el cura Juan José Brid. Se llevaron las cosas al extremo de promoverse una querrela criminal contra Vera.<sup>104</sup>

5. *Situación religiosa en 1859.* El año 1859 puso fin a una primera etapa de la lucha interna del catolicismo entre masones y jesuitas, etapa cumplida a lo largo del gobierno de Gabriel A. Pereira. Se abrió dicho año con una gran victoria de los primeros: la expulsión de la Compañía de Jesús; y se cerró con una gran victoria de los segundos: la exaltación de Jacinto Vera al Vicariato Apostólico.

La primera época de los jesuitas en el Uruguay había terminado con la expulsión, en 1767. También con la expulsión terminaba su segunda época, en 1859. Pero mediaba una importante diferencia. La expulsión de 1767 fue para nosotros, como para toda la América Española, un fenómeno mecánico, contragolpe colonial de un proceso histórico-religioso europeo, ajeno a circunstancias y situaciones espirituales americanas. La expulsión de 1859, en cambio, fue un fenómeno genuinamente nuestro, una instancia particular y bien característica del proceso histórico-religioso nacional.

En materia religiosa nosotros vivimos el siglo XVIII europeo en el tercer cuarto del siglo XIX. La expulsión de los jesuitas fue en dicha materia uno de los hechos más típicos de la Europa del siglo XVIII, habiendo jugado papel decisivo en él, la franc-masonería. A los cien años justos de la primera expulsión europea, ocurrida en 1759 en Portugal, teníamos nosotros nuestra propia «expulsión de los jesuitas», con decisiva intervención también de la franc-masonería.

Pero en el mismo año 1859 la corriente católica pro-jesuítica alcanzaba un triunfo de largas consecuencias históricas, al conquistar para Jacinto Vera el Vicariato Apostólico. Una definida política inspirada en dicha corriente iba a ser puesta de inmediato en ejecución desde la jefatura de la Iglesia. Da idea de lo radical del cambio, la referencia siguiente:

A raíz de la campaña contra la Compañía de Jesús a que después de la expulsión se entregó *El Comercio del Plata*, un núcleo de sacerdotes dirigió una nota al Pro-Vicario, reclamando medidas para imponer silencio al periódico. El Pro-Vicario adoptó una actitud evasiva. En esas circunstancias se produjo la designación de Vera.

El nuevo Vicario —escribe el cronista Rafael Pérez— que nada tenía que temer ni esperar de aquel gobierno masónico, consecuente a los principios expresados en la representación a su antecesor, el mismo día que tomó posesión de su cargo publicó por la prensa un edicto en el cual prohibía suscribirse, comprar o leer el periódico titulado *El Comercio del Plata* por contener 'artículos perniciosos, erróneos

103 L. A. Pons, ob. cit., p. 65 y ss.; E. Acevedo, ob. cit., II, p. 763.

104 L. A. Pons, ob. cit., p. 66.

y escandalosos, en los cuales algunos hombres ignorantes en materias religiosas y morales, osan ultrajar y profanar las verdades católicas, dándoles explicaciones caprichosas y falsas...' Bajo el gobierno de un sacerdote de tal temple de alma, la Iglesia del Uruguay comenzó a recobrar su decoro, ajado por escritorcillos pensionados por la logia Sociedad Filantrópica, los católicos a cobrar ánimo, y la buena reputación de los jesuitas quedó más autorizada por el fallo del gobierno eclesiástico, de los párrocos y del clero en su parte más selecta.<sup>105</sup>

En el mismo año 1859 se publicó en París la importante obra *Los Intereses Católicos en América*, del sacerdote chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, definido pro-jesuita y con grandes vinculaciones en el Vaticano. Había estado antes de 1858 en Montevideo, donde estrechó amistad con Jacinto Vera, por lo que se le atribuye alguna influencia en la consideración que a éste dispensó Pío IX. En su obra hace Eyzaguirre una ilustrativa descripción de la situación de la Iglesia que Vera debió encarar al llegar al Vicariato. Subido interés documental tienen algunos pasajes:<sup>106</sup>

«Ya hemos indicado que los eclesiásticos que existen en la Banda Oriental, casi en su totalidad son europeos, y añadiremos ahora que no pocos pertenecen a los que participaron de las ideas políticas que tan graves trastornos causaron en Europa en 1848... en la cátedra sagrada fueron alguna vez llamados *héroes* los que estaban a la cabeza de la revolución manchada con borrones más negros de cuantas sucedieron en Europa». Puede verse como se reproducía en el Uruguay, afectando al propio clero, la típica división decimonona entre catolicismo liberal y catolicismo antiliberal con significado político tanto como religioso. Respecto al papel de la masonería en la primera de esas corrientes, en pleno auge cuando Eyzaguirre visitara Montevideo, agrega este autor:

Nada nos maravilla en vista de esto el desarrollo que las logias secretas han recibido en la capital de la República. La prensa sensata ha lamentado en diversas ocasiones ese grave mal, y sin embargo, ningún freno le ha puesto la autoridad. Celebran reuniones periódicas, tienen acuerdos obligatorios para todos los afiliados y ponen en juego cuantos medios están a su arbitrio para que prevalezcan los intereses y las opiniones de la secta en las cuestiones políticas que dividen el país... En el Uruguay, donde la legislación existente veda las sociedades secretas, no solamente existen éstas sino que imprudentemente hacen alarde de su actividad...

Yo me encontraba en uno de los grandes hoteles de Montevideo, y fui rogado por el dueño de casa para que le dejase por un día el salón principal de la habitación que ocupaba. Preguntándole el motivo de su extraña petición: 'Debe, me dijo, celebrar el 24 del corriente una gran comida la logia de franc-masones por el aniversario de su instalación, y necesito las salas más capaces de la casa, a fin de que haya lugar para todos los concurrentes'. Esto prueba hasta donde es pública allí la existencia de tales sociedades. Y no es entre los hombres solamente donde ejercen su propaganda los emisarios de éstas, sino que trabajan también con empeño para captarse la voluntad de las mujeres procurando afiliarlas, para convertirlas después en activos agentes de sus miras siniestras. Con este objeto se han hecho llegar a manos de muchas, libros calculados para retraerlas de las prácticas del catolicismo a las abstractas y estériles que proclaman sus adversarios...

En tales condiciones, la crisis masónica del catolicismo no podía tardar en producirse.

105 Ob. cit., p. 663.

106 T. I, p. 103 y ss. Son de gran interés los dos capítulos dedicados al Uruguay (VIII y IX).



## CRISIS MASÓNICA DEL CATOLICISMO

1. *La cuestión religiosa bajo el gobierno de Berro.* Bajo el gobierno de Gabriel A. Pereira (1856-1860) se cumplió una primera etapa de la lucha nacional entre jesuitas y masones. Bajo el gobierno de Bernardo P. Berro (1860-1864), en términos todavía más agudos se cumplió, a través de varios incidentes, la segunda y última etapa de esa lucha. Estarían ahora físicamente ausentes los jesuitas, pero su causa iba a contar con poderosos defensores.

En el correr de la primera etapa, cada una de las dos corrientes beligerantes del catolicismo se fue fortaleciendo, a su manera. Al iniciarse en 1860 la Presidencia de Berro, ambas en la plenitud de sus respectivas fuerzas y afiladas sus armas en las luchas libradas, se hallan listas para medirse en un encuentro decisivo. La corriente masónica había tenido un gran triunfo en 1859 con la expulsión de los jesuitas, y seguía contando en el nuevo régimen con el favor gubernamental. La corriente jesuítica había tenido también en 1859 su gran triunfo con la elección de Jacinto Vera para el Vicariato Apostólico, y contaba por lo mismo, de ahora en adelante, con el sostén activo de las autoridades oficiales de la Iglesia.

Planteadas las cosas en esa forma, el choque era inevitable y se produjo con caracteres violentos. Apareció en el primer plano —y así se le acostumbra ver históricamente— como una sucesión de conflictos entre el Estado y la Iglesia, teniendo por centro la clásica cuestión de las regalías y el patronato. Se explica que así haya sido, por la expresada circunstancia de que el Gobierno y el Vicariato eran los respectivos reductos —en cierto modo ocasionales— de las dos tendencias en que el catolicismo se dividía. Pero lo que hubo en el fondo fue el choque entre éstas, manifestación extrema de una honda crisis de la conciencia católica de la época.

El aspecto institucional de la cuestión religiosa de entonces, fue por completo secundario y accesorio de su aspecto espiritual. Tanto fue así, que no ya una parte importante del laicato católico, sino del propio clero, estuvo en la emergencia del lado del gobierno —católico, por lo demás— y en contra de las autoridades de la Iglesia. Y no lo estuvo por simples consideraciones teóricas sobre el alcance de las respectivas potestades civil y eclesiástica, sino en atención al drama que se representaba por debajo de la superficie aparente de los sucesos y que en definitiva giraba en torno a la lucha entablada entre la Franc-masonería y la Compañía de Jesús.

Se está en condiciones de comprender esa verdadera faz de la cuestión religiosa bajo la Presidencia de Berro, después de lo que se ha visto ocurrir bajo la Presidencia de Pereira. En uno y otro período se asiste al desarrollo histórico de un mismo problema, el problema suscitado por el surgimiento de un vigoroso movimiento de catolicismo masón que inaugura formalmente en el país el proceso del racionalismo religioso. Bajo Berro llega a producirse una verdadera crisis masónica del catolicismo, que prepara el inmediato advenimiento de la crisis de la fe. El racionalismo teísta, propio del catolicismo masón, sujeto todavía a la revelación bíblica, abre así el camino al racionalismo deísta de la religión natural, llamado a florecer en los próximos años.

La cuestión religiosa bajo el gobierno de Berro se desarrolló en cuatro incidentes sucesivos: 1° - Conflicto de los Franciscanos; 2° - Episodio del masón Jacobson; 3° - Petición a favor de los jesuitas; 4° - Gran conflicto eclesiástico. El primero tuvo lugar en 1860; el segundo y el tercero en 1861; el cuarto se inició en 1861 y se clausuró en 1863.

En 1861 toca fondo la crisis masónica del catolicismo.

2. *Conflicto de los Franciscanos.* La primera época de la orden franciscana en el Uruguay, cuya trascendente actuación bajo la Colonia y la Revolución, se ha visto, tuvo su fin en 1838. En ese año fueron expulsados los franciscanos por decreto del gobierno de Rivera.

A fines de la década del 50, el gobierno de Pereira, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, permitió el establecimiento de un pequeño hospicio a cargo de una misión de cinco frailes franciscanos italianos, a quienes fue entregada la capilla llamada de los Ejercicios. La presencia de estos franciscanos en Montevideo dio lugar a una serie de incidencias estrechamente relacionadas con las luchas de la época entre la tendencia masónica y la tendencia jesuítica.

La incidencia inicial la motivó, en 1860, la decisión del Superior de dichos religiosos de desterrar a uno de ellos, Fray Daniel de Fogia. Lo hizo conducir preso por la policía a bordo de un buque pronto a zarpar para Europa. «Esta medida, —escribe L. A. Pons— fue tomada sin conocimiento del Vicario y despreciando su autoridad; y como aquel fraile gozaba de buen nombre y fama en esta capital por su recogimiento y regularidad, mientras los otros, por su notoria disipación en su vida pública no hacían mucho honor al hábito que vestían, el señor Vicario Apostólico por de pronto pidió inmediatamente el desembarco del desterrado o preso, lo puso bajo su protección y lo envió a Monseñor Marini con carta de recomendación para que Su Excelencia juzgara el hecho, que él no se atrevía a resolver por motivos de delicadeza. El Superior de la Misión Franciscana interpuso recurso de fuerza ante el Supremo Tribunal de la Nación contra las disposiciones del Ilmo. señor Vera. . .»<sup>107</sup>

La razón última de este choque resulta residir en que la mayoría de los miembros de la misión franciscana pertenecían a la masonería, con gran escándalo del Vicario. A raíz de la actitud de éste iniciaron en su contra una apasionada campaña periodística. Vera se dirigió entonces al Visitador de la Orden, residente en Buenos Aires, y entre ambos elevaron una exposición al gobierno aconsejando

107 Ob. cit., p. 80 y ss.

el retiro del país de todo el personal de la misión franciscana. Así lo decretó Berro en octubre de 1860. El desacato de uno de los misioneros, Fray Vicente Argenzio, quien recurrió ante la Comisión Permanente, dio lugar todavía a un nuevo acto de esta segunda expulsión de los franciscanos del territorio nacional.<sup>108</sup>

No puede haber dudas de que el episodio tuvo que ver con la cuestión masónica, aunque otras circunstancias hayan contribuido también a configurarlo. A raíz de otros hechos, decía al año siguiente el diario pro-jesuita *La República*, que se había «tolerado hasta el escándalo esos frailes que poco ha estaban entre nosotros, colgando cuando les parecía el hábito, para vestir las insignias masónicas».<sup>109</sup> Y poco después *La Revista Católica*, órgano de la Curia, escribía lo siguiente:

Cuando el escándalo de los franciscanos se hizo palpable entre nosotros, la Iglesia quiso castigarlos, desterrarlos, porque así era conveniente y porque así lo pedía su superior, rogando a nuestro Prelado que en caso que desobedeciesen, los compeliere por la fuerza, pidiendo recurso a la autoridad civil. ¿Pero qué sucedió? Que los tales frailes (algunos) se hallaban inscriptos en las logias, y eso fue suficiente para que se armase un conflicto y saliesen los obedientes, los buenos; y los otros, con desdoro de la religión, quedaron convertidos en seglares sin haber obtenido el permiso correspondiente. Lo que importa decir: que la Iglesia no puede castigar un sacerdote, un fraile, cuando está iniciado en la masonería, ¡Triste situación!<sup>110</sup>

3. *Episodio del masón Jacobson*. Haremos primero una relación desnuda de los hechos, desarrollados en dos tiempos: uno en la ciudad de San José, el otro en Montevideo.

El 15 de abril de 1861 falleció en San José el doctor Enrique Jacobson, alemán casado con una hija del país. Estaba afiliado a la religión católica a la vez que a la masonería. Poco antes de morir solicitó los auxilios de su religión. El cura de San José, Manuel Madruga, le exigió que previamente abjurara de su condición de masón. Como se negara, se opuso a que se le diera sepultura en el cementerio local. En medio de una gran exaltación de los ánimos, los masones de San José decidieron traer el cadáver a Montevideo. Aquí tendría lugar la parte más grave del conflicto.

En la capital se organizó el velatorio en la casa de un distinguido masón, el senador Narciso del Castillo. Hechas las gestiones del caso, se obtuvo permiso del cura de la Matriz, Juan José Brid, para llevar el cadáver a dicha iglesia, antes de darle sepultura en el cementerio, de acuerdo con las prácticas de la época. Con posterioridad a ese permiso, el Vicariato Apostólico prohibió que el cadáver fuera llevado a la iglesia y aún que se le diera sepultura eclesiástica. El cortejo fúnebre se dirigió, no obstante, a la Matriz. En la puerta de ésta el cura Brid exhibió la prohibición de orden superior, que ya era conocida. Se produjo un tumulto en el atrio, luego del cual el acompañamiento se dirigió al cementerio, donde con autorización del gobierno, en contra de la prohibición eclesiástica, se procedió a la inhumación del cadáver. Esto ocurría en la tarde del día 16.

El episodio entró entonces en otra fase, convirtiéndose en conflicto entre la Iglesia y el Gobierno. Aquella consideró que éste había invadido sus fueros. De

108 E. Acevedo, ob. cit., III, p. 245.

109 8 de mayo de 1861, artículo: «La petición en favor de los Padres Jesuitas».

110 22 de setiembre de 1861, artículo: «La causa de los conflictos».



inmediato le dirigió una nota en la que, entre otras cosas, decía: «El cementerio público y católico, ha sido escandalosamente violado contra las leyes canónicas, civiles y administrativas, inhumando en él el cuerpo de un individuo que ha muerto no sólo fuera del gremio de la Iglesia, sino desconociendo sus leyes hasta el último instante de su fallecimiento». Pedía que se exhumara el cadáver. La respuesta del gobierno fue dictar, el 18 de abril, un histórico decreto de *secularización de los cementerios*, primer acto del largo proceso de secularización institucional que se coronó con la separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1917.

El decreto, refrendado por el Ministro Eduardo Acevedo, establecía que era «contrario a la higiene que los cadáveres en estado a veces de corrupción completa, fueran conducidos a las iglesias para celebrarse allí misas de cuerpo presente con peligro de inficionar a los asistentes» disponiendo, en consecuencia, que en adelante los cadáveres fueran «conducidos directamente de la casa mortuoria al cementerio». Por otro lado declaraba que era ese un ramo «de pura administración municipal», y que la Junta Económico-Administrativa, a la que «se encomendaba el cumplimiento del decreto», cuidaría de que hubiese en el cementerio un sacerdote cuyos servicios fijaría un reglamento especial.

Al día siguiente el Ministro Acevedo se dirigía al Vicario expresándole: «En un país libre donde está garantida la libertad de creencias y la de cultos que es su consecuencia necesaria, no puede pretenderse seriamente renovar con la aquiescencia de la autoridad, esas luchas desastrosas que perturbaron la cristiandad en épocas muy remotas. El Gobierno confía que la meditación sobre los derechos y las obligaciones de cada uno, hará que todos obren con moderación y que se eviten colisiones que para todo pueden servir menos para dar lustre a la religión y para encumbrar la moral». El Vicario puso en entredicho el cementerio. Pero pocos días después lo levantó, llegando el 30 de abril a un acuerdo con el gobierno, aunque sobre la base del mantenimiento en todas sus partes del decreto de secularización.<sup>111</sup>

Tales los hechos, expuestos en lo esencial. Véanse ahora las posiciones que tomaron y la acción que tuvieron en el curso de los mismos, las dos tendencias religiosas de la época.

Tres fuerzas entraron en juego: la Iglesia, el gobierno, la prensa. En la Iglesia, el Vicario Apostólico Jacinto Vera, así como el Provisor Victoriano Conde —que por ausencia de Vera actuó en su lugar en los primeros momentos del conflicto— eran definidos pro-jesuitas; detrás de ellos, una parte importante del clero, típicamente representada por el cura Madruga de San José, ex-seminarista del colegio jesuita de Santa Lucía. Era pro-masón, en cambio, el cura de la Matriz, Juan José Brid, acompañado por un sector del clero. En cuanto al gobierno, no hay prueba conocida de que el Presidente Berro, notorio católico militante, fuera a la vez masón, como su antecesor Pereira; pero él, sus ministros y buena parte de los legisladores, actuaron a favor de la tendencia masónica. La prensa, en fin, presentaba este cuadro: el diario más importante, *La Prensa Oriental*, dirigido por el historiador Isidoro De María, era masónico, secundándolo *El Pueblo y La América*, dirigidos respectivamente por Mateo y Luis Magariños Cervantes y por José H. Uriarte; era pro-jesuita, en cambio, el diario *La República*, dirigido por el

111 Toda la documentación oficial del conflicto se publicó en la prensa de esos días.

ex-masón Francisco Xavier de Acha, al que secundaba el semanario *La Revista Católica*, órgano de la curia.

El primer comentario periodístico en la prensa de Montevideo fue una nota solicitada que se publicó en *La Prensa Oriental*, el día 16. Se denunciaba lo ocurrido en San José como un hecho «altamente escandaloso, pura emanación del jesuitismo, que tanto lucha hoy día por asentar su inmundicia entre nosotros». El día 17 el mismo diario denunciaba en artículo editorial de Isidoro De María, lo ocurrido con motivo del entierro de Jacobson en Montevideo. Refiriéndose al incidente de la Matriz, expresaba: «Varias personas interrogaron al Sr. Cura y protestaron contra tal determinación que cerraba la puerta de la Iglesia a un católico apostólico romano, pero el Sr. Brid nada podía hacer desde que una orden de su superior así se lo prohibía. Exaltados los ánimos con una conducta tan imprudente cuanto inoportuna, varias voces prorrumplieron en gritos de ¡muieran las jesuitas!, que nosotros no aprobamos, a pesar de que la culpa la tienen los que dieron motivo para ello».

Más adelante:

Ahora bien, ¿por qué se admitió en la mañana de ese día al cadáver de D. Gabriel A. Pereira, siendo como todo Montevideo lo sabe, Masón y Protector de la Orden? ¿Sería porque tenía mucho dinero y podía llenar las arcas de la Iglesia? ¿Porque había sido el Presidente de la República? Pero bien sabía el Vicario que a pesar de todo eso el finado Pereira era Masón. Se dirá que se confesó y recibió los Santos Sacramentos y que por tanto tenía entrada en el templo a pesar de ser Judío, Hereje, hombre con rabo, etc., como dicen los fanáticos especuladores. ¿Pero el Dr. Jacobson por qué no se confesó? ¿No pidió el hacerlo y recibir el viático? Sí. No lo hizo porque el Cura Madruga no quiso prestarle esos consuelos si no hacía retractación indigna e indecorosa. Esta es la verdad.

El hecho de ayer ha escandalizado a la sociedad y prometemos ocuparnos del suceso con más espacio y tiempo. Mientras tanto, aquí va una improvisación del señor Figueroa a este respecto que dice lo bastante:

Pidió un masón pobre a un Cura

Confesión, ¡Si será Hereje!

¡Pues no haya aunque Dios se queje

Confesión ni sepultura!

Un Masón rico aquel día

Fue enterrado con grandeza.

Ya veo que es la pobreza

La verdadera herejía.<sup>112</sup>

El entierro del ilustre masón Gabriel A. Pereira a que se referían el editorial y la improvisación de los también ilustres masones De María y Acuña de Figueroa había tenido lugar, en efecto, por curiosa coincidencia, el mismo día que el de Jacobson. En el mismo ejemplar del día 17 informaba *La Prensa Oriental*:

Ayer tuvo lugar el (entierro) del finado ex-Presidente de la República D. Gabriel A. Pereira. La Iglesia Matriz se encontraba toda enlutada. El catafalco era de lo más lujoso que se acostumbra en tales casos. Hacían los honores al cadáver el Batallón de Cazadores y el Cuerpo de Artillería con arma a la funerala. El carro fúnebre era el de primera clase y el acompañamiento selecto. Todas las corporaciones civiles y militares, los Senadores y Representantes, etc., etc., formaban el cortejo. Los em-

112 En el número del día 18 fueron salvadas algunas erratas.

pleados públicos llevaban luto en el brazo. Todos los carruajes de la Capital habían sido tomados y acompañaban al coche principal.

El día 18 insistía De María en otro editorial al que pertenece este fragmento:

¿Pero por dónde ha podido figurarse el Sr. Vicario facultado para negar sepultura eclesiástica a los cadáveres de los franc-masones que pertenecen a nuestra comunidad cristiana, católica, romana? ¿Cuándo se ha visto en Montevideo un hecho de semejante naturaleza? ¿Ignora el Sr. Vicario que toda la vida, desde los tiempos primitivos de la fundación de esta ciudad, ha habido en ella franc-masones, de lo más respetable de esta sociedad, y que medio pueblo es franc-masón en el día, tan cristiano y tan católico como puede serlo el mismo Sr. Vicario, sin que jamás se le hubiese ocurrido a ningún prelado negarle sepultura o los auxilios de la religión y la entrada a la Iglesia de sus cuerpos inanimados?

Masones eran el Padre de los Pobres, D. Francisco Antonio Maciel, el benéfico Cipriano de Mello, D. Nicolás Herrera, D. Santiago Vázquez, D. Francisco Joaquín Muñoz, el Dr. Otaegui, el Gral. Rondeau, el Gral. Garzón, el Gral. Oribe, D. Juan Benito Blanco, D. Silvestre Blanco, el Dr. Vilardebó, el Dr. Muñoz, D. Manuel Luna, D. Joaquín Sagra y Periz, D. José Massera, D. Pedro Pablo Bermúdez, y tantos otros ciudadanos eminentes y respetables, que han muerto como cristianos sin que a nadie se le ocurriera la peregrina idea de reputarlos fuera de la comunidad católica, como al Sr. Vicario, negando a un Franc-Masón lo que no puede negarse a ningún cristiano, lo que no ha podido negar al Dr. Enrique Jacobson.

El mismo día publicó el diario una carta del cura Brid explicando su actitud en el episodio de la Matriz. Da a entender la contrariedad con que debió obrar obedeciendo una orden superior, cuyo texto transcribe. Juan Manuel de la Sierra —colaborador de De María en la redacción del diario, y una de las más importantes figuras de la masonería uruguaya en la segunda mitad del siglo XIX— a quien Brid dirigió la carta, le contesta tratándolo de amigo y diciendo, entre otras cosas: «Por lo demás, bien sabemos que el Sr. Brid no procedió sino por orden que tenía, pues nos consta su ilustración, civilización e ideas liberales, para atribuirle un hecho tan retrógrado como el que dio lugar al desagradable suceso».

En su carta, recordaba su reciente comportamiento con motivo del entierro de Jaime Hernández, el famoso librero, conocidísimo masón y propietario fundador de *La Prensa Oriental*, cuya propiedad seguía teniendo su viuda.

Había muerto hacía menos de un mes, el 20 de marzo de 1861, siendo enterrado con profunda religiosidad católica. Fue llevado a la Matriz. Según el citado diario, presidió el cortejo «el Sr. Presbítero D. Pedro Giralt, antiguo y fino amigo del finado que estuvo a la cabecera constantemente en sus últimas horas de vida, prodigándole los consuelos de la religión». Fue recibido en el pórtico por el cura Brid, acompañado de otros sacerdotes. «La bondad del señor Cura —continuaba la crónica— quiso hacerle la distinción de colocar el catafalco en el Altar Mayor, donde celebró la misa de cuerpo presente el Presbítero Magesté, asistiendo a este acto religioso más de 300 personas de lo más selecto de nuestra sociedad... No terminaremos esta narración que hemos querido consignar en las columnas de *La Prensa* en honra y prez de su fundador y propietario, sin hacer especial mención del Sr. Presbítero D. Joaquín Riva, que graciosamente se ofreció a servir en su Ministerio en las exequias del finado».

Después de este tratamiento dado hacía unas semanas a Jaime Hernández y del que en el mismo día se le había dado a Gabriel A. Pereira, se comprende bien

la conmoción que en la comunidad masónica tuvo que producir lo ocurrido con el cadáver de Jacobson. Se comprende también la violencia con que en aquellas circunstancias debió obrar el cura Brid, y su necesidad de explicarse por la prensa.

El día 20 de abril dio *La Prensa Oriental* nueva prueba de la consideración y confianza que a los masones merecía el nombrado sacerdote:

El que ha firmado una carta con el seudónimo Un Católico Apostólico Romano, y nos la ha enviado por el buzón, puede pasar por la oficina a recogerla o mandarla retirar, pues no podemos satisfacer sus deseos dándole publicidad. Publicaciones de esta clase no pueden ver la luz pública, y mucho menos cuando ellas tienden a atacar reputaciones tan bien sentadas como la del Sr. Cura de la Matriz, D. Juan José Brid, que en el asunto que ha agitado estos días los ánimos, nada absolutamente ha hecho de su parte que no fuera estrictamente un cumplimiento de sus deberes como párroco y subalterno cuyas órdenes emanadas de su superior tenía que acatar indispensablemente. El articulista no conoce al Sr. Brid, o procede influido por malas pasiones al querer culparlo de todo y hasta descender a ataques personales que está muy lejos de merecer. Sepa el articulista que el Sr. Brid goza de la estimación de todo el pueblo sin distinción de nacionalidad o colores, y que los mismos que estuvieron en el acto de la Matriz en la tarde del martes, le profesan gran estimación y están dispuestos a hacer por él todo cuanto sea necesario, porque su bella y honorable conducta en todo sentido lo hace acreedor a ello.

En nota al Ministro de Gobierno Eduardo Acevedo, protestando contra los diarios masónicos, el Vicariato Apostólico explicó así el súbito cambio de criterio de la Iglesia respecto a la sepultura de masones:

Hasta hoy la Iglesia sollozaba en secreto sobre las tumbas que se obligaba a bendecir, por evitar escándalos y que jamás se diga que éstos dimanen de ella, pero ahora que por primera vez el escándalo ha partido de los mismos que debían evitarlo, puesto que, para hacer alarde de su tenacidad han conducido a esta Capital los restos mortales de un individuo excluido de la sepultura eclesiástica por la autoridad local competente, la Iglesia no puede dejar de levantar su voz en su propia defensa y en la del párroco que ha cumplido su deber, aceptando las amarguras de este sacrificio, al que se une y está resuelto a compartir el infrascripto como Jefe de esta Iglesia.

Siguió a esto una circular al clero y a los fieles prohibiéndoles la lectura de *La Prensa Oriental*, *El Pueblo* y *La América*, por haber estos diarios atacado a la Iglesia Católica, a la Religión del Estado y a sus Ministros. Contestó de este modo el día 20 el primero de dichos diarios:

A la Iglesia y a la Religión no hemos atacado ni lo haremos nunca; ni lo permitiremos tampoco en nuestras columnas. Somos *Católicos, Apostólicos, Romanos*, y tan buenos cristianos como SS. Illma. y Revma. (dicho sea con todo el respeto y veneración que profesamos al jefe de la Iglesia). Pero lo declaramos, que no somos fanáticos ni intolerantes, que respetamos todas las creencias, siendo muy celosos defensores de las nuestras, que son las de nuestros padres y que por nada negaremos ni abjuremos... Para nosotros los *Jesuitas* no son la Iglesia ni la Religión, son hombres como nosotros y como nosotros propensos a error.

En una gacetilla del mismo número manifestaban haber consultado a «varios respetables sacerdotes» sobre si en su conciencia juzgaban que *La Prensa Oriental* hubiese atacado a la Religión, a la Iglesia y a sus Ministros: «Nos contestaron que no, y que absolutamente habíamos faltado a nuestros deberes de hombres humanos y dignos Católicos, Apostólicos, Romanos. Que no temiéramos nada por la prohibición porque no era justa».

Los otros dos diarios masónicos se defendieron en términos similares, haciendo igual terminante profesión de fe católica. Debe destacarse que no hay entonces en Montevideo un solo órgano periodístico, masón o no, que deje de proclamarse católico. Es el caso aún del semanario «forense y literario» *El Plata*, portavoz de la juventud universitaria, que tenía por redactor principal a José Pedro Ramírez y por otros redactores a Ángel Floro Costa y José E. Ellauri. El día 21 el propio Ramírez, futuro primaz del racionalismo deísta, escribió en católico sobre «el suceso que preocupa a la atención pública». Declaraba no tener prevenciones ni tampoco entusiasmo, ni por los jesuitas ni por los masones. Asimismo, que no pertenecía a la masonería. Pero criticaba la intolerancia de las autoridades de la Iglesia, llamada a tener graves consecuencias, «porque, todos lo saben, no hay una sola familia en Montevideo que no cuente entre sus miembros un masón».

En el curso del par de semanas que duró el conflicto, se desarrolló a su propósito una polémica periodística plena de interés para la caracterización espiritual e ideológica de aquel singular momento de la conciencia religiosa nacional. La sustentaron Adolfo Vaillant, el veterano masón de la logia «Les Amis de la Patrie», y Francisco Xavier de Acha, de quien ya hemos señalado su condición de ex-masón.

A Vaillant le había tocado ser orador en el acto del entierro de Jacobson, oportunidad en que dijo: «El Dr. Jacobson pertenecía a una institución que tiene por dogma fundamental la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma y que ama y respeta a la religión como los mejores católicos, pero sin fanatismo ni vanas preocupaciones... El difunto que acompañamos vino a golpear a la puerta del Templo de Dios y la puerta le fue cerrada. Sin embargo, señores, en los brazos abiertos de Jesucristo colocado en la Cruz, todos cabemos, ¡pues en el Gólgota de la Redención el hijo de María no excluyó ni anatematizó a nadie!».

Invitado por de Acha a polemizar, inició el día 22 en *La Prensa Oriental* una serie de artículos sobre «El asunto Jacobson». Aunque lo más importante fueran las consideraciones de orden doctrinario, no carecen de interés algunas de las puntualizaciones que hizo sobre los hechos mismos.

En cuanto a la religión de Jacobson expresó: «El doctor Jacobson, antes protestante, renunció a esta religión y fue bautizado en la capilla de la Caridad teniendo por padrino a D. Policarpo Ahumada, ex-notario eclesiástico: después se casó con una hija del país, y por consiguiente recibió los sacramentos requeridos por nuestra santa religión como todo buen Católico, Apostólico, Romano». Del acompañamiento del entierro declaró haber estado compuesto por «lo que las Cámaras, la Magistratura, el Ejército y la administración del Estado cuentan de más notable, reunido a ciudadanos de todos los partidos políticos y a un gran número de extranjeros de varias nacionalidades». Finalmente, respecto al tumulto producido frente a la Matriz, explicó que en la casa del senador Castillo, la Masonería, enterada de la prohibición del Vicariato y estando entre otros los doctores Florentino Castellanos y Jaime Estrázulas, decidió llevar el cadáver directamente al cementerio, lo que se hizo saber al Ministro Acevedo:

Habiendo llegado el carro fúnebre, todas las personas que llenaban la sala del señor Castillo, bajaron, como nosotros, para acompañarlo, contando que iba a dirigirse al cementerio, conforme a la orden que se había dado. Pero así no sucedió, y éste es el momento preciso en que la Masonería dejó de representar papel alguno, tomando el pueblo toda una actitud muy distinta... Si arriba los prudentes consejos

habían prevalecido, no sucedió lo mismo abajo, en la calle donde esperaba el pueblo ansioso, a quien no se pudo convencer con la misma facilidad... A pesar de lo que se hizo para participarle la conveniencia de lo acordado, los gritos de *¡A la Iglesia!* resonaron a unísona voz, el carro fue dirigido por fuerza hacia la plaza, y cuando las personas a quienes acabamos de referirnos se encontraron en la calle, con nosotros, ya el carro estaba en marcha y en la esquina de la plaza. Es pues inexacto del todo que la *corporación masónica* haya ‘provocado el tumulto y los gritos con que se apostrofó a los ministros de la Iglesia’; ya lo hemos dicho, no hubo en este acto ni premeditación, ni conjuración: el pueblo, *aquél que no es ni jesuita ni masón* lo hizo todo, porque es de notoriedad que una gran parte de los concurrentes al acompañamiento que se dirigió a la Iglesia, no pertenecía a la institución masónica.

Según Vaillant, era necesario apreciar lo ocurrido en función del profundo cambio espiritual que se venía operando desde hacía algunos años en el Río de la Plata:

Hasta ahora se puede decir que los Estados del Plata sólo conocieron la vida política, o a lo menos sólo se ocuparon de lo que tiene relación con ella. Pero después de algún descanso y cuando aparece el horizonte político sereno y más determinado, el pueblo, que nunca queda ocioso, echa la vista a todo lo que lo rodea, y se hace más observador, más estudioso. Este es el período del pensamiento y de la filosofía. Los sucesos que conmueven a los demás pueblos del mundo, le interesan también; las cuestiones que en otros continentes dividen los espíritus, llaman su atención; y en el alma de ese pueblo aparentemente indiferente, brotan ideas que antes de ahora nadie hubiera podido sospechar. Poco a poco esas ideas se formulan, toman cuerpo, y basta la chispa más insignificante para hacerlas estallar. Esto es la historia de lo que ha sucedido entre nosotros en estos últimos años, hasta el día 16 de este mes.

La Masonería ha venido siendo objeto de toda clase de provocaciones en el país:

Hemos dicho que para apreciar un hecho era preciso conocer sus antecedentes y que la cuestión que nos ocupa no era nueva entre nosotros. Trataremos, pues, de relatar sucintamente lo que ocurrió desde ocho años a esta parte, con motivo de la institución masónica en el país.

El Sr. Vicario Apostólico D. José Benito Lamas, en el principio de su Vicariato, amenazó a los masones con penas espirituales, pero después de una contestación que le fue dirigida en *El Comercio del Plata* no hubo más debates ni cuestiones y el asunto quedó sepultado en el silencio.<sup>113</sup>

Se sabe cual fue la conducta de los masones durante la época aciaga de la epidemia y esta sola circunstancia los puso en la necesidad de manifestar públicamente sus actos, porque así lo exigía el cumplimiento de la misión que les incumbió. Poco después la masonería fue señalada en el púlpito y en los sermones como una institución antisocial y antirreligiosa. Sin embargo, los masones, a quienes esos ataques incomodaban bastante, creándoles disgustos en el mismo seno de sus familias, fueron bastante prudentes para esperar del tiempo y de la reflexión, la decadencia de esas vanas y falsas preocupaciones.

La Sociedad Filantrópica, con el remanente de los fondos recogidos durante la epidemia, estableció una escuela gratuita, dando el primer ejemplo de mandar con exactitud los niños a misa todos los domingos y días de precepto. Sin embargo, estos pobres niños que nada de común tienen con la Masonería, fueron insultados públicamente por otros niños, que los apellidaban *judíos y herejes*, y sin el concurso de los P.P. Franciscanos, esas inocentes criaturas hubieran quedado privadas de

113 Recuérdese la contestación de la logia «Les Amis de la Patrie», redactada seguramente por el propio Vaillant.

los sacramentos de la penitencia y de la comunión (Nos apresuramos a declarar que esta prohibición ha sido levantada por el Sr. Cura Brid, cuyo clero ha llenado esta misión con toda satisfacción en el presente año).

El primer golpe dirigido contra la Masonería tuvo lugar en San José, donde la casa que servía de reunión a los masones fue saqueada e incendiada por algunos fanáticos el día 28 de junio de 1859. Este crimen quedó impune: los masones exentos de odios, no sacaron ni pidieron venganza de un acto tan inaudito y sólo trataron de remediar el desastre. En la misma época un libelo *anónimo* fue publicado clandestinamente contra la Masonería y distribuido gratis en la capital y los departamentos. En ese panfleto los masones son calificados de demagogos, revolucionarios, incendiarios, enemigos de Dios y de la religión, sin presentar un solo hecho que justifique acusaciones tan atroces contra una asociación cuyos miembros se han granjeado en el país el aprecio y la consideración general. En varios puntos de la República tuvieron lugar algunos escándalos que la prensa dio a conocer; sólo recordaremos aquí los de Canelones y Las Piedras. Sin embargo, los masones supieron sufrir y guardar moderación. El día 16 es un aniversario. En el mismo día del año pasado expiró D. José Massera, a quien los auxilios de la religión habían sido negados, y que la tolerancia de un buen sacerdote salvó del disgusto experimentado por el *impenitente* Dr. Jacobson. En fin, en varias circunstancias los masones fueron inquietados; ora por los sermones alusivos a sus personas, ora en el momento supremo de la muerte, en medio de una familia desconsolada y cuando un moribundo apenas tiene fuerza bastante para dar el postrer adiós a los suyos.

Los hechos que acabamos de exponer, bastarán, así lo esperamos, para probar que el acto de intolerancia practicado últimamente con el Dr. Jacobson no es aislado y único, y que tantos antecedentes aglomerados cada día, cada año, sin provocación alguna por parte de los masones, debían producir tarde o temprano algún conflicto. Después de eso, nadie extrañará el suceso del día 16, pocos comprenderán que se pueda acusar de *intolerancia* a los que tuvieron tanta moderación y resignación, y la misma **República** podrá declarar si es justo atribuir exclusivamente a los masones esas 'publicaciones *anónimas y apasionadas* lanzadas en la vía del insulto y de la provocación'.

El objeto perfectamente lícito de la Masonería y su carácter bien conocido, no justifican de ninguna manera esas provocaciones:

Hoy día el verdadero objeto de la Masonería no es un misterio, y sus secretos sólo existen para los que no se quieren dar el trabajo de leer las numerosas obras impresas que los explican. Nadie ignora que esa institución cuenta en su seno las notabilidades políticas, literarias y administrativas de todos los países, así como un gran número de sacerdotes y clérigos (como podemos probarlo); la misma nota del Vicariato Apostólico, refiriéndose a los grados masónicos, demuestra que no ignora los reglamentos que la rigen. De modo que las acusaciones tan extravagantes dirigidas contra los miembros de esa institución, no pueden pasar de meras y vanas preocupaciones sin fundamento, a no ser que sean el efecto de una calumnia calculada.

*La Masonería no es una religión ni una secta: la República confiesa con justicia que esa institución prohíbe severamente a los masones ocuparse de religión y de política; nunca se ha visto a un Masón negar a su familia el cumplimiento de sus deberes religiosos. Luego la Masonería no puede ser ni un cisma religioso ni una herejía; luego los masones no pueden profesar (por el solo hecho de Masonería) errores o creencias falsas en materia de fe; luego no tienen retractación alguna que hacer, ni pueden ser considerados en su calidad de Masones, como estando fuera de la Comunión Católica.*

En consecuencia, si el clero está verdaderamente animado del espíritu de tolerancia, de justicia y de misericordia que llenaba a los Apóstoles, lejos de prestar a



la cuestión masónica una importancia que no tiene ni jamás ha asumido deberá prescindir de la calidad de Masón en los penitentes que a él se dirigen, y así se evitará todo suceso desagradable, todo cargo de conciencia, todo escándalo.

Una objeción se nos puede hacer, relativa a las Bulas Pontificias que reprueban las sociedades secretas, incluso la Masonería. Mucho tendríamos que decir a ese respecto, pero nos concretaremos a preguntar si el efecto de dichas Bulas es eterno, porque los motivos que pudo haber en un tiempo para prohibir la Masonería, que no se conocía, pueden haber desaparecido; y si dichas Bulas pueden tener efecto en un país de la cristiandad y en otros no, porque al probar que no se cumplen ni en Francia, ni en Inglaterra, ni en Italia, ni en la mayor parte de Alemania, ni en Portugal, etc., habremos demostrado la iniquidad de una medida cuya aplicación se limita a una pequeña parte del mundo católico.

En otro pasaje examina el caso Jacobson a la luz de antecedentes teológicos:

Como cuestión de justicia, de equidad, la conducta del cura de San José no puede ser aprobada, pues, hasta ahora, todos los Masones han sido sacramentados y recibidos en el gremio de la Iglesia de Montevideo, como buenos católicos. Si existe una nueva determinación de la Iglesia, a ese respecto, la ignoramos, pero en este caso debe hacerla conocer.

Como cuestión de principios o de dogma, es otro punto más delicado, y no hemos esperado la contestación de la *República*, como lo recordarán nuestros lectores, para reconocer 'que toda Iglesia tiene el derecho de negarse a bendecir lo que su fe y sus dogmas le prohíben bendecir'. De allí se deduce el derecho de negarse a recibir un cadáver; pero el caso es grave cuando se trata de un *católico*, y es tan grave que los teólogos han tratado de fijar de un modo preciso lo que se debe observar en todas las circunstancias e incidentes que pueden ocurrir. Hemos consultado, pues, la obra muy afamada del respetable Cardenal Gounet, titulada *Teología Moral* y cuyo extracto referente al caso que nos ocupa verá la luz en *La Prensa Oriental* de mañana, y se deduce que *la sepultura eclesiástica no puede ser negada a un católico, por la sola razón de que es Masón*, por no estar determinado el caso.

Nos resta decir que los teólogos no entienden por la *sepultura eclesiástica* la sepultura de los cadáveres en los cementerios públicos; hace tiempo ya que esta odiosa prohibición ha sido borrada de los mismos Códigos eclesiásticos en todos los países cultos, y sobre todo desde que los cementerios han sido confiados a la administración civil. Los teólogos modernos por *sepultura eclesiástica* entienden: *las puras ceremonias y oraciones de la Iglesia*, y así debe entenderse, porque la sepultura en general es un acto de derecho natural que debe practicarse, si no por espíritu de religión, a lo menos por humanidad y por consideraciones puramente higiénicas, como el Superior Gobierno lo estableció con toda sabiduría en el decreto del día 18 de abril.

Terminaba Vaillant uno de sus artículos con esta solemne profesión de fe católica, acompañada de una promesa:

Concluiremos diciendo que *a la vez* que *Católico* somos *Masón*, y que nunca abjuremos nuestra fe religiosa y nuestros principios masónicos, porque éstos no están en oposición con aquélla... Enemigos de la intolerancia como todos los soldados del pensamiento y de la libertad, defendemos el Cristianismo contra sus fanáticos partidarios. ¡Ojalá! que sus excesos y desacatos no nos obliguen algún día a defenderlo contra otra clase de enemigos. En esa otra batalla, los defensores de la Religión podrán contar con los mismos Masones, hoy tan calumniados y ultrajados, porque *a la vez* que *Masones* todos son amigos de la Religión.

La promesa encerrada en esas palabras no se cumplió. Casi en seguida el racionalismo deísta irrumpió en el país en violenta lucha contra el catolicismo



y demás religiones reveladas. Cuando eso aconteció, la masonería, lejos de combatirlo, resultó captada por él, después de haber sido su campo de cultivo; como iba a ser captada, más tarde, por las posiciones más radicales todavía del agnosticismo y el ateísmo.

En las columnas de *La República*, diario de su dirección, Francisco X. de Acha definió así su posición el 19 de abril:

Tenemos el deber de ser católicos antes que masones; tenemos la obligación de propender al orden y a la armonía de los espíritus, antes de provocar y fomentar la desunión. Aún en el caso mismo de que como masones se nos hubiese faltado, menospreciado o atacado, tenemos el derecho de queja, el derecho de pedir el esclarecimiento de los hechos; pero no tendremos nunca el derecho de convertirnos en jueces en causa que llamamos propia, promoviendo la desunión y olvidándonos hasta el punto de dar gritos apasionados de que hace tiempo nos veíamos libres.

Iniciado como había sido en la masonería, de Acha hablaba todavía en masón; pero la verdad es que desde entonces en adelante actuará en la prensa en calidad de adversario de la Orden. El día 20 escribía:

Os concedemos el triste derecho de ser católicos como lo entendáis; el derecho de odiar cuanto queráis, a todo el que vista una sotana negra; porque en fin, ese es negocio de conciencia y Dios ha dicho al hombre que será juzgado por sus obras. Pero os concedemos ese derecho a trueque de que nos dejéis en el pleno goce del nuestro, esto es, de creer en nuestra santa religión, respetar su Iglesia, venerar tanto como nos plazca a sus ministros, y gritar con tanta fuerza como vosotros, que amamos a los jesuitas, tanto como vosotros podáis odiarlos.

En plena polémica con Vaillant —a quien le reconoce «una instrucción masónica superior a la nuestra»— escribió el día 25:

Sabido es, por demás, que la masonería como institución, o como secta, no tiene una religión determinada, porque se compone de todas las religiones y las admite todas en su seno; y tan evidente es esto, que si le preguntáramos si es católica, apostólica, romana, su respuesta tendría que ser negativa; del mismo modo que si le preguntáramos si es protestante o judía.

Como corporación, pues, colocada en la tarde del 16 a las puertas del templo católico, pretendiendo introducir en él, a viva fuerza, el cadáver de Jacobson, y en fin gritando contra los ministros de la Iglesia, ¿en qué carácter la hemos de considerar? ¿Osaría el señor Vaillant pretender que la considerásemos filosóficamente como católica, apostólica, romana? No podemos creerlo ni por un solo momento. Bajo ningún pretexto podríamos ver otra cosa en aquel tumulto, que una porción de hombres de varias religiones, gritando y apostrofando a los ministros de la Iglesia.

La masonería uruguaya se hallaba desde ya fatalmente orientada a una posición anticatólica, aunque todavía eso no aparezca de una manera declarada. El caso de Francisco X. de Acha iba a resultar representativo de aquellos masones católicos que, sintiendo o presintiendo ese destino y considerándose ante todo católicos, empiezan a apartarse de las logias.

La Masonería, —escribió en otro artículo— que como lo hemos demostrado antes, se compone de hombres de todas las religiones, no pertenece como asociación a ninguna; pero se abroga el derecho de censura contra la Católica, Apostólica, Romana, faltando, abusando, o mejor dicho violando lo que ella misma hace jurar a sus adeptos, lo que impone como un deber sagrado: no ocuparse de religión.

Salvo lo dudoso que nos parece el que en identidad de casos, los masones *protestantes* o *judíos*, tolerasen ese desmán contra su *religión* y sus *creencias*,

preguntaremos a los masones *católicos*, ¿cómo consentir en hacer causa común con los que gritan contra la Iglesia y los ministros de la religión a que pertenecen? ¿Qué ha de querer *el protestante*, qué ha de querer *el judío* cuando grita contra la Iglesia Católica? ¿Y cómo no ha de gritar contra aquella si no es católico? ¿Cómo no ha de buscar su desprestigio? ¿Cómo no ha de poner en duda su doctrina y su dogma? Eso no debe sorprendernos. Lo único que puede y debe, sí, sorprendernos es que la comunidad de secta pueda perturbar a tal grado la razón, que la fracción católica de la masonería no proteste contra semejantes extravíos, contra semejantes errores, contra atentados tan escandalosos.

Cerremos el episodio del masón Jacobson —que marca un momento fundamental en la evolución religiosa del Uruguay— reproduciendo la improvisación con que Acuña de Figueroa, en acto al que asistía el Presidente de la República, el día 1° de mayo, saludó la solución del conflicto:

De los Santos Patronos en el día,  
Ve el pueblo con placer ya terminada  
La cuestión *peligrosa* suscitada  
Entre el Clero y Suprema Autoridad,  
La divina razón su luz envía,  
La religión se ostenta depurada  
Y el dignísimo Berro ve acatada,  
De unos y otro su fe y su dignidad.  
Mil que fueron y hoy yacen sepultados,  
Masones y a la vez cristianos puros,  
No verán desde el cielo aquí inseguros,  
Sus huesos en las tumbas profanar.  
Honor a los Ministros, que ilustrados  
Sostienen a tan digno Presidente;  
Y honor también al Clero, que prudente  
Supo un caos de horrores evitar.

4. *Petición a favor de los jesuitas*. En los últimos días de abril de 1861, coincidiendo con la finalización del conflicto ocasionado por el entierro del masón Jacobson, se publicó una petición al gobierno, con numerosas firmas, solicitando la revocación del decreto de expulsión de los jesuitas, dictado quince meses atrás por el Presidente Pereira. Se hacía capítulo fundamental de las tareas docentes que se proponían realizar los ignacianos.

Dicha petición motivó que se prolongara a lo largo de los meses de mayo y junio, la ardiente polémica que masones y pro-jesuitas venían sosteniendo. El día 4 de mayo manifestaba *La Prensa Oriental* que seguiría publicando artículos sobre la Masonería porque «hay necesidad imperiosa de que esos cargos e injurias queden desvanecidos y que el pueblo de Montevideo conozca de una vez por todas, quienes son los masones y qué es masonería.» Y el día 14, ocupándose en particular de la petición pro regreso de los jesuitas, escribía Isidoro De María:

Sería un error hijo de un engeguamiento lamentable, el creer que sin jesuitas no podamos tener instrucción vasta, moral y religiosa. Si tal despropósito pudiera admitirse, sería entonces preciso convenir en que no ha habido nunca, ni hoy, instrucción, moral ni religión en los Orientales, ni en los mismos firmantes de la Petición, porque jamás ha estado la instrucción pública aquí en manos de los Padres Jesuitas desde el año 1767 en que se expulsaron. Una sola excepción puede hacerse.

La del Colegio de Humanidades, que estuvo por poco tiempo a cargo de Jesuitas, después que se retiró para España su ilustre fundador el Doctor Vargas, en cuya separación hizo el país una verdadera pérdida.

En el año 1767 en que acaeció la expulsión de los que existían en esta ciudad, tomaron a su cargo el Hospicio, la Escuela Primaria y el Aula de Latinidad los Reverendos Padres Franciscanos, bajo cuya dirección hizo sus primeros estudios el ilustre Larrañaga y otros ciudadanos de su tiempo. Los Franciscanos no eran Jesuitas.

Si recorremos después la nómina de los hombres benéficos, morales e inteligentes que han desempeñado el noble profesorado de la enseñanza de la niñez y a quienes las generaciones deben reconocimiento, no encontraremos en ellos Jesuitas. Argerich, Pagola, Calabuig, Vidal, el Padre Lamas, Catalá, Corta, el Padre Gadea, Forteza, Lombardini, el Padre Arrieta, Lazota, Lira, Bonifaz, los Padres Escolapios, Giralt, Rivas, Mata, Lamas, Cureau, Mula, el Dr. Peña, el Canónigo Vargas, el Padre Errausquin, y otra porción de hombres distinguidos que se consagraron al cultivo de la inteligencia precoz de los hijos de esta tierra, no eran Jesuitas.

¿Quieren restablecer o fundar un colegio en Santa Lucía, en San José o en Canelones con Religiosos? ¿Por qué no lo hacen con religiosos de otra cualquier orden sacerdotal? Hay Benedictinos que han dado sabios al mundo, Escolapios que han dado los mejores resultados, Franciscanos, Mercedarios, Dominicos, Carmelitas, Agustinos, etc., etc., y llenarán su objeto. Pero Jesuitas, no: 1°- por sus malos precedentes en general; 2°- porque el mundo ilustrado los rechaza; 3°- porque esa Orden ha sido suprimida por el Papa Clemente XIV y expulsada por diferentes Gobiernos y soberanos de sus Estados por peligrosa y contraria a la tranquilidad de los pueblos; 4°- por las causales del decreto gubernativo de 26 de enero de 1859; 5°- porque queremos tener clero nacional que emancipe a nuestra Iglesia de intrusos; y 6°- porque la opinión pública los repele.

El día 18 el mismo diario reproducía un artículo sobre los Jesuitas del chileno Francisco Bilbao, publicado por primera vez en un periódico de Entre Ríos, en 1859. Esta es la primera mención que, con referencia a la cuestión religiosa, hemos encontrado en la prensa uruguaya del nombre de Bilbao, llamado a resonar con tanta insistencia en sus columnas en los próximos lustros, al propagarse —principalmente bajo la influencia de sus escritos— la escuela racionalista. El referido artículo terminaba así:

No hay república con el jesuitismo.

No hay religión cristiana.

No hay moralidad.

No hay libertad.

No hay virtud.

No hay verdad.

En todas partes han sido juzgados por sus frutos. ¿Qué más queréis?

Huyamos de esa plaga, y antes de ver a los jesuitas dominando o enseñando a la juventud de un pueblo, prefiero verlo devorado por las llamas. Porque según el Evangelio *debemos temer a los que matan el alma y no a los que matan el cuerpo*.

Por su parte, Francisco X. de Acha escribía el 8 de mayo en su diario *La República*, en apoyo de la petición:

¿Sería posible que en un país donde se tolera la masonería como el protestantismo y hasta la herejía, se dijera por siempre y para siempre, atrás a los Jesuitas? ¿Sería posible que en un país donde se han tolerado hasta el escándalo, esos frailes que poco ha estaban entre nosotros, colgando cuando les parecía el hábito, para

vestir las insignias masónicas, estén demás los Jesuitas? ¿Sería posible que en un país donde se tolera la apostasia de esos mismos frailes y luego se les dan escuelas para regentar, asuste un colegio de Jesuitas?

El día 18, bajo el título de «Por qué somos apóstatas», explicó con algún detalle cómo ingresó a la masonería en 1857 y en virtud de qué razones se alejó de ella. Por ser el suyo el caso de muchos católicos, se trata de referencias sumamente valiosas para la comprensión del proceso religioso de aquellos años. Entre otras cosas, después de recordar la prohibición masónica de ocuparse en las logias de la religión y de política, dijo entonces:

En el seno de las logias y fuera de ellas, propiamente hablando, las cuestiones que afectan a la religión y a la política eran las que más debatidas encontrábamos... Porque todo esto veíamos, resolvimos alejarnos de la sociedad de que nos habíamos hecho miembros, con la mejor buena fe y la más decidida voluntad.

El día 7 *La República* había dado la noticia de haber tenido lugar «el acto de la comunión de los niños que se educan en las clases de la Universidad, habiendo concurrido en número de noventa y tantos... suceso que acredita a la Universidad, pues tiempo hace no se efectuaba.» Debió estar vinculado el hecho con la efervescencia del momento; en cualquier caso constituye un expresivo dato de las circunstancias universitarias de entonces en relación con la vida religiosa.

Las acaloradas discusiones periodísticas de aquellos días, en un ambiente de exaltación religiosa que resulta hoy difícil imaginar, fueron acompañadas de la publicación de folletos polémicos diversos. Con el título de *Jesuitas y Masones* recopiló Vaillant sus artículos de los meses de mayo y junio en *La Prensa Oriental*. Con el título de *Los Jesuitas por Michelet y Quinet* se reimprimieron escritos polémicos de los nombrados escritores franceses. Con el título de *Los Jesuitas en 1861*, se publicó un panfleto del francés A. Peyrat.

5. *Gran conflicto eclesiástico*. En el mismo año 1861 estalló el último conflicto de la cuestión religiosa bajo el gobierno de Berro. Fue incomparablemente más prolongado y de mayor repercusión que los anteriores. Iba a dar lugar al desenlace histórico de la crisis masónica del catolicismo en el país.

He aquí los hechos, escuetamente expuestos:<sup>114</sup>

A mediados de julio de 1861 —caldeado todavía el ambiente por las luchas a que habían dado lugar el entierro de Jacobson y la petición a favor de los jesuitas— el Vicariato Apostólico elevó al gobierno un proyecto para nombrarle un Coadjutor al cura de la Matriz, Juan José Brid, que era, además, Senador de la República. La prensa masónica, siempre defensora de Brid, expresó de inmediato su oposición. El Poder Ejecutivo dio vista al Fiscal de Gobierno. Este dilató su dictamen. Estando todavía pendiente, el día 11 de setiembre el Vicario Vera destituyó a Brid invocando un «deber imprescindible de conciencia», y nombró en su lugar a Inocencio María Yéregui, ex-seminarista del colegio jesuita de Santa Lucía. Lo hizo, según sus propias palabras, «convencido de la mala disposición

114 E. Acevedo, ob. cit., III, p. 248 y ss.; L. A. Pons, ob. cit., p. 110 y ss.; Francisco X. de Acha, *El Conflicto Eclesiástico*, Montevideo, 1861; Juan F. Sallaberry, *El siervo de Dios Don Jacinto Vera*, Montevideo, 1933.

del gobierno, que cedía más bien a los empeños y solicitudes de los particulares, promovidos por la Masonería, que a los justos deseos del Prelado.»<sup>115</sup>

Una gran reacción de la prensa masónica se produjo, formalizándose nuevas polémicas con el bando adversario. En carta escrita el día 17, decía el propio Vera: «La prensa impía, como acostumbra, se desborda cada vez más, contestando con dicterios e infamias a las razones de los dos únicos periódicos que son los sostenedores de la buena causa, *La República* y la *Revista Católica*. La agitación de la Masonería y de la impiedad es grandísima y no perdonan medios lícitos e ilícitos para salir con su intento.»<sup>116</sup>

Destituido Brid, el gobierno solicitó a la Vicaría que repusiera las cosas a su estado anterior, mientras se estudiaba el problema de las facultades eclesiásticas en la materia. Contestó la Vicaría que por tratarse de un cura interino no rezaban las disposiciones sobre el patronato. El gobierno replicó insistiendo en su nota anterior. Por su parte, Brid se negó a entregar las llaves de la Matriz y dio a publicidad un manifiesto en hoja suelta en el que expresaba que habiendo sido nombrado con acuerdo del gobierno, sólo con el mismo acuerdo podía ser destituido. La Comisión Permanente, luego de interpelar al Ministro de Gobierno doctor Arrascaeta, se solidarizó con el Ejecutivo. En la prensa, con la misma distribución de posiciones que se vio cuando el caso Jacobson unos meses atrás, la disputa se hizo intensísima.

De conformidad con el dictamen fiscal que se produjo en el mismo mes de setiembre, el gobierno pidió primero y ordenó después la reposición de Brid. El Vicario no acató. El 4 de octubre el gobierno casó el exequator o pase conferido en 1859 al breve pontificio del nombramiento de Vera, «no pudiendo —decía— llevarse más adelante la lenidad y consideración empleadas con el reverendo Vicario Apostólico e importando su persistencia en la posición que ha asumido y en las ideas que ha sustentado, un desconocimiento del patronato». Volvió la Comisión Permanente a declarar su solidaridad con el Ejecutivo en nombre de «los derechos más sagrados de la soberanía nacional.»

El cura Brid, que contaba con la adhesión del fiscal eclesiástico doctor Francisco Magesté —viejo adversario de la Compañía de Jesús, de la que había sido expulsado— seguía resistiendo su destitución. A su vez desacató Vera el decreto del gobierno que lo desinvestía de su cargo de Vicario, en cuya condición siguió actuando en los meses siguientes. Al cabo de distintas incidencias, el 7 de octubre de 1862 el gobierno decretó el destierro del Vicario Vera y de su lugarteniente, Provisor Eclesiástico Victoriano Conde. Simultáneamente nombró Gobernador Eclesiástico provisorio a Juan Domingo Fernández, el mismo que había sido ya jefe de la Iglesia en calidad de Pro-Vicario, antes del nombramiento de Vera en 1859. La orden de destierro, que se hizo efectiva con la partida de Vera y Conde para Buenos Aires, provocó distintas reacciones, exacerbando la resistencia contra el gobierno del bando adicto al Vicariato y repercutiendo con graves proyecciones en el terreno político.

No tardó el gobierno en buscar la conciliación. El doctor Florentino Castellanos fue enviado a Buenos Aires presidiendo una misión para entenderse con el delega-

115 Juan F. Sallaberry, ob. cit., p. 38.

116 Ibid., p. 39.

do apostólico Monseñor Marini. En diciembre de 1862 se llegó a un arreglo sobre la base del nombramiento de un nuevo Vicario o Gobernador Eclesiástico que Vera propondría. Al ratificarse el arreglo renunciaron los presbíteros Fernández y Brid, a quienes el gobierno agradeció «el fiel y honorable desempeño de sus misiones». Propuesto por Vera se designó gobernador delegado al presbítero Pablo María Pardo, quien al hacerse cargo de la Vicaría rehabilitó a los presbíteros Fernández, Brid y Magesté.

Pocos días después el gobierno levantó el destierro de Vera. Pero éste se abstuvo de regresar, manteniéndose en pie el conflicto religioso. En esas condiciones se produjo meses más tarde, en abril de 1863, la histórica invasión revolucionaria de Venancio Flores. Convulsionado el país, el Presidente Berro envió en agosto a Buenos Aires al doctor Joaquín Requena con la misión de ofrecer a Vera su reposición. Así se convino. El gobierno declaró cesante a Pardo, y Vera regresó al país para ocupar de nuevo su cargo de Vicario. El Presidente «tenía toda la campaña en armas y deseaba evitar sin duda —escribe el historiador Eduardo Acevedo— que el conflicto religioso siguiera haciendo el caldo gordo a una revolución formidable que, para restarle elementos y precipitar su caída, traía estampada la cruz en las banderolas de sus lanzas.»

Ha podido verse la excepcional gravedad que los hechos revistieron. Con ellos culminó la cuestión religiosa que en incidencias distintas conmovió a los gobiernos de Pereira y de Berro. En la historia de los conflictos nacionales entre el Estado y la Iglesia, ninguno con la entidad y la violencia de éste. Giró externamente en torno al alcance jurídico de la institución del Patronato. Pero resulta inexplicable en su origen y en su desarrollo, si no se atiende al hondo antagonismo ideológico entre las dos grandes tendencias católicas de la época, jesuítica la una, masónica la otra. En ese antagonismo y no en otro lado se halla la razón verdadera del conflicto.

Años después, con motivo de otro conflicto, Carlos María Ramírez resumía así las nociones de Regalía y Patronato:<sup>117</sup>

Llámase *Regalía* el conjunto de facultades que el Estado ejerce en la disciplina y organización de la Iglesia privilegiada, y esa regalía comprende el patronato propiamente dicho, o sea la intervención del Estado en la elección de obispos y provisión de beneficios eclesiásticos; el beneplácito indispensable para que surtan efectos las bulas y breves pontificios; y los recursos de fuerza o sea la intervención de los tribunales civiles para reprimir o reparar los abusos de la jurisdicción de la Iglesia. La Regalía no es una invención moderna. No es herejía del siglo XVIII, o de la Revolución Francesa, o de la Revolución Americana, o de la filosofía contemporánea. La regalía, como su propio nombre lo indica, es el conjunto de facultades que durante largos siglos ejercieron los reyes europeos, y entre ellos los de España, de Portugal y de Francia, siendo esencialmente católicos, y tanto, que hacían quemar y torturar a los herejes con el concurso de la Santa Iglesia.

Explicaba a continuación de este modo el régimen establecido en la materia por la Constitución de 1830:

Por el art. 5° la religión del Estado es la católica, apostólica, romana. Por el art. 81 compete al Presidente de la República *ejercer el patronato y retener o conceder el pase a las bulas pontificias conforme a las leyes*. Por el art. 97 compete a la Alta

117 *La Razón*, 24 de junio de 1884: «Los conflictos religiosos y las religiones de Estado».

Corte de justicia conocer de los recursos de fuerza y por el art. 98, abrir dictamen al Poder Ejecutivo sobre la admisión o retención de bulas y breves pontificios.

Como se ve, están solemnemente establecidos los tres atributos esenciales de la *Regalía*: patronato, beneplácito y recurso de fuerza.

El Regalismo, y por lo tanto la institución del Patronato, tuvieron en todo tiempo su principal adversario en la Compañía de Jesús, la más poderosa fuerza del Ultramontanismo, defensor de los derechos de la Santa Sede frente a las potestades religiosas reivindicadas por los Estados nacionales. Al tomar la dirección de nuestra Iglesia, por primera vez, un definido pro-jesuita como era Jacinto Vera —en quien debe verse el fundador de una verdadera corriente ultramontana nacional— nada de extraño tiene que se ensayara una tentativa para reducir o limitar las atribuciones del Patronato. Pero fue concretamente la lucha empeñada por Jacinto Vera con la masonería introducida en el propio clero, lo que dio a esa tentativa ocasión de exteriorizarse.

No poseemos ninguna prueba de que el cura Brid estuviera personalmente afiliado a la masonería. Pero se le ha visto actuar en solidaridad con los masones, mereciendo la reiterada confianza de éstos, así como su defensa, llegado el caso. Desde su cargo de cura de la Matriz aparecía frente a Vera —con quien había rivalizado en la terna gubernamental para proveer el Vicariato, en 1859— como la cabeza visible, dentro del clero, de la tendencia masónica o pro-masónica. Recuérdesse su actitud respecto a los niños de la escuela de la Sociedad Filantrópica, mencionada por Vaillant, así como su comportamiento en ocasión de los entierros de los masones Hernández y Jacobson. La carta que publicó cuando el episodio de este último, justificándose por la obediencia debida a orden superior, debió disgustar profundamente al Vicario. Se comprende bien, pues, que casi en seguida iniciara éste un movimiento tendiente a desplazarlo, destituyéndolo al fin, por un «deber imprescindible de conciencia». Ese fue el origen del conflicto; el problema del Patronato, completamente accesorio, sobrevino luego como consecuencia.

La *Revista Católica*, órgano de la curia, no vaciló en atribuir públicamente la destitución de Brid a sus conexiones con la masonería. El 19 de setiembre decía:

Quien quiera que desapasionadamente eche una mirada reflexiva sobre la situación con motivo de la destitución del ex-cura Brid, no dejará de comprender cual es en sustancia el objeto primordial de esa grito que los sostenedores de aquél han promovido, llevando la asonada hasta la misma Comisión Permanente.

Esta cuestión, como la de los frailes franciscanos, y como la del entierro de Jacobson, son hermanas gemelas: las mismas tendencias, el mismo fin, la misma sistemática oposición surgen hoy que surgieron entonces... Las sectas y sociedades secretas trabajan incesantemente por extender su predominio a despecho de todo, y ésta es hoy la lucha general de todos los pueblos. Hoy es la autoridad de la Iglesia la que les sirve de blanco; mañana será la misma autoridad civil.

Hoy se grita contra el procedimiento regular de la simple destitución de un cura interino; mañana hemos de ver que cuando el gobierno se proponga destituir un jefe político o un funcionario cualquiera que sea de la hermandad, se empezará con peticiones, de éstas se pasará a los ataques por la prensa, y en fin a la perturbación de los espíritus... Hoy por mí, mañana por ti. Téngalo presente el gobierno si es que ya no lo palpa indirectamente en los empeños, en los trabajos, en las instancias que se promueven por el favoritismo.



En un «alcance» o suplemento al número de dicha fecha, agregaba:

¿Es acaso culpa del Prelado que haya curas rebeldes y protectores para ellos, y sectas anti-religiosas y sociedades secretas coaligadas para intimar silencio a la Iglesia, en todo caso, y cualquiera que sea la razón de que ella se encuentre asistida, para hablar, disponer y decretar con arreglo a sus leyes, lo que crea justo y necesario?

El día 22 le contestaba *La Prensa Oriental*:

La *Revista Católica*, periódico dedicado a sostener intereses extraños al país y atentatorios a su independencia, asegura en su artículo 'Hoy por mí, mañana por ti', que la cuestión que preocupa hoy todos los ánimos por su gravedad, como la de la expulsión de los Franciscanos y la del entierro de Jacobson, no son sino una y la misma cosa. Es decir, el predominio de la asociación Masónica sobre los intereses legítimos del país y la pretensión de absorber todos los poderes...

La Masonería en el Estado Oriental no ha faltado como asociación a los estatutos de la Orden. Ella no se ha ocupado, no se ocupa ni se ocupará de cuestiones políticas o religiosas; su fin es puramente humanitario: remediar las necesidades físicas tendiendo una mano bienhechora al infortunio, y difundir la enseñanza. De ese fin no puede acusársele con justicia de haberse separado hasta hoy.

Pero los Masones, antes de serlo, tienen una patria y una religión que no están obligados a abjurar al ingresar en la Orden. No pueden, pues, prescindir, como patriotas y como creyentes, de tomar parte en las cuestiones que afecten la iglesia o el estado de que son miembros, y esto ha sucedido con los orientales que son masones. Como orientales y como cristianos han debido tomar y han tomado parte en las cuestiones suscitadas por la intolerancia y el fanatismo del partido jesuítico, sin que sus actos, de que sólo son responsables ante Dios, puesto que no han violado las leyes del país, puedan comprometer a la orden Masónica que ninguna ingerencia tiene en ellos.

Natural era que así fuese porque la Masonería encierra en su seno la parte más ilustrada de la sociedad oriental y esa parte no puede dejarse dominar por el elemento de que se compone la falange jesuítica.

El mismo día 22 insistía la *Revista Católica* insinuando con mucha claridad que Brid estaba iniciado en la masonería. A propósito de la defensa que de éste hacían los masones, recordaba lo acontecido con los franciscanos, para terminar con estas palabras: «Lo que importa decir: que la iglesia no puede castigar un sacerdote, un fraile, cuando está iniciada en la masonería. ¡Triste situación!»

El día 29 decía todavía: «El conflicto Franciscanos, Jacobson, Brid, ha tenido su origen, pues, en esa horda de impíos y aventureros que sacrifican su conciencia, su religión y su Dios en holocausto de un juramento negro que se ata en este mundo y va a desatarse en los infiernos.» Y en otro artículo de la misma fecha: «La columna macedonia del ex-cura obediente, sumiso, manso, liberal, nos canta el triunfo de su protegido, e insinúa al gobierno que para la completa derrota del prelado, debe ordenarle la reposición del nene bolsa fría, íntimo compañero o hermano, en sentido evangélico, de los niños de los tres puntos en triángulo...»

El conflicto abierto en setiembre de 1861 con la destitución de Brid y cerrado en agosto de 1863 con el regreso de Vera, se resolvió con un triunfo de la tendencia jesuítica. Ese triunfo no sería ocasional, sino definitivo históricamente. El catolicismo masón, como tendencia organizada y militante, sale del episodio herido de muerte. Se le ve desangrarse ya en el curso del mismo. Es significativo que en diciembre de 1862 el enviado de Berro a Buenos Aires sea el doctor Florentino Castellanos, la figura más prominente del laicato católico masón —Gran Maestre



de la Orden en esos momentos—, mientras que en agosto de 1863 su enviado es el doctor Joaquín Requena, la figura más prominente del laicato católico pro-jesuita. Vera regresó como triunfador en un sentido más profundo que el que a primera vista pudiera parecer.

En 1864 la Masonería uruguaya sancionó su *Código*.<sup>118</sup> Los dos primeros artículos establecían: «La Masonería de la República Oriental del Uruguay es una asociación de hombres libres, independientes y observadores de las leyes del país, reunidos en sociedades regidas por los principios universales de la institución Masónica esparcida por la superficie del globo. El principio fundamental de la Masonería es la ilustración y perfeccionamiento de la especie humana, el ejercicio pleno de la beneficencia y caridad y la práctica de todas las virtudes sociales que constituyen el verdadero hombre de bien.»

Lo firmaban los miembros del Supremo Consejo del Gran Oriente del Uruguay: Florentino Castellanos, Gran Maestre; Cándido Juanicó; José P. Gereda; Manuel Álvarez Da Cunha; Jaime Estrázulas; Adolfo R. Pfeil; Agustín de Castro; Ezequiel Pérez; Leonardo de Souza Leitte de Acevedo.

Una profunda evolución ideológica había ya comenzado a operarse en el seno de la masonería uruguaya. Como consecuencia de ella, dejaría de ser un sector avanzado del catolicismo para convertirse cada vez más en una fuerza distinta y adversaria suya.

---

118 *Código Masónico para las Oficinas del Círculo del Gran Oriente del Uruguay*, Montevideo, 1864 (Biblioteca del historiador Juan E. Pivel Devoto). El mismo año publicó A. Vaillant sus *Estudios Históricos y Simbólicos sobre la Franc-masonería*, tal vez el escrito más importante de la literatura masónica en el país.

### 3.<sup>a</sup> Sección

## EL RACIONALISMO DEÍSTA (1865-1880)

*Tratábamos de saber si podía existir una certidumbre o creencia religiosa, sin esa fe dogmática y autoritaria de las religiones positivas.*

*Hemos visto que sí, desde que en la religión del deber existen los elementos necesarios de toda religión, esto es: Dios, el hombre y relaciones entre estos dos seres. Todo lo que se ha afirmado cuando se ha dicho que el racionalismo, o mejor expresado, la religión del deber, no es una verdadera religión, no ha tenido, pues, en nuestro concepto, fundamento alguno.*

*Existe una religión verdadera que es la religión filosófica, que se hermana con una fe también filosófica, esa religión es la religión del deber o la religión natural; existen muchas religiones falsas que son las religiones reveladas o positivas, que a su vez se hermanan con una fe también infundada y errónea.*

Prudencio Vázquez y Vega. (Editorial del diario *La Razón* del 12 de agosto de 1879)



## DE LA RELIGIÓN REVELADA A LA RELIGIÓN NATURAL

1. *La crisis uruguaya de la fe.* Un giro completamente nuevo va a tener la cuestión religiosa al avanzar la década del 60. El viejo antagonismo desaparece para dar paso a otro hasta entonces desconocido. Superando su problema interno recobra su unidad el catolicismo, pero para encontrarse frente a frente con un enemigo que hasta ese momento no había tenido: el racionalismo en sentido estricto, el deísmo filosófico de la religión natural.

De todos los cambios de la conciencia religiosa uruguaya, ninguno más radical. Hasta la víspera, la evolución racionalista, en el sentido amplio del vocablo, se cumple dentro de la común fe católica, profesada con mayor o menor libertad. En lo sucesivo se cumplirá insensiblemente dentro de coordenadas filosóficas, al margen de la religiosidad positiva. El gran tránsito es el que tiene lugar entonces: la aparición del racionalismo propiamente dicho marca el momento en que se lleva acabo en el país —protagonista entonces en pequeño y a su manera de las vicisitudes religiosas del siglo XVIII europeo— la ruptura con la revelación bíblica. Marca el momento en que se produce *la crisis de la fe*.

Se vio en el capítulo anterior de qué manera en el desenlace de la cuestión religiosa bajo Berro, la tendencia jesuítica, con su caudillo Jacinto Vera al frente, se impuso sobre el catolicismo masón. Fue en provecho de aquella tendencia que el catolicismo uruguayo recuperó su unidad espiritual, tanto más firme cuanto que se realizó en torno a la autoridad, en el futuro indiscutida, del propio jefe de la Iglesia. Con el cierre de la crisis coincidió la formulación por Pío IX, en 1864, del célebre *Syllabus*. El espíritu de este documento, adverso al liberalismo, era el que venía informando a la corriente encabezada por Vera —distinguido por Pío IX en el mismo año 64 con la dignidad de Obispo *in partibus* de Megara— en contraste con la tradición de los anteriores jefes de la Iglesia uruguaya, Larrañaga, Fernández y Lamas, históricamente vinculada al enciclopedismo filosófico y político. Dentro de aquel mismo espíritu se encauzará la unidad católica nacional durante el resto del siglo XIX.

El apogeo del catolicismo masón quedó emplazado entre 1857, el año de fundación de la Sociedad Filantrópica cuando la fiebre amarilla, y 1862, el año del destierro de Jacinto Vera. En 1861 alcanzó la plenitud de su extensión y su pugnacidad. Después de 1863, el año del regreso victorioso de Jacinto Vera, languidece y muere. Pero muere como corriente católica militante. En otro sentido,

como forma de racionalismo religioso, no muere sino que se metamorfosea; fue en el terreno proporcionado por el catolicismo masón que germinó y creció —en la década del 60 y dentro y fuera de las logias— la planta del racionalismo en sentido estricto, la escuela deísta de la religión natural.

La crisis de la fe que ocurrió entonces, fue la crisis de la fe disminuida o debilitada por la obra del catolicismo masón. Como en la Europa del siglo XVIII, fenómeno tan fundamental no se produce de súbito, sino como consecuencia de una previa modificación de la conciencia religiosa. No se puede menos que recordar a este respecto las sutiles observaciones de Groethuysen. Se aplican perfectamente a nuestros católicos masones del 60 —quienes se complacían en condenar el «fanatismo» de la tendencia jesuítica— estas palabras que dedica al católico europeo evolucionado del siglo XVIII:

Cabe distinguir dos formas en que puede consumarse la descomposición de la fe. Por un lado concederá el laico cultivado que en el fondo no lo cree todo; por otro lado afirmará de sí mismo que no es un «fanático», lo que las más de las veces no quiere decir sino que no le gustaría ser demasiado crédulo, que aspira a moderar el celo de su fe, que reconoce la legitimidad de otros valores y fines, que no se le ocurre estar siempre, en cada momento de su vida, preocupado por el más allá, etc. Estas dos formas de disolución paulatina de la fe pueden naturalmente aparecer unidas.

El laico cultivado se ha forjado de este modo, y por decirlo así, una religión que propone menos que creer y presenta menos exigencias al celo de su fe. Cabe con todo que se conserve la antigua fe, sólo que el laico cultivado habrá abandonado justamente en ella todo aquello que ya no le parezca a la altura de los tiempos y, por otra parte, lo que reste de ella le dejará una impresión menos honda... Cuando la fe disminuyó de fuerza, tuvo que acercarse Dios a la sensibilidad humana, si había de seguir siendo objeto de la fe. Resultó necesario secularizar hasta cierto punto la idea de Dios... Como por otra parte perdía cada vez más el creyente el hábito de creer en intervenciones divinas en el curso de su vida personal, iba concibiendo más y más a Dios en lo esencial según el papel de un arquitecto del Universo que se representaba como perfecto.

Aunque el autor no menciona a la masonería, está ahí señalada la concepción masónica del Gran Arquitecto del Universo, antecedente inmediato del deísmo racionalista. Agrega:

Toda estas circunstancias, el cambio del objeto de la fe, como el cambio del tenor mismo de ésta, cooperan a la modificación radical de la conciencia religiosa. Aunque se confiese miembro de la Iglesia Católica, el burgués representa algo nuevo; no sólo cree otras cosas y de otra manera, sino que incluso, como cristiano, no es ya efectivamente lo que era antaño. Es en todos aspectos un hombre nuevo, aunque se adjudique a veces cualidades que parecen proceder aún de los antiguos tiempos.<sup>119</sup>

Tal era, ciertamente, el católico masón uruguayo de las Presidencias de Pereira y de Berro. *Aunque se confesase miembro de la Iglesia Católica, representaba algo nuevo.* A su cargo estuvo la obra preparatoria de la crisis de la fe, que en Europa cumplieron el protestantismo, el socinianismo, el jansenismo y todavía la propia franc-masonería.

119 *La Conciencia Burguesa*, México, 1943, p. 78 a 80.

Las primeras influencias de la escuela racionalista coincidieron con el triunfo de Vera en 1863. El catolicismo a secas se recompone entonces, definitivamente. El catolicismo masón, en cambio, se descompone, también definitivamente. Pero mientras una parte se neutraliza o aquieta bajo la autoridad eclesiástica reconocida de Jacinto Vera, otra parte se separa de la Iglesia para integrar, conjuntamente con los elementos jóvenes que empieza a producir la Universidad, los cuadros del naciente racionalismo. La transición no se produce sin una crisis de la propia masonería, que se acentúa después de la muerte, en 1866, del Gran Maestre Florentino Castellanos. Cuando la institución sale de esa crisis en la década del 70, nuestro masón típico no será ya católico como hasta Berro —aunque muchos masones católicos sigan existiendo y actuando— sino «racionalista»: no será ya teísta, sino deísta.

Hemos nombrado a la Universidad. Hasta ahora no ha representado ningún papel propio en el proceso del racionalismo religioso. Este se ha venido cumpliendo como fenómeno interno de la Iglesia. De ahora en adelante, cada vez más, la Universidad en desarrollo se convierte en centro de irradiación filosófica del racionalismo, en estimulante poderoso de la crisis de la fe. En la etapa que se cierra, *masonería y jesuitismo* eran los grandes antagonistas, ambos en el seno de la Iglesia. En la etapa que se abre, los grandes antagonistas, serán *racionalismo y catolicismo*: Universidad e Iglesia, formalmente enfrentadas después del 70, serán las instituciones representativas de uno y otro.

2. *Primeras influencias de Francisco Bilbao*. Es en 1865, terminada la guerra civil de dos años a que dio lugar la revolución de Flores, que el racionalismo propiamente dicho inicia su carrera en el Uruguay. Pero hay en los años anteriores algunos importantes antecedentes que coinciden con la declinación del catolicismo franc-masón. Ellos muestran bien la parte que en esta declinación hubo de metamorfosis y no de muerte.

Situación especialísima en ese momento transicional ocupa *La Aurora*, revista mensual de literatura que apareció el 1° de octubre de 1862 y se publicó hasta mediados de 1863. La dirigía José Antonio Tavolara y contaba entre sus colaboradores, activos o nominales, a los principales hombres de letras de la época. Con todas sus limitaciones, era fiel expresión de nuestra conciencia intelectual de entonces. En sus columnas propuso el joven Agustín de Vedia, —creemos que fuera la primera vez que se hacía— la creación de un Ateneo literario.<sup>120</sup>

Surgió la revista cuando el reinado del catolicismo masón en el sector más avanzado de nuestra inteligencia, duraba todavía; ya hemos dicho que 1862 debe ser considerado el último año de su período de apogeo. De acuerdo con ello, un notorio espíritu pro-masón domina en sus primeros tiempos. En el primer número se publica una poesía de años anteriores, de Francisco Xavier de Acha, titulada «Salud a la Masonería» y encabezada por las iniciales de la clásica dedicatoria masónica: «A la Gloria del Gran Arquitecto del Universo». El autor, como se recordará, estaba de vuelta de la masonería y era en esos momentos el campeón

---

120 P. 11.

periodístico de la tendencia jesuítica, por lo que la exhumación no dejaba de ser intencionada. Estaba precedida de estas líneas:<sup>121</sup>

Un amigo nos envía para que les demos cabida en nuestro *Laberinto*, los siguientes preciosos versos del Redactor en jefe de la *República*, improvisados en un banquete masónico. Son aún inéditos. Merecen realmente ver la luz pública. Quizás su autor los haya ya olvidado, pero nosotros queremos conservar esa composición en las columnas de *La Aurora*. He aquí su texto:

Virtud, amor, beneficencia pía,  
Son atributos del fiel masón.  
Si a ellos se une sabiduría  
Nuestra ley santa, ley es de Dios.

En santos lazos indestructibles  
Esa ley liga a la Humanidad  
Con las dulzuras indefinibles  
De bendecida *Fraternidad*.

Decir entonces *Masonería*.  
Es decir algo que arriba está  
De lo que el mundo comprendería  
Si a su grandeza límites da.

De Dios emana su esencia pura  
Y a Dios sus obras ofertas van,  
Él las inspira con su ternura,  
Y ellas al mundo consuelo dan.

Grande es la obra, ¡oh mis hermanos!  
Y ha de ser grande la abnegación  
Si es que queremos con nuestras manos  
Alzar el Templo de Redención

A él cada uno lleva su piedra  
Con fe en el alma, sin desmayar,  
Que al que bien hace nada le arredra,  
Y es más honrarse, más trabajar.

Al Gran Arquitecto del Universo  
Honremos todos en la Virtud  
Y en unión santa y amor perfecto,  
¡Salud! digamos, ¡Salud! ¡Salud!

El segundo número, del 1° de noviembre, está dedicado a la muerte del patriarca de la poesía nacional, Francisco Acuña de Figueroa, ocurrida el 6 de octubre. Contiene los discursos pronunciados en la ocasión. Entre ellos, uno de Adolfo Vaillant, colaborador asiduo de la revista, por otra parte. En un pasaje de su oración dijo Vaillant:

Perdonad señores, si llevado por la impresión que causó la muerte repentina del ilustre Vate Oriental —traductor de los mejores himnos y salmos sagrados, autor

---

121 P. 29.

del Himno Nacional— me dejé llevar, antes de hablar de él, por esta idea, que don Francisco Acuña de Figueroa perteneció también a una institución que el error y la preocupación han hecho condenar por algunas personas, como si fuera mala y maldita; porque en ese contraste he creído ver la mejor justificación que podríamos hacer del insigne poeta a quien el Papa Pío IX mandó una carta autógrafa para alabar su piedad y su mérito, del ilustre ciudadano oriental que llora la patria, del excelente amigo que nunca olvidarán sus hermanos Masones.<sup>122</sup>

Pero ya en su primer número *La Aurora* había registrado el primer impacto en la conciencia religiosa nacional, de la ardiente prédica racionalista del chileno Francisco Bilbao. Se recordará que en 1862 publicó éste en Buenos Aires *La América en Peligro*. Véase qué comentario le sugiere a la revista:

¿Y por qué no decirlo al instante? Sí, este libro nos ha gustado sobremanera, nos ha seducido desde las primeras páginas, desde las primeras líneas. Sucede con los libros lo que con los hombres. Hay seres totalmente bien dotados en sus cualidades físicas o morales, que es casi imposible que no nos atraigan desde el primer momento —que no nos acerquemos a ese hombre— que procuremos su relación, cuando no su amistad.

Ese lenguaje colorido, esa frase siempre corta, concisa y clara, ese juicio siempre a la altura de las ideas del siglo, ese corazón que anda siempre con la erudición, forman el atractivo del libro que nos ha regalado el Sr. Bilbao desde la vecina orilla. Aunque no estemos en un todo conformes con las ideas que emite, no por eso podemos dejar de aceptar muchos de sus principales capítulos, y de recomendar su lectura.

No nos sorprende, pues, por lo avanzado de los principios que asienta, que la aparición de ese folleto haya despertado en Buenos Aires una gran polémica contra su autor. Eso no quita su mérito.<sup>123</sup>

Al día siguiente, 2 de octubre, *La Revista Católica*, reproducía íntegra la pastoral del Obispo de Buenos Aires prohibiendo la lectura del libro de Bilbao. Las distintas reacciones de una y otra revista prefiguraban la violenta antinomia *racionalismo-catolicismo* que iba a caracterizar a la vida religiosa uruguaya de los próximos lustros. El comentario de *La Aurora*, con lo que tenía de estremecimiento y de indecisión, con su vaivén de entrega y de reserva, documenta admirablemente el punto de partida de la profunda evolución que iba a operarse en seguida, si no en todo, en un sector del catolicismo franc-masón. Da una idea al mismo tiempo, de la sensación de deslumbramiento que ante los escritos de Bilbao experimentó la juventud que frecuentaba por entonces las aulas de la Universidad de Montevideo.

Meses después, en marzo de 1863, la revista daba entrada a un juicio ya más definido sobre el libro de Bilbao, que firmaba el poeta Laurindo Lapuente. Es tal vez el primer artículo claramente anticatólico que ve la luz en la prensa uruguaya:

*La América en Peligro* por Francisco Bilbao, el Lamennais Americano, es una columna de fuego que, como la del Masaya, se levanta a los cielos para fortalecerse en Dios y alumbrar la verdad en la tierra. Es la voz del profeta de la democracia, ardiente como la libertad y severa como la justicia; que habla a la América, interroga a la Europa, exhorta a los pueblos y confunde a los déspotas. El trueno que revienta y conmueve el Papado y el Imperio; el rayo que ilumina y destruye las

122 P. 39.

123 P. 29.



preocupaciones y los errores políticos y religiosos; la luz que disipa los fantasmas, erguidos en las tinieblas de la ignorancia.

Halla las causas intelectuales (de la debilidad de América) en la ignorancia y el error, rechaza el catolicismo para religión de la República, combate sus abusos y prueba que es incompatible con la libertad... Presenta como causas morales la influencia del catolicismo en la política, el dogma de la obediencia ciega y sus efectos, la tendencia a la infalibilidad como medio jesuítico de despotizar, la dictadura y la desaparición del sentimiento de lo justo.

*La América en Peligro* es una obra de oportunidad momentánea y de objeto permanente. Tiene estilo elevado y enérgico, fuerza de argumentación y de lógica, exposición clara y metódica de las ideas y de los hechos. Su idea dominante es la unificación de la religión y de la política. La voz de Francisco Bilbao es la que se ha levantado más alto en América, para combatir el error, señalar el peligro y mostrar el abismo que separa a la Iglesia del Estado.<sup>124</sup>

Más adelante publicó *La Aurora* producciones del propio Bilbao, si bien no de polémica anticatólica: la introducción de «La Ley de la Historia» y «El Desterrado».<sup>125</sup> Hasta que, estando ya la revista a punto de desaparecer, dio cabida en junio de 1863 a una carta del propio Bilbao a Tavolara —fecha en mayo, en Buenos Aires— referente a un escrito de su maestro y amigo Quinet. Le decía:

He ahí la importante novedad religiosa y política que os comunico por si queréis trasmitirla a vuestros lectores de *La Aurora*. Y aunque mi convicción es que si el Clero Católico puede ser elemento de guerra poderoso que contribuya a salvar a Polonia, tal aliado, aún suponiendo corresponda al llamamiento, no creo pueda jamás fundar una República, ni en Polonia ni en ninguna parte del mundo donde los habitantes sean seres dotados de razón y libertad.

Edgar Quinet coloca al catolicismo como vulgarmente decimos *entre la espada y la pared*. Se dice que la Polonia es católica. Rusia extermina la religión, la lengua, la nacionalidad. Si el catolicismo no acude a salvarla, ¿de qué sirve, sino para cantar el *responso* sobre el sepulcro de un pueblo, o el *Te Deum* al emperador verdugo? ¿Y podrá *lógicamente* el clero católico levantar la bandera de la *rebelión polaca*, cuando Pío IX, con su *infalible* palabra ha llamado *ilustre rey de Polonia* al emperador cismático? No. No puede. Si lo hace es inconsecuente y nosotros aplaudiremos su inconsecuencia, y lo aceptaremos como aliado en el momento de la lucha. Si no lo hace... maldecido por sus creyentes, desaparecerá envuelto en ese torbellino que arrebató a los paganismos antiguos y modernos.<sup>126</sup>

No era ya el viejo espíritu católico masón, como en los primeros números, sino el nuevo espíritu racionalista —bajo la influencia creciente de Bilbao— el que se insinúa en las páginas de la revista cuando llega a su fin. En 1866 Tavolara exhumó la carta con que Bilbao respondió a la invitación que le hiciera para colaborar en *La Aurora*. Documenta las condiciones en que se iniciaron las relaciones de Bilbao con el movimiento intelectual de nuestro país. Está fechada el 10 de mayo de 1863. Entonces no osó Tavolara publicarla. Sería otra cosa en 1866. Decía:

Mucho agradezco los buenos conceptos de su amable carta, y aceptando su invitación incluyo a Vd. un pequeño trabajo hace tiempo publicado y muy poco conocido, titulado *El Desterrado*. Desde que vi el primer número de su revista, aplaudí y auguré buen éxito. ¡Ojalá dure y remunere su trabajo! La influencia de

124 P. 204.

125 Pp. 274 y 304.

126 P. 324.

su publicación es de lo más benéfico, ensanchando el horizonte de las nuevas generaciones —arrancándolas de la estéril, encarnizada lucha de partidos infecundos— profundizando las cuestiones sociales, religiosas y científicas que golpean incesantemente las puertas del porvenir, y contribuyendo a formar y dilucidar los elementos del *Nuevo Credo* de la América.

Al frente de los hombres gastados, de las creencias caducas, de los *partidos-pasiones*, contribuyamos a robustecer la savia de los hombres *nuevos, rehabilitados o transformados*, a exponer los elementos de las creencias eternas y progresivas, a formar el gran partido *racionalista* del Nuevo Mundo. ¡Noble misión! Vd. contribuye, y sea para Vd. esa convicción el motivo que constantemente lo anime para perseverar en su obra.

El movimiento literario aumenta, en Nueva Granada, en el Perú, en Chile, aquí en Buenos Aires y en Montevideo. Así como en el año 10, se vio sucesivamente desde Méjico al Plata surgir la idea creadora de la República, hoy, no lo dude Vd., ya emerge el astro de una *era*, que será en la historia la era Americana, la era de la *República-Racionalista*.

El viejo mundo sucumbe. Su regeneración es problemática. El pensamiento europeo se arrastra en la mentira, y el oropel de la frase no cubre la duda, no disfraza el sofisma, no vindica el crimen consuetudinario de sus monarquías. Aprendamos su ciencia, pero en religión, en política, en sociabilidad, en buena fe, la América se presenta a su turno para ser la directora del movimiento humano. La campaña de Méjico levantará y nos dará conciencia de nuestra verdad y de nuestra fuerza. La victoria de los federales de los Estados Unidos, purificará nuestro continente y hará acercarse la hora del Brasil y del Paraguay.

Reciba Vd. mis votos por la pacificación de su patria, y porque la locomotora del progreso no se descarrile si tropieza con la lanza de un caudillo.<sup>127</sup>

En ese año 1863 Bilbao publicó en Buenos Aires una traducción española de la *Vida de Jesús* de Renan. El mismo año se editó en Montevideo otra traducción de la misma obra. Tuvo a su cargo la edición Adolfo Vaillant, quien por entonces comentó además en *La Aurora* algunos trabajos de Renan. Desde tan lejana época, pues, era acogido en Montevideo este autor. Quien iba a ser el gran maestro del joven Rodó en la década del 90, lo fue ya en la del 60 de jóvenes como Agustín de Vedia y José Pedro Varela.<sup>128</sup> Habrá ocasión de volver sobre el punto.

La propaganda racionalista irradiada desde Buenos Aires por Francisco Bilbao, de la que con mucha cautela se hizo eco *La Aurora*, conmovió en Montevideo por encima de todo a la juventud universitaria. En su tercer lustro de existencia, la Universidad empezaba a desarrollar un espíritu propio y ese espíritu iba a ser esencialmente racionalista. Contribuyó a ello, por un lado, la docencia filosófica de Plácido Ellauri, inspirada en la escuela del espiritualismo ecléctico francés; por otro lado, las enseñanzas de la cátedra de economía política, inaugurada en 1861 por Carlos de Castro, a su regreso de Italia. Años después escribía Daniel Muñoz:

Bajo el pretexto de la economía política y del derecho administrativo, el doctor Castro derramaba a manos llenas en el Aula, todas las ideas, doctrinas, aspiraciones y nobles utopías que había recogido en aquellos institutos italianos que eran entonces los más liberales del mundo, porque tenían precisamente por objeto acompañar y dirigir el movimiento regenerador de la *Joven Italia*. Todas las cuestiones sociales,

127 *La Revista Literaria*, p. 805.

128 Le hemos dedicado un estudio por separado: *Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay*, opúsculo, Montevideo, 1955.

todas las cuestiones políticas, y aún las filosóficas y religiosas más en boga, se discutían en aquella aula con el entusiasmo que despiertan las novedades, y lo eran a fe para aquella generación las doctrinas individualistas de la economía política y las grandes generalizaciones históricas de Michelet y Guinet. Datan de esa época las corrientes ultraliberales y racionalistas que hoy predominan en el espíritu de la juventud.<sup>129</sup>

Años después también, Carlos María Ramírez recordaba el «ardor generoso y espontáneo que llevábamos al estudio de la economía política cuando Carlos de Castro inauguraba la primera cátedra en 1860 [debió decir 1861] o al examen de las cuestiones religiosas cuando en 1863 Bilbao agitaba a nuestros ojos la antorcha del racionalismo».<sup>130</sup>

La primera adhesión explícita al racionalismo bilbaíno de parte de elementos uruguayos, que registramos, pertenece a la juventud compatriota residente entonces en Buenos Aires y personalmente relacionada con el apóstol chileno. Dedicada a éste llegó a emitir una *profesión de fe racionalista*. Lo sabemos por una carta que con fecha 1° de marzo de 1864 dirigió Bilbao a Ángel Floro Costa, B. A. Jardín y Heraclio C. Fajardo, a quienes dice:

Mis amigos y representantes de la juventud racionalista de la República Oriental: habéis escrito la profesión de fe de la joven América. Vuestra palabra es una de las más bellas manifestaciones de ese verbo americano que se llama Racionalismo y República. Vuestra sagrada afirmación arrojada a la frente de la Iglesia, revela a los hijos del Arquitecto de los mundos, que preparan los cimientos del templo moral del Universo en la conciencia del hombre emancipado. Y vuestra voz, como el soplo divino que recorría la superficie del abismo, dice a la América, con la fuerza de la razón, de la historia y de la inducción profética: la revolución religiosa ha principiado.

Estáis como los mejores y primero a la altura del grandioso problema de los tiempos, que comprende la negación del último paganismo, la demolición de las Iglesias, la abolición de los *mediadores* entre Dios y la conciencia y el restablecimiento de la soberanía integral de todo hombre, en el campo indefinido de la razón independiente.

Convencidos, como leales pensadores, de que no puede haber libertad sin juicio propio, sin individualismo supremo, sin conciencia de la racionalidad de nuestros actos, condenáis al catolicismo no sólo por erróneo en sus principios, sino por la incompatibilidad de sus dogmas de obediencia ciega, revelación, milagro, gracia, caída, bautismo, confesión, con toda justicia y con toda razón y con toda la dignidad del soberano. El dogma del sometimiento de la razón no puede dar la libertad; el dogma de la gracia no puede producir el derecho; el dogma de la caída no puede afirmar a la justicia; el dogma de la teocracia infalible no puede fundar la democracia.

Aleccionados por la ciencia y la experiencia habéis visto más lejos que todos nuestros políticos, que teniendo un mundo nuevo entre sus manos, destinado a recorrer las desconocidas maravillas del porvenir, bajo el firmamento de la ciencia, se inclinan todavía ante la astronomía de la Biblia y ante el catecismo del padre Astete, con que educan a las generaciones nuevas. Llenos de vida, no os asusta el desplome de las viejas catedrales, ni la evaporación de la leyenda; y para responder a los pueblos ansiosos de lo divino y de lo eterno, abris vuestras almas en donde brilla el resplandor de la ley.

En medio de los partidos y pueblos que se revuelven en círculos concéntricos, habéis pronunciado la palabra que ha de romper el sortilegio de los errores y pasiones para que describan la espiral de la perfección progresiva. Por entre el polvo del

129 *La Razón*, 26 de octubre de 1882.

130 *El Siglo*, 26 de julio de 1874.

combate, mostráis la grandiosa y radical enseña que nos dará la paz y la libertad. Esta circunstancia hace que vuestra palabra sea el *acto* más trascendental en la política de vuestro país. Podéis decirlo y con orgullo: he ahí nuestra bandera.

Habéis comprendido la significación del gran ciclo histórico en que entramos, que consiste en el advenimiento de la filosofía como ciencia, dogma, ley, moral, culto de sabios y pan de las multitudes arrancadas de ese mundo tenebroso de la miseria y de la leyenda, que con el terror y el hambre aún las embrutece. Es la más grande de las revoluciones conocidas, después de la cual podemos esperar el cumplimiento de la palabra de Condorcet, el reinado del bien, la justicia, la paz y la abundancia sobre las ruinas de los cultos y el castigo de las explotaciones.

Y en esa revolución entramos en América, jóvenes iniciadores! Más grande, más fecunda, más trascendental que la de la Independencia. Ya sabemos que no puede haber transacción posible con la Iglesia incorregible.

Me habéis honrado con el honor más grande que pudiera recibir: vuestra adhesión, vuestro amor, vuestro entusiasmo. No puedo retribuiros sino amándoos siempre agradecido y perseverando en la sublime causa. Sed, os lo pido, órganos de mi gratitud para con esa juventud de vuestra patria que tan noblemente representáis. Con tal generación y esa palabra, grande ha de ser la patria que lleguéis un día a constituir, con el programa de la revolución religiosa. Os saluda vuestro amigo.<sup>131</sup>

Cuando murió Bilbao en febrero de 1865, nuestro Heraclio C. Fajardo —compañero suyo en las actividades racionalistas y masónicas del Buenos Aires de la época— fue uno de los oradores que lo despidieron.<sup>132</sup>

3. *La Revista Literaria* y José Pedro Varela. En febrero de 1865, triunfante la revolución iniciada en abril de 1863, entró Flores a Montevideo y dio comienzo a su gobierno. Esa fecha separa dos épocas en la historia religiosa del país.

El historiador Eduardo Acevedo ha puntualizado el intencionado simbolismo de la «cruz roja» puesta en las banderolas de las fuerzas que iniciaron la revolución de 1863, y «el significado eminentemente religioso de la denominación ‘Cruzada Libertadora’ dada por Flores a su movimiento armado contra el gobierno de Berro y contra las medidas anticlericales por éste adoptadas».<sup>133</sup> La entrada de Flores en la capital complementaba el regreso de Vera al Vicariato. Colocados en las respectivas jefaturas de la Iglesia y el Gobierno ambos caudillos pro-jesuitas — el caudillo eclesiástico y el caudillo político— el triunfo de la tendencia católica que respondía a la orientación ultramontana de la Compañía de Jesús resultaba absoluto. Absoluta, en consecuencia —y definitiva— resultaba a la vez la derrota histórica del catolicismo masón, que había tenido su auge religioso y político bajo los gobiernos de Pereira y de Berro.

Pocas semanas después de la iniciación de su gobierno tiró Flores un decreto derogando el que había expulsado a los jesuitas en 1859 y acordando plena libertad «para el establecimiento en la República de todas las congregaciones religiosas destinadas a la enseñanza con sujeción a las disposiciones de la materia». En vano el diario *El Siglo* había aconsejado la postergación de semejante

131 *Obras Completas*, Buenos Aires, 1865, II, p. 473. No hemos localizado la profesión de fe a que se refiere Bilbao, ni sabemos si llegó a publicarse en Montevideo.

132 *Ibid.*, I, p. CXC. Fajardo tradujo expresamente para ser incluidos en la edición de *La América en Peligro* de Bilbao, los versos de Víctor Hugo contra «Napoleón el Pequeño».

133 *Ob. cit.*, III, p. 504.

decreto, fundándose en que en esos momentos tendría el significado de «un acto de reacción antiliberal y retrógrado».<sup>134</sup>

Los jesuitas no se volvieron a establecer en Montevideo hasta 1872, año en que comienza su actual tercera época en el Uruguay. Pero en la Semana Santa del mismo año 1865, apenas dictado el decreto de Flores, acompañaron al Obispo de Buenos Aires en la visita que hizo a nuestra capital para la solemne consagración de Vera como Obispo *in partibus* de Megara. Las ceremonias celebradas con tal motivo fueron de excepcional fastuosidad.

Pero en esos mismos momentos en que tan victoriosamente la Iglesia Católica salía de su crisis, la primera campaña anticatólica conocida en el país, daba comienzo. La llevaría a cabo el primer núcleo militante de juventud racionalista constituido entre nosotros. Lo que se iba a presenciar ahora no era ya la prédica de una tendencia más o menos heterodoxa del propio catolicismo, como hasta ese momento había ocurrido. Era la propaganda de una doctrina que rompía abiertamente con el dogma católico, expresándose en un lenguaje nuevo: el lenguaje que Francisco Bilbao acababa de poner en circulación en el Río de la Plata.

El día 7 de mayo de 1865 salió a luz el primer número de *La Revista Literaria*, de aparición semanal. Tenía como redactores a los jóvenes Julio Herrera y Obes, Eliseo F. Outes, Gonzalo Ramírez, José Pedro Varela y José María Castellanos. La dirigía José A. Tavolara. No sólo por su director debe ser considerada la continuadora de *La Aurora*. Lo fue todavía en otro sentido. El espíritu racionalista insinuado en los últimos números de ésta, en 1863, reaparecerá maduro y ostensible en la nueva publicación.

En el artículo programa, escrito por Julio Herrera y Obes,<sup>135</sup> se abría fuego con estos párrafos:

La Revista tiene por religión la creencia en Dios; por moral, la divina moral de Cristo; por norma de todos sus juicios la verdad; por pendón en su propaganda la Libertad y la Justicia... La Revista no reconoce jerarquías ni sagrado, tratándose de errores o de vicios. Y si en el cumplimiento de su misión el error se refugia en el templo, en el templo penetrará para extirparlo; y si la falsedad se entrona en el altar, al altar subirá sin vacilar para derribarla.

En el mismo primer número, recién cumplidos sus veinte años, José Pedro Varela dedicaba un artículo a «La Semana Santa», cuya excepcional celebración ese año hemos mencionado. Tanto por su autor, como por contener una literatura anticatólica sin precedentes en el país, se trata de un artículo verdaderamente histórico:

Con la cabeza descubierta, con el corazón contrito, con el alma entristecida, vamos a echar una rápida ojeada sobre la Semana Santa, en la que la Iglesia Católica conmemora el horrible martirio y la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo.

¡Espectáculo grande y majestuoso! ¡Todo un pueblo arrodillado y absorto ante el altar, llorando sobre la tumba del que hace dos mil años fue impiamente crucificado en el Calvario! ¡Cuán sublime es el cuadro que se presenta al considerar a los sacerdotes, esos vicarios de Cristo en la tierra, esos interpretadores de la palabra divina, esos guías de la humanidad, consagrando el oficio divino y fulminando desde el púlpito, en el nombre de Jesucristo, el anatema de maldición y de martirio,

134 *Ibíd.*

135 Lo firmaba «La Redacción», pero más adelante (p. 46), se declaraba el autor.

contra los impíos que combaten la deificación del hijo del carpintero de Nazaret! ¡Y con cuánta dulzura esos santos varones de la Iglesia, proscriben para siempre del paraíso, de la felicidad y de la alegría a los malvados que dudan del santo misterio de la concepción!

Si el hijo de María y de José se levantara de la tumba, seguramente no reconocería su doctrina en la que predica y ostenta la Santa Iglesia Católica. ¡Y es esto lo que más ennoblece, lo que más sublimiza a los santos padres, a los fundadores del catolicismo! A la palabra del hijo de Dios, haber agregado la palabra de los hombres, mejorando si es posible la doctrina del Redentor, en todo lo sublime que puede soñarse. Efectivamente, ¿cómo pudiera parangonarse la palabra sencilla de Cristo, las predicaciones en el desierto, sin más techo que el cielo, sin más luz que el sol, con las elegantes frases llenas de unción y de verdad, de los predicadores modernos, pronunciadas desde el regio púlpito, bajo la cúpula de un majestuoso templo iluminado por millares de cirios? La pobreza y la modestia del Redentor, que debía disgustar a la vista, ¿cómo podría compararse a los magníficos atavíos, a los riquísimos trajes, a la profusión de adornos y de metales preciosos, con que se decoran los sacerdotes católicos y en los que se deleita la mirada material, a la vez que la mirada del alma se deleita en su benéfica palabra que fulmina mil anatemas contra los malos?

A los corazones corrompidos, a las inteligencias obcecadas que protestan impiamente contra el catolicismo, y que no se han sentido llenos de contrición y de respeto al penetrar en esos magníficos templos, perfumados por el aroma purísimo del incienso, adornados de joyas y de diamantes, decorados con todas las pías ofrendas de los fieles: a esos, les diremos que abran las hojas del gran libro de la historia y que nos digan cual religión más pura, más santa, más caritativa, más bondadosa que la que, para evitar nuevos errores y nuevos crímenes por parte de los malos, levantando el hacha del exterminio, hizo perecer a doce millones de indios en la América del Sur, según la expresión del Obispo Las Casas; hizo morir a sesenta mil franceses en la noche de Saint-Barthélemy; hizo perecer a millares de criaturas, en las dragonadas, que glorificara la poderosa voz de Bossuet, según la expresión de Víctor Hugo; que levantó los benditos cadalsos de la Inquisición venerados por todo el pueblo español, y que, en fin, en todas partes del mundo, en el Asia y en el África, en la América y en la Europa, ha ofrecido siempre a todos los herejes, en una mano la hostia purísima de la redención, en la otra el hacha justiciera del exterminio. Aún nosotros, después de trescientos años, nos sentimos llenos de admiración y de respeto, al figurarnos a la señora del mundo, a la piadosa Roma, echando a vuelo sus mil campanas al recibir la fausta nueva de que la sangre de sesenta mil herejes había regado las calles de París en la noche de Saint-Barthélemy! ¡Y ésa es la religión que se pretende atacar! ¡La religión que ha contado entre el número de sus jefes a los Borgias y a los Médicis!

Los escritores sin corazón se han permitido a veces criticar el catolicismo llamándolo estacionario. ¡Estacionario el culto que más sabe seguir la corriente civilizadora de los siglos! Id a la Iglesia y la veréis adornada y revestida según el gusto de la época en que se vive. ¡Id a nuestros templos católicos, id a la Matriz y veréis a la santísima Virgen con collares y brazaletes tan elegantes como los de las primeras damas de nuestra sociedad! Y, ¡oh sublime poder del catolicismo de asimilarse a las costumbres de los pueblos que dirige!, id y veréis a la Virgen María con miríñaque, último grado a que puede llegarse en la identificación con los pueblos: ¡tomar hasta la vestimenta! ¡y aún habrá quien se permita llamarlo estacionario!

Pero afortunadamente, entre nosotros la mayoría del pueblo sigue la gloriosísima vía de la Iglesia. El gobierno mismo, en medio de sus ocupaciones políticas, ha tenido un recuerdo para nuestra santa religión, y ha llamado a los piadosísimos padres Jesuitas, que tantísimos bienes han hecho al mundo. Y en estos días de

santidad es cuando más se ha conocido lo católico que es el pueblo. La iglesia estaba llena de gente: nuestras damas vestidas con lujo y elegancia, oraban piamente; todas nuestras patrias bellezas se agrupaban allí. Si no temiéramos profanar la majestad del templo, tomaríamos una de sus frases favoritas a los cronistas de bailes y diríamos que: la iglesia era un verdadero jardín de magníficas flores. Pero nos extendemos demasiado y además nuestra pluma es estéril para la descripción de tanta sublimidad, de tanta belleza y de tanta religión.

Concluiremos, pues, pero antes queremos citar en apoyo de lo que hemos dicho, un versículo de la Biblia: 'Y cuando orares, no seáis como los hipócritas, que aman orar de pie en las sinagogas y en los cantones de las plazas para ser vistos de los hombres. Mas tú cuando orares, entra en tu aposento y cerrada la puerta, ora a tu Padre en secreto y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará' (Mateo, Cap. VI, Vers. 5 y 6).<sup>136</sup>

En el n.º 2, bajo el título de «Fe», escribía el mismo Varela, como un eco de Bilbao:

La lucha es tenaz. Los baluartes del despotismo son poderosos; pero la fe nos alienta. ¡La fe, que convierte a los hombres en mártires, a los ciudadanos en héroes! Y la antorcha del Republicanismo que guía a los hombres libres, extiende cada día más sus resplandores, a pesar de que el violento soplo de todas las tiranías pretende apagarla.

Hemos visto a la heroica Polonia caer ensangrentada por el látigo del autócrata ruso, y hemos suspirado: ¡era un hermano de causa que sucumbía! Hemos visto a las águilas romanas, convertidas en cuervos, aliarse a las águilas francesas, para dominar al mundo y conjurar el tremendo golpe descargado por el brazo omnipotente de Garibaldi, y hemos suspirado: ¡era un hermano que se alejaba por un momento del combate! Hemos visto aún las águilas francesas, ir a empollar sobre las ruinas de Puebla a esa parodia de emperador que se llama Maximiliano y hemos suspirado aún: ¡era una parte de nuestra herencia que se nos robaba!

Pero hemos visto las convulsiones del gigante Estados Unidos, y nos hemos estremecido de entusiasmo, porque hemos comprendido que el fulgor de las estrellas Americanas, que hoy ofusca la guerra civil, cuando llegue el día de la concordia deslumbrará a las rapaces águilas imperiales. Hemos comprendido que el bamboleante poder papal, que se sostiene hoy, apuntalado por el imperio francés, se derrumbará al primer viento libertador que sople, y con él, quizá, el catolicismo, ¡vanguardia de todas las vejaciones y todas las tiranías!

La República camina. La libertad progresa. El catolicismo cae. Los imperios se bambolean. ¡El día llegará en que desde la cumbre de los Andes, el resplandor del Republicanismo ilumine el mundo! Esperémoslo y trabajemos en tanto: ¡Dios nos ayuda!<sup>137</sup>

En el mismo número Carlos Ma. Ramírez entraba a la lucha por el racionalismo con estos versos:<sup>138</sup>

¡Profana, sí, profana! ¡Tu planta no es impía!  
 ¡Destruye las iglesias para elevar la fe!  
*Noventa y tres* profana la iglesia-monarquía  
 Y el Hacedor bendice su ensangrentado pie.

Arrebatat la mitra siniestra del prelado

136 P. 7.

137 P. 6.

138 P. 12.



Que en su cabeza dice mentira, usurpación,  
Para ceñir la frente del pueblo libertado,  
Del pueblo sacerdote, del pueblo religión.

En el número siguiente lo hacía Gonzalo Ramírez con estos otros:<sup>139</sup>

Es que en su alma de maldades sana  
El nombre profanando de Jesús,  
Ha penetrado el hombre de sotana,  
La tenebrosa sombra de la luz.

Madres, haced que al corazón del niño  
Sus puertas abra el templo del hogar:  
Dadle por religión vuestro cariño,  
Sed vosotras la Diosa del altar.

Se destaca en esas producciones el aspecto negativo de polémica anticatólica; la prédica afirmativa del deísmo racionalista, del credo de la religión natural, aparece nitidamente en este pasaje de un artículo de Eliseo F. Outes:

Y ¡vive Dios! que el catolicismo con sus dogmas incomprensibles, con sus misterios, con sus principios absurdos, ha vistose siempre obligado a apelar a esa segunda luz de sus fundadores, de sus apóstoles y sacerdotes. No así la religión de la razón, que inspirándose en ella misma, con sus dogmas sencillos, evidentes, armoniosos con la libertad y con los destinos humanos, no necesita profetas ni predestinados que vengan a autorizarla con credenciales de lo alto. En la razón coincidirán todas las inteligencias, por eso el racionalismo moderno lanza sus ideas, sus doctrinas y sus libros a la discusión, sin advertirse en su estilo el tono sentencioso y exclusivista de aquellos que se creen infalibles.<sup>140</sup>

El nombre de Francisco Bilbao resuena con fervorosa admiración en la revista. De origen extranjero se publica una poesía fechada en Lima, «A la muerte de Fco. Bilbao», por Luis Rodríguez Velazco, y una extensa semblanza titulada «Francisco Bilbao», por A. Malespine, al parecer escrita en Francia.<sup>141</sup> A ellas se sumó, en diciembre de 1865, una nota de redacción secundando el anuncio de la edición de las obras completas de Bilbao por su hermano Manuel:

Una mano cariñosa, la mano de un fiel hermano, ha recogido las dispersas hojas que contienen el pensamiento de aquella alta inteligencia americana, y se dispone a rendirle el último servicio. El Sr. D. Manuel Bilbao, hermano del ilustre filósofo y demócrata cuya prematura muerte no ha mucho lamentamos, ha emprendido en Buenos Aires la publicación de las obras completas del autor de *La América en Peligro*.

Hemos diferido en vida de D. Francisco Bilbao, con sus ideas políticas: le hemos combatido lealmente en este terreno, pero siempre hemos rendido homenaje a su talento, y aplaudido su propaganda democrática en las grandes crisis porque ha pasado la América republicana.<sup>142</sup> Hoy que no se trata sino de las obras del filósofo y del propagandista, no tenemos más que votos de simpatía por la publicación que ha emprendido el señor D. Manuel Bilbao. Las obras de su finado hermano han hecho demasiada sensación en los diversos países donde vieron por primera vez

139 P. 46.

140 P. 49.

141 Pp. 100 y 551.

142 La expresada discrepancia con las ideas políticas de Bilbao tenía que ver con la política partidista del Río de la Plata.



la luz pública, para que dejen de merecer en el Río de la Plata, donde Francisco Bilbao dejó establecida una elevada reputación e innumerables simpatías, una gran aceptación. La circunstancia de no conocerse entre nosotros las principales de sus obras, como los *Boletines del Espíritu*, la *Sociabilidad Chilena*, etc., etc., favorecerá, a no dudarlo, el éxito del pensamiento.

Con esas obras Francisco Bilbao se hizo acreedor en Europa a la amistad de entidades como Michelet, Edgar Quinet y Lamennais, del último de los cuales mereció el título tierno de *hijo querido*. La América tendrá siempre que enorgullecerse de que broten de su seno inteligencias tan robustas como la de Francisco Bilbao y las obras de estos ingenios serán los bellos florones de la única corona que brillará en la frente de aquella augusta matrona. Exhortamos a todo el que tenga un alma republicana a suscribirse a las obras del ilustre demócrata chileno.<sup>143</sup>

A principios de 1866, con motivo del primer aniversario de la muerte de Bilbao, José Pedro Varela le dedicó este artículo:

Hay hombres que se convierten en idea, que se hacen luz y que por doquiera que pasan dejan un rastro luminoso. Francisco Bilbao era uno de esos hombres.

Continuar en América la obra que Michelet y Quinet habían empezado en Francia; exhumar el cadáver de Cristo, sepultado durante tantos años bajo la inmensa capa de las preocupaciones; difundir el verdadero espíritu de los Evangelios y hacer de ese espíritu la ley suprema de las naciones; trazar en el vasto cuadro del pensamiento americano, la valla inmensa que separa el catolicismo del cristianismo, y mostrar que el uno es la negación de todos los derechos, la anulación del individuo, el rompimiento de todos los verdaderos vínculos sociales, la explotación del débil por el fuerte, del ignorante por el erudito, del pobre por el rico, del creyente por el sacerdote, del laico por el seglar, y que el otro es la proclamación de toda verdad, el reconocimiento de todo derecho, la rehabilitación de toda justicia hollada, de toda virtud profanada, de toda verdad escarnecida; predicar incesante la separación de la Iglesia y del Estado, como base de todo progreso, y la unificación del ciudadano y del creyente como elemento primordial de toda democracia; dejar en los surcos del pueblo la semilla del porvenir, y presentar a los hombres como la carta constitucional de todas las conciencias, los Evangelios: he ahí la misión de Bilbao.

Misión grande y fecunda, pero llena de sinsabores y amarguras, digna del autor de *La América en Peligro*, del noble proscrito, que vagaba incesante, perseguido por el anatema de los malos, demasiado poderosos en la tierra; llevando a todas partes la palabra nueva, el espíritu de Dios; iniciando la reconquista de la soberanía del hombre, y alentando con su palabra, con sus acentos y con su ejemplo, a los que se sentían desfallecer en el rudo combate.

Joven, cuando contaba apenas 21 años, levantaba en Chile la bandera del racionalismo puro, y en medio de una sociedad fanatizada presentaba el ejemplo sublime de un niño que dejaba apenas el halda maternal, amurallándose tras de las nobles ideas que proclamaba y luchando solo contra la inmensa cohorte de las preocupaciones y de las explotaciones inicuas. Desde esa época su peregrinación y su apostolado empiezan.

Va a Europa y allí se relaciona y se hace discípulo de Quinet, de Michelet, de Lamennais, de todos los grandes pensadores franceses en la grande época que precedió a la revolución de 1848; vuelve a Chile, funda la sociedad de *La Igualdad* y se hace el ídolo de los rotos, esos proletarios americanos que marcan sobre la frente del pueblo chileno un baldón de ignominia; es expulsado, perseguido, traqueado como un animal salvaje por las autoridades chilenas; pasa al Perú, continúa allí su prédica, y el gobierno peruano lo arroja también de su suelo; vuelve a emprender un

viaje a Europa, va a Francia, y la encuentra cambiada completamente: sus amigos estaban proscriptos o vivían en la oscuridad; el perjurio de Diciembre remachaba las cadenas que oprimían a la Francia; desesperado va a Bélgica a visitar a Guinet, y de allí, después de visitar nuevamente la Italia, llega a Buenos Aires en abril de 1857; allí vuelve a su predicación con más entusiasmo que nunca, hasta que al fin, vencido su cuerpo por su actividad incansable, entrega su alma a Dios el 19 de febrero de 1865, a los 42 años de edad.

La noticia de su muerte se esparce con la celeridad del rayo por todo el continente americano y va a arrancar un gemido doloroso a todos los librepensadores de Europa.

El hombre ha muerto; ¿habrá muerto también la doctrina? ¿Habrán sido inútiles tantos sacrificios soportados, tantos dolores sufridos, tanta abnegación y tanto entusiasmo? En América, en esa tierra del porvenir, que ostenta a los ojos envidiosos del viejo mundo las galas con que Dios la vistiera, ¿no habrá encontrado eco la predicación de la palabra nueva, y el fanatismo y la preocupación podrán en adelante sentarse sonrientes y triunfantes sobre la tumba del guerrero caído, sin que la mano de un amigo, de un sectario de la noble idea, los arroje de allí? Sobre esa tumba del apóstol, ¿será necesario entonar el ¡ay! de la desesperación y declararse vencidos? La emancipación de todas las razas, la libertad de todos los hombres, la unificación de la humanidad entera en una creencia común, todas esas nobles aspiraciones, ¿será necesario sepultarlas con él y abandonarlas para siempre? ¡No! Su predicación ha sido fecunda. Por todas partes los sectarios de la idea nueva lanzan al aire su grito de esperanza y llaman a sus compañeros al combate. Las ideas proclamadas por Bilbao se extienden cada vez más y preparan la era de la generación americana, la gran revolución del pensamiento, el año 10 de las conciencias.

Se empieza a comprender ya, aunque confusamente, que para fundar la verdadera democracia es necesario que las creencias religiosas estén en relación con las creencias políticas. Los hombres que en religión profesan la teoría del servilismo, mal pueden en política profesar la teoría de la libertad. Pretender que el creyente pueda ser servil y que el ciudadano sea libre, es querer hacer dos individuos de una misma persona, es buscar el imposible. El hombre que en materia de religión acepta la infalibilidad de un hombre y reconoce el privilegio de la clase sacerdotal, tiene en política que reconocer la infalibilidad de los gobiernos y el derecho en los mandatarios a dirigir el pueblo a su antojo. Cuando los pueblos aceptan sin examinar todas las disposiciones de los gobiernos, cuando dejan al poder el cuidado de dirigirlos y de cuidarlos, constituyéndose en árbitro supremo; entonces la democracia ha muerto.

Las Repúblicas americanas se han agitado siempre heroicamente en busca de la libertad, y han creído dar un paso hacia ella cuando han conseguido copiar las leyes de pueblos que como los Estados Unidos marchan al frente de la moderna civilización, sin fijarse en que no son las leyes las que hacen que los hombres sean buenos ciudadanos, sino los ciudadanos los que hacen buenas esas mismas leyes. No es letra muerta la que es necesario reformar, sino las costumbres, las creencias, los hombres a quienes esas leyes van a regir; y las costumbres de los pueblos no se cambian mientras no se cambia la religión que profesan. Si esto es incontestable, ¿cómo podrán ser republicanos los pueblos cuya religión es monárquica? ¿Qué es el catolicismo sino la monarquía religiosa? ¿Qué es el papa sino el rey? ¿Qué es la clase sacerdotal sino la nobleza? ¿Pueden vivir unidas en la cabeza de un hombre, la idea de la igualdad de todos y la idea de la infalibilidad de uno solo? ¿Se puede ser republicano en política y ser monárquico en religión? ¿Ser católico y ser democrata? ¡No!

He ahí la prédica incesante de Bilbao. Ataca los abusos no en los efectos sino en las causas. La anarquía, no en el pueblo sino en la religión que la produce. El despotismo, no en los déspotas sino en las creencias religiosas que enseñan a los

hombres a convertirse en siervos. Emancipar el alma como el medio más seguro, más positivo, de emancipar el cuerpo. Proclamar la soberanía de la conciencia y del individuo, por consiguiente, para tener como resultado infalible la soberanía popular. Cuando la religión es despótica, ¿qué es la libertad? ¿Qué es la libertad de la prensa cuando no pueden discutirse las materias religiosas? ¿Qué es la libertad del trabajo cuando no puede trabajarse los días de fiesta? ¿Qué es la libertad de asociación cuando los cultos disidentes están excomulgados? ¿Qué es la libertad del pensamiento cuando tiene que detenerse en la puerta del templo? ¿Qué es la libertad del Estado cuando la Iglesia lo domina? ¿Qué es, en fin, la libertad del individuo, cuando la confesión pone su alma en manos del sacerdote?

Y sin embargo de esto, ¡con qué indiferencia no se tratan siempre las cuestiones religiosas! ¡Cuántos nobles pensadores no han combatido a Bilbao creyendo que su prédica era inoportuna, y que podría llegarse a la libertad política, sin haberse llegado a la libertad religiosa! ¡Cincuenta años de luchas civiles incesantes, ríos de sangre esmaltando fatidicamente las campañas americanas, millares de cabezas rodando en los patibulos, la agitación, la lucha, el martirio perpetuo, no han podido desengañarlos, y esas duras lecciones que nos da la experiencia, se pierden inútilmente. ¡Ah! Si al menos la prédica de Bilbao los iluminara y los hiciera entrar por el verdadero camino que conduce a la libertad!

Hoy que la mano de un noble hermano ha recogido los fragmentos esparcidos del pensamiento del noble proscripto chileno, ofreciéndolos a la América como el Código del porvenir, es cuando más se comprende lo noble de la misión y la grandeza del misionero. Si las repúblicas americanas no recogen hoy llenas de entusiasmo, el fúnebre legado de Francisco Bilbao, estamos seguros de que mañana irán a desenterrar sus obras de entre el polvo de las bibliotecas para mostrarlas con orgullo a las generaciones venideras. Por nuestra parte, al terminar este artículo, débil ofrenda que tributamos al genio americano, cábenos la satisfacción de haber admirado siempre las ideas de Bilbao, y de recomendar hoy la adquisición de sus obras completas a esa juventud oriental, que lleva sobre sus hombros el vasto porvenir de nuestra patria.<sup>144</sup>

Se dio también cabida en la revista a tres escritos políticos y americanistas del propio Bilbao, así como a una carta suya a Tavolara, en 1863, que hemos ya citado.<sup>145</sup>

*La Revista Literaria* dejó de aparecer en mayo de 1866. José Pedro Varela, que fue su redactor más asiduo y fecundo fue también en ella el más persistente sostenedor del racionalismo. Bien puede decirse por eso que fue el verdadero iniciador de éste en el Uruguay. Sirviendo de vanguardia a su generación, de la mano de Francisco Bilbao entraba con ella al mundo de la acción y de la idea. Es un capítulo fundamental —prácticamente desconocido hasta ahora— de la biografía espiritual de Varela tanto como del proceso del espíritu nacional. A través de Bilbao las fuentes doctrinarias de Varela eran los autores franceses que inspiraban al chileno. Lo evidenciaba en uno de sus últimos artículos, firmado con su seudónimo «Cuasimodo» y escrito con motivo de la Semana Santa de 1866:

144 P. 761.

145 Pp. 724 y 805.

Renan escribe su *Vida de Jesús*, Lamennais sus *Palabras de un Creyente*, Quinet su *Ultramontanismo y El Cristianismo y la Revolución* y con esas obras ponen sitio a la Iglesia y la bombardean.<sup>146</sup>

4. *Polémica sobre Bilbao en 1866*. En el correr del mismo año 1866, desaparecida ya *La Revista Literaria*, tuvo lugar en la prensa montevideana una prolongada polémica sobre la personalidad de Francisco Bilbao. Resulta reveladora del creciente influjo intelectual ejercido por éste en nuestro medio.

El punto de partida lo constituyó un artículo racionalista publicado en el diario *La Tribuna*, el 20 de octubre, por Amadeo Errecart. Tanto el diario como el autor del artículo, eran oficialistas. Errecart era un joven periodista que había emigrado a Buenos Aires bajo el gobierno de Berro, y regresado luego del triunfo de Flores. Muy vinculado a éste, fue uno de los tres amigos que lo acompañaban cuando fue asaltado y muerto en febrero de 1868. En el propio círculo político de Flores, pues, no todos pensaban de la misma manera que él en materia religiosa.

En su artículo, que trataba de «El alma de Italia», decía Errecart en nota puesta al pie de una cita de Bilbao: «Con tales palabras encabeza *La América en Peligro* el más puro, el más abnegado, el más heroico paladín de la democracia americana, Francisco Bilbao. Ese libro, ilustre por sus miras y tendencias, debe ser la divisa de todos los hombres del porvenir». En otro pasaje hacía referencia al «apóstol Bilbao», y terminaba con estas palabras: «Mientras haya Papa, habrá 'fe ciega', habrá religión de Estado, habrá despotismo, centralización, monarquía. Destruído el Papa se levanta el libre albedrío, la soberanía de la razón, presagio infalible del advenimiento de la democracia, que es el ideal de la humanidad».

El Vicario Vera reclamó de inmediato, sin éxito, ante el Fiscal y ante el propio Flores que se entablara acusación contra el articulista. Muchos días después, el 18 de noviembre, publicó *La Tribuna* una carta dirigida a su director José Cándido Bustamante, por alguien que firmaba ALM. Era un católico que contestaba al racionalista Errecart. Entre numerosas alusiones irónicas al «apóstol Bilbao» y a sus discípulos racionalistas de Montevideo, decía:

146 p. 794. Otras producciones racionalistas de Varela en *La Revista Literaria*: «De la libertad religiosa», p. 61; «A Cristo» (poesía), p. 72; «Salutación», p. 184; «La Semana», p. 197; «Las Hermanas de Caridad» p. 325; «El Catolicismo en marcha», p. 341; «Los jesuitas yanquis», p. 370; «El Cristianismo», p. 778. En julio de 1865, alrededor de tres años antes de su relación con Sarmiento en Estados Unidos —y a los veinte años de su edad— emite ya las ideas fundamentales que habrían de inspirar su gloriosa Reforma escolar, y hasta desliza la frase que serviría de título a uno de sus libros reformistas: *la educación del pueblo*. Dijo entonces: «No necesitamos poblaciones excesivas; lo que necesitamos es poblaciones ilustradas. El día en que nuestros gauchos supieran leer y escribir, supieran pensar, nuestras convulsiones políticas desaparecerían quizá. Es por medio de *la educación del pueblo* que hemos de llegar a la paz, al progreso y a la extinción de los gauchos. Entonces el habitante de la campaña a quien hoy embrutece la ociosidad, dignificado por el trabajo, convertiría su caballo, hoy elemento de salvajismo, en elemento de progreso, y trazaría con él el surco que ha de hacer productiva la tierra que permanece hasta hoy estéril, y las inmensas riquezas nacionales, movidas por el brazo del pueblo trabajador e ilustrado, formarían la inmensa pirámide del progreso material. La ilustración del pueblo es la verdadera locomotora del progreso». («Los gauchos», p. 206).

Todo hombre que se interese por el progreso de las letras, de la filosofía y de las ciencias morales, no debe dejar en reposo a los genios, sino que debe incesantemente estimular su actividad, porque la vida de los genios es fugaz, con pequeñas excepciones, siendo la breve existencia del apóstol Bilbao un ejemplo de aquella verdad amarga que debemos a la experiencia. Voy, pues a proponer no directa sino indirectamente al Sr. Errecart, diversas cuestiones religiosas e históricas, con la esperanza, bien dulce pero bien atrevida, sin duda, de que descenderá a darles solución con la asombrosa erudición en que se basan sus escritos.<sup>147</sup>

El día 22 contestó Errecart:

Vd. sabe —decía a Bustamante— que mi artículo dio lugar a algunas persecuciones secretas por parte de los ultramontanos que se aperciben con desesperación que los hijos de esta República, tan combatida, comienzan a recibir a su turno un rayo de la razón universal que celebra sus conquistas sobre los restos de los opresores de la conciencia libre de los ciudadanos. Estas persecuciones fueron sujetadas por el magistrado a quien se le quería hacer en pleno siglo XIX, en una República Americana, renovar las escenas de la Inquisición; el defensor del representante de la esclavitud espiritual del mundo y causa de la desunión de nuestra hermana Italia; se le quería hacer, repito, el sofocador de la palabra regeneradora de la juventud oriental, que llena de vitalidad se levanta dispuesta a arrostrar el martirio y la proscripción gloriosa, antes que ser la continuadora de la siniestra herencia que, junto con la patria, nos legaron aquellos que no tuvieron valor ni talento para borrar de nuestros Códigos, las sentencias que nos encadenan al pie de las doctrinas de los apóstoles de la San Bartolomé.

El día 24 agregaba, con distintas noticias de las primeras luchas del racionalismo en el Río de la Plata:

Apenas aparece una obra a luz, llena del más puro amor de la humanidad, como las de Guinet, Proudhon, Michelet, Renan, etc., cuando los frailes de todos los pueblos se agitan como unos furiosos en sus recintos de superstición, y con energúmenas contorsiones, fulminan a todos los vientos sus imprecaciones sacrosantas, sus anatemas, excomuniones, maldiciones celestes, sobre esos hombres benéficos que destruyen con la ciencia todos los desatinos de la Iglesia.

De un tiempo a esta parte ha entrado esta moda en el Plata. Nuestro amigo el Dr. Minelli y sus discípulos, fueron anatematizados por el Arzobispo de Buenos Aires; en seguida, nuestro siempre llorado Bilbao, americano ilustre, que formuló un Evangelio más sublime que el de Jesús y sus sectarios, pues Bilbao combate la esclavitud y los cristianos la proclaman. Nos tocó nuestro turno junto con nuestros compañeros el Dr. A. P. Justo e Isaías Rodríguez, esperanza grandiosa del racionalismo, arrebatada a la posteridad por la muerte, avara de una vida de veinte años. Llenos de alborozo comprendimos que podíamos ser útiles a los buenos, cuando los perversos y los ignorantes nos acosaban con tanto estruendo.

Decís que hemos blasfemado contra la razón. Si hubiéramos blasfemado contra la razón, como dice el fecundo anónimo, no nos llamaríamos miembros de esa heroica juventud racionalista de nuestra patria; no la invocáramos como el único poder que tiene el hombre para distinguir lo falso de lo verdadero, y para rechazar que dos y dos son cinco, aunque así lo refieran todas las biblias, rituales, cánones, frailes, beatas, tiranos, demonios y locos del mundo.

La publicación de mi artículo 'El Alma de Italia', tan odiado de los imbéciles, los charlatanes y los cuervos negros, fue acusada por la Vicaría Eclesiástica de la República Oriental del Uruguay. La Vicaría pasó una nota de acusación al Sr. Fiscal; este digno republicano contestó, que su dignidad no le permitía condenar a

147 Continuó en números sucesivos hasta el 2 de diciembre.

un joven oriental que defendía la libertad de su patria. El caso es que el Sr. Fiscal no hizo lugar a tan ridícula pretensión, salvando así el honor de la República. La Vicaría me acusó ante el Exmo. Sr. Gobernador Provisorio D. Venancio Flores; este ciudadano no ha querido aparecer ante la América liberal y la Europa civilizada como el instrumento de los vampiros que se alimentan con la sangre de los pueblos esclavizados.

Por otro lado, en el diario *El Siglo*, cuyo redactor principal era Fermín Ferreira y Artigas, había terciado el día 22 José Pedro Varela. Firmaba su colaboración «F. de O.». Sin perjuicio de criticar de paso el «pedantismo literario» de Errecart, se encaraba con ALM. atribuyendo estas iniciales al consagrado escritor católico Alejandro Magariños Cervantes. Le decía en diversos pasajes:

*La Tribuna* del domingo ha publicado un artículo joco-serio-filosófico-católico, en el que el autor, subiéndose al altílo de las conciencias, ha bajado de entre todas las cosas viejas que hay allí, la idea de la revelación y de la divinidad de Cristo... Indudablemente Cristo es uno de los pequeños semidioses que ha creado el espíritu del paganismo, pero es el más grande de los hombres. Colocadlo en medio de la humanidad y su figura radiante se destaca; colocadlo en medio de los dioses, y rodeado de tanta inmensidad el pigmeo se pierde. Por lo demás, ¿a qué agregar una palabra más contra la idea de la revelación, cuando todo en la naturaleza y en el hombre protesta contra ella? ¡Oh! no son indudablemente los racionalistas los que empuenecen a la divinidad, son los católicos fanáticos».

Puede ser que la religión del Estado sea la católica, pero no es la de los habitantes, y si no veamos: ¿Dónde está el clero nacional? No hay: un pueblo que se dice católico necesita importar sus sacerdotes, porque no hay entre sus hijos ninguno que quiera serlo. ¿Dónde están las iglesias? No hay. Montevideo tiene 70.000 habitantes y cuenta tres iglesias, entre las que hay dos a las que sólo por cortesía puede dárseles ese título. Ningún pueblo que sea más generoso que el pueblo de Montevideo: los teatros, las plazas de toros, las carreras de caballos, los hospitales, los asilos, todo encuentra como formarse y como sostenerse con suscripciones levantadas en el pueblo, y sin embargo, ¡oh fenómeno!, en una ciudad que llaman católica, las iglesias no pueden hacerse porque no hay quien dé ni una triste limosna para ellas.

El día 25 publicó *La Tribuna* una carta de Magariños Cervantes desmintiendo en forma apasionada la atribución que se le hacía de los artículos de ALM. Siguió el día 27 en *El Siglo* una carta de Varela declarando ser el articulista que firmaba «F. de O.» y explicando: «No conozca al Dr. Magariños, ni tengo relación alguna con él, así es que las expresiones que él se haya atribuido como otras tantas alusiones a su persona, sólo han sido trazadas como un medio de contener la insolencia con que se combatía la memoria de Francisco Bilbao».

En el mismo diario contestó Magariños Cervantes el día 29, con interesantes noticias de sus relaciones personales con Bilbao, y expresándose respecto al joven Varela en términos que resultaron proféticos:

D. José Pedro Varela me honra llamándose una de las más claras inteligencias de nuestro país; a mi vez, me complace en reconocer que en la brillante pléyade de la juventud del Plata, el joven escritor forma en la vanguardia, y el humilde veterano lo verá con orgullo, como hijo de esta tierra, llevar la bandera del arte y del progreso hasta la cumbre donde a él no le fue dado llegar. El dice que las expresiones ofensivas que pueda yo haberme atribuido, sólo han sido trazadas como un medio de contener la insolencia con que se combatía la memoria de Francisco Bilbao. ¿Pero cómo el Sr. Varela, sin conocerme personalmente, sin ninguna prueba en qué fundarse, ha podido suponer tal ofensa por mi parte a la memoria del ilustre escritor chileno, a

quien conocí en París y cuyo trato y amistad cultivé desde entonces y estreché más en Buenos Aires durante mi larga permanencia en aquella capital, como lo saben aquí y allá todos los que se ocupan de literatura?

Después de transcribir párrafos de un cordial artículo que le dedicara Bilbao en 1858,<sup>148</sup> agregaba: «Sólo disentíamos, como él lo indica, en la solución del problema religioso, pero jamás disputábamos; discutíamos amigablemente, y a veces partiendo de sendas diversas, veníamos a encontrarnos en el mismo punto, es decir, sacábamos idénticas conclusiones. Tocóle emprender primero el gran viaje de la eternidad; fue a recibir del soberano juez el premio de los fuertes, pero los que en el mundo le conocieron y amaron, no pueden aceptar ni aun por hipótesis, que se les suponga sus detractores, cuando fueron y son sus más leales amigos». Era, por cierto, Magariños Cervantes, aunque ortodoxo, un típico católico liberal.

El 1° de diciembre el director de *La Tribuna*, Bustamante, daba cuenta de la suspensión de los artículos de Errecart, decidida de común acuerdo con éste, «para evitar polémicas que no traen tras sí sino disgustos sin conveniencia para nadie». En cuanto a ALM —en contestación a quien empezó también a escribir el 8 de diciembre en *El Siglo*, el veterano Adolfo Vaillant— manifestaba el día 7 en *La Tribuna*:

Sin embargo de esto, uno de los que han salido a combatir por la prensa, el más atento, el más sensato, el más instruido y el mejor educado de todos ellos, se ha servido de aquellas palabras, *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*, para mostrar que Bilbao ha muerto con más grandeza que J. C.!... ¿No es una deplorable locura comparar los sufrimientos de Bilbao, que no se hallan constados, con los atroces suplicios impuestos a Jesucristo? ¿Qué ha sufrido Bilbao? ¿Una expatriación voluntaria?...

Bilbao, dice el joven D. José Pedro Varela, fue más grande que Cristo, porque murió resignado y sin quejarse, y este último al morir temblaba y gemía, diciendo: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?* Este joven que muestra tanto talento como muestra impiedad, que es superior a Errecart en inteligencia e instrucción, como éste es superior a aquél en desenfreno al hablar de las cosas miradas como santas por la mayor parte de la humanidad; este joven, repito, no se hubiera atrevido a proferir aquel estupendo ultraje contra su Dios, si hubiera estudiado esos sublimes libros, testimonios de la salud del mundo.

Sin embargo, el joven Varela muestra en la producción a que me refiero, y en otras que han visto la luz pública, que es de *estirpe literata* (páseseme la frase), que ha nacido escritor; mientras que Errecart con sus producciones inocentes, ha justificado que las letras para él son un *fruto vedado*.

5. *Varela, Bilbao y el catolicismo en 1866*. En el curso de la polémica sobre Bilbao que se extendió en la prensa montevideana de octubre a diciembre de 1866, José Pedro Varela emitió dos extensos escritos, merecedores —por su autor y por su contenido— de referencia aparte.

En lo que hemos podido registrar, esos olvidados escritos de Varela constituyen las piezas más importantes de toda la literatura racionalista uruguaya en la década del 60. Por otra parte, documentan la que fue primera fase de la evolución filosófica del Reformador. Antes del viaje que realizara por Europa y Norteamérica de fines del 67 a fines del 68, Varela fue definido racionalista meta-

148 Véase, A. Magariños Cervantes, *Biblioteca Americana*, II, p. 306.



físico al modo de Francisco Bilbao, imbuido como éste del cristianismo filosófico de Lamennais, Michelet, Quinet y Renan. Después de su viaje se encauzó poco a poco en el positivismo cientista de Darwin y Spencer, que llegó a proporcionarle en la década del 70 su fórmula filosófica definitiva. Esas dos etapas de su evolución personal —de cuño francés una, de cuño sajón la otra— fueron dos etapas de la evolución intelectual del país en la segunda mitad del siglo XIX. En ambas él fue el verdadero iniciador. Sus mencionados escritos de fines de 1866 lo muestran en la plenitud de la primera, confirmándolo como la figura más representativa del racionalismo uruguayo en su período de penetración.

El primer trabajo apareció el 24 de noviembre en *El Siglo*, bajo el título de «Francisco Bilbao y el Catolicismo». Decía en él:

Hay hombres que se convierten en idea, que se hacen luz y que por doquiera que pasan dejan un rastro luminoso. Francisco Bilbao era uno de esos hombres.

Con estas palabras empezamos un artículo que publicamos hace algún tiempo. Entonces las cenizas aún calientes del proscripto chileno, no habían sido profanadas por la infamia o por el sarcasmo; los enemigos que en vida lo habían combatido, respetaban el cadáver del hombre que había muerto sin renegar de sus ideas; pero hoy la calumnia y el insulto vuelven a levantarse para derrumbar su reputación. Los enemigos de las nuevas ideas, los representantes de un pasado luctuoso, que sin embargo quiere apropiarse todos los progresos del mundo, se complacen en herir uno por uno a todos los hombres que han luchado y que luchan por romper alguno de los eslabones de la ominosa cadena de la preocupación!

A sus ojos nada merece ni consideración ni respeto, sino aquello que se ase del pasado como del único medio de salvación. No les importa que un hombre haya soportado todos los insultos, todas las miserias, todos los martirios; que se haya visto desterrado, perseguido, traqueado; que haya visto sin estremecerse la capa del ridículo arrojada sobre sus hombros; que se haya visto crucificado ante la opinión de sus hermanos y que haya, en fin, arrastrado una vida toda de amarguras y de dolores, por dar a los hombres algunos rayos de la luz de que se hallaba iluminado; no les importa que jamás haya dudado de sus ideas, que nunca haya renegado de sus creencias; que haya bajado a la tumba, no como Cristo, diciendo «¿Por qué me has abandonado?», sino afirmándose más y más en sus creencias, y prestándoles los vislumbres divinos de la inmortalidad, para darles más colorido y más luz! ¡No les importa! Ese nombre no merece consideración, no merece respeto, no merece nada, porque ese hombre combatía nuestras ideas. Es el principio católico en esencia. Nada justo, nada noble, nada bueno, fuera del catolicismo!

Francisco Bilbao, como los racionalistas todos, combatiendo sus doctrinas y sus ideas, admira la grandeza del misionero católico, que se lanza en medio de tribus salvajes, afrontando el martirio por esparcir su doctrina. Francisco Bilbao, ve en el ultramontanismo y en el jesuitismo que es su expresión más genuina, al enemigo de toda libertad y de todo progreso, al opresor de todas las conciencias; al inmenso vampiro que absorbe incesantemente la sangre y las fuerzas vitales de la humanidad; pero al combatirlo, admira, sin embargo, a los hombres que como San Francisco Javier, van a luchar y a morir en medio de los salvajes de la India; admira la infatigable constancia del padre jesuita; el orden admirable de su secta; la fe tan ciega como contraria a la dignidad humana, con que respetan a sus superiores y a sus reglas. La doctrina católica es mala, es fatal, pero el sacerdote católico que por ella se sacrifica y por ella muere, es noble y es digno de consideración y de respeto. Esa es la doctrina racionalista, y eso es lo que pediríamos al catolicismo, si el círculo mezquino de las creencias católicas dejara a sus adeptos la posibilidad de comprender la grandeza de la tolerancia.



Pero no; el catolicismo sólo sabe usar el insulto y la amenaza, cuando la fuerza material no lo auxilia como hoy en América y en Europa; el hacha y el fuego cuando tiene poder para hacerlo, como en la Saint-Barthelemy, como en las dragonadas, como en la conquista de América. Si así no fuera, los defensores de la idea católica deberían respetar en Francisco Bilbao al hombre que infatigable en la propagación de sus ideas, habrá podido equivocarse, pero ha sido digno de respeto y de consideración por su constancia, por su fe y por su valor. Ni es justo, ni es noble, ni es digno, el prodigar el desprecio y el insulto a hombres que como Francisco Bilbao han sabido soportar el destierro perpetuo, la miseria y el abandono para no renegar de sus ideas.

Cuando el Obispo Sibour, jefe de la iglesia católica de Francia, consagraba la traición y el crimen en el coronamiento de Napoleón III, Francisco Bilbao, oscuro ciudadano chileno, protestaba en nombre de la justicia contra la consagración del crimen. Cuando todo el clero católico en Méjico, consagraba con un Te Deum el establecimiento del extranjero en su patria, y sancionaba con su presencia la muerte y el saqueo de todo un pueblo, Francisco Bilbao, hermano de todos los que sufrían, sin más título que su amor a la democracia y a la libertad, protestaba en nombre de la conciencia y de la humanidad, contra ese asesinato de una nación. Dondequiera que resonaba el gemido de un desgraciado; que una libertad era agredida; que un derecho era desconocido; que un hombre o un pueblo caían bajo el hacha de los tiranos, donde quiera que se sufría y que se lloraba, que se luchaba y que se gemía, allí estaban las simpatías y el corazón de Bilbao. El hacía causa común con todos los oprimidos; él sufría con el dolor de todos los que sufrían; él lloraba con las lágrimas de todos los que lloraban; él lanzaba su maldición a los tiranos del cuerpo y a los tiranos del alma; él buscaba la libertad política para los pueblos, la libertad religiosa para las almas; por eso los tiranos y las religiones son sus enemigos; por eso el gobierno de Chile lo desterraba y el Obispo de Chile lo excomulgaba; por eso el espíritu del catolicismo, convertido en gusano, se complace en roerlo hasta en la tumba.

Pero los discípulos de Bilbao, decimos mal, los discípulos de la verdad y de la justicia, que Bilbao proclamaba, no nos sentimos desanimados por los ataques injuriosos que se hacen a los que más alto han levantado la bandera del racionalismo. Los que quieren cebarse en el cadáver de Francisco Bilbao porque su voz está apagada, se equivocan. La desaparición del hombre no causa la desaparición de las ideas. Francisco Bilbao ha muerto, pero su doctrina vive y avanza. Sus ideas, bebidas en la fuente del Evangelio, se extienden; se extienden como la luz, cuando el sol empieza a irradiar en el horizonte.

Luego de una extensa crítica del catolicismo contrastándolo con las doctrinas morales de Cristo, continuaba Varela:

Difundir el verdadero espíritu del Evangelio, he ahí el trabajo de los buenos, y en este santo trabajo el espíritu de Dios los acompaña. Dios anima a todos los que se agitan en favor de la verdad y de la justicia, y Dios alentaba a Francisco Bilbao cuando levantaba la bandera del racionalismo puro, gritando atrás a todas las preocupaciones y a todas las tiranías. Su voz era un eco de la doctrina cristiana. Traductor de los Evangelios, Francisco Bilbao se había empapado en su espíritu, se había nutrido de verdad y de justicia. Las ideas que acabamos de emitir, descoloridas y mustias, eran las que proclamaba, prestándoles todo el fuego de su entusiasmo, todo el colorido de su brillante inteligencia, todas las palpitaciones generosas de su corazón. Y esas ideas se hacen más necesarias hoy que nunca el proclamarlas. ¡Nuestro país atraviesa una época solemne!

Seguían alusiones muy claras a la situación creada por el gobierno de Flores:

Hoy más que nunca es necesario proclamar esas ideas. Cuando todo ha sido invadido en el terreno de los hechos, es necesario al menos que salvemos intactas las conciencias.

Hay momentos en la vida de los pueblos en que un paso dado adelante o atrás puede sepultarlos en un abismo, o hacer que adelanten con planta segura por el camino del progreso. Momentos en que la injusticia triunfante en el terreno de los hechos, hace que los principios se estremezcan y que las conciencias abatidas duden entre el mal y el bien, entre la justicia y la injusticia. La solución de esa duda nos señala el porvenir. Si el desencanto se apodera de nosotros, si se reniega del derecho, de la justicia, de la libertad, y si el santuario del alma llega a profanarse rindiendo en el culto a los ídolos falsos, que la fatalidad puede imponer por un momento a los pueblos, entonces ya no queda ni porvenir ni esperanza.

Por eso es que en estos momentos decisivos se hace más necesario combatir las ideas ultramontanas que predicando la tiranía religiosa, vienen a santificar la violación del derecho y el falseamiento de la justicia en política. La religión y la política marchan reunidas en la vida de los pueblos; los más libres, como los Estados Unidos y la Inglaterra, son los que profesan religiones más avanzadas; los más atrasados, los que caducan como la España, son los que se unen y se encarnan en el catolicismo.

Más adelante:

Y no nos cansaremos de repetirlo: son los restos de educación católica que quedan entre nosotros, los que hacen posible el entronizamiento de las injusticias. Es por eso que combatir al catolicismo es combatir a la tiranía. Y es por eso también que Francisco Bilbao es uno de los apóstoles de la democracia y de la libertad.

Un día, lo hemos dicho antes, lo repetimos ahora, las generaciones venideras sacarán de entre el polvo de las bibliotecas las obras del proscripto chileno para admirar al hombre que las ha escrito. Hasta tanto, aquellos que lo amamos como a uno de los más incansables defensores de la democracia; los que seguimos sus ideas y combatimos al culto que tantos y tantos males ha causado al mundo, debemos sostenerlo, cualesquiera que sean nuestras fuerzas, contra aquellos que se complacen en desgarrar su reputación arrojando lodo sobre sus cenizas... Francisco Bilbao no era el creador de un culto, era un propagandista de la verdad; pero el más noble, el más entusiasta, el más decidido de los propagandistas del racionalismo en América. ¡Los que aman la libertad deben amarlo; los que la combaten de buena fe deben respetar sus convicciones y su memoria.

El segundo trabajo de Varela apareció en el mismo diario, el 15 de diciembre, bajo el título de «La Iglesia Católica y la Sociedad Moderna». Con gran extensión insistía en la crítica bilbaína del catolicismo a través de la defensa de los Evangelios como doctrina moral de Cristo hombre y no Cristo Dios. Como en la característica corriente del romanticismo francés que lo inspiraba, el racionalismo religioso apegado todavía al cristianismo y a la figura humana de Jesús, constituía entonces en su espíritu el supremo criterio de solución para los grandes problemas políticos y sociales de la época. En la parte final escribía:

El mundo marcha, ha dicho Pelletan; efectivamente, el mundo marcha. La ley del progreso es incontestable. A dónde vamos? El camino que se presenta es interminable; es necesario tener en el alma toda la fe de los primeros cristianos para lanzarse en él sin temblar. Pero esa fe vive y sostiene en su andar a los viajeros.

El ideal moderno es la democracia. El reino de los cielos ha bajado a la tierra. Ya no basta a la actividad humana un Dios que como Júpiter, permanece inmóvil en su trono, sin que los dolores y las alegrías de los hombres lleguen a conmoverlo.

Es necesario un Dios que se encarne en cada hombre, que viva y que palpite con el corazón del pueblo. No un Dios de muerte sino un Dios de vida.

El sueño del mundo moderno es vasto, es inmenso; generaciones enteras se necesitan para realizarlo. Pero, ¿qué importa el tiempo ni las luchas si el espíritu de Dios está con nosotros? ¿si él nos anima y nos alienta, y si murmura en el oído de los hombres, cuando la duda los hace estremecer, palabras de esperanza, que hacen desaparecer esas vacilaciones momentáneas? Los pueblos se aproximan y se unen; las antiguas preocupaciones empiezan a perderse; la libertad, ese ángel tutelar de la democracia, está en germen en todas las conciencias; las fronteras del mundo moral como las del mundo físico, desaparecen y preparan el concierto de todos los hombres reunidos por una ciencia común. Hacer del dogma un hecho positivo, unificar al ciudadano y al creyente, y refundir en uno la iglesia y el estado, haciendo de la patria el santuario y de la libertad el Dios, ved ahí la misión de la sociedad moderna. Confiada no a un hombre, ni a una casta, sino a la humanidad entera, esa misión inmensa se cumplirá religiosamente.

Estamos aún en los albores del ideal. La rehabilitación de la mujer iniciada por Cristo, la rehabilitación del proletariado iniciada por el espíritu democrático, empiezan apenas a realizarse. Las injusticias son demasiado generales aún, para que el espíritu pueda contemplar el vasto cuadro del mundo sin que estremecimientos misteriosos lo agiten. A veces el desengaño se apodera del alma, al ver que bajo el nombre del derecho y de la libertad se ocultan el fantasma y las preocupaciones del pasado. Pero esas dudas pasan porque si hay algunos pueblos tránsfugas del progreso que se alejan del ideal, ellos sirven para hacer más sensible la rapidez con que el mundo se acerca a él.

Pero, al emprender la marcha definitiva, ¿cuál será el pueblo que sirva de guía, que camine a la cabeza del mundo moderno? ¿Será alguna de esas naciones de la Europa, acostumbradas desde siglos atrás a llenar la tierra con su nombre? ¿O bien algunos de esos pueblos niños de la América, que han brotado como por encanto en el desierto al escuchar el *fiat* de la libertad? Para nosotros no hay duda alguna; es a los Estados Unidos a quien está reservada esa misión. Allí el espíritu divino se ha encarnado en cada hombre. Partiendo del individuo, para con él elevarse a la sociedad y desde ella a la idea de Dios, la mismocracia (self-government) proceden lógicamente.

Esta admiración por Estados Unidos tiene distinto carácter de aquella otra que después de visitarlo le dispensaría Varela. A cada una de ellas corresponde una distinta fundamentación cultural y aún filosófica.

Se trata de dos formas sucesivas de la admiración por Estados Unidos que se ofrecen en la conciencia latinoamericana —como asimismo en la europea— del siglo XIX, en relación con las dos grandes etapas de la evolución espiritual de éste. La generación romántica y metafísica admiró por espiritualista a la civilización norteamericana, atendiendo a su exaltación de la libertad religiosa a la vez que política; en Europa Tocqueville, en Latinoamérica Bilbao, encarnan esa forma histórica de admiración. La generación positivista y cientista, en cambio, admiró ante todo los aspectos utilitarios de aquella civilización, la efectividad de sus adelantos materiales: en Europa Spencer, en Latinoamérica Sarmiento, encarnan esta otra forma histórica de admiración. Una y otra se enlazan en el común ideal de la «educación del pueblo», instrumento del progreso espiritual al mismo tiempo que del progreso material. De una y otra fue sucesivamente gran figura representativa en el Uruguay, José Pedro Varela, discípulo de Bilbao antes de su viaje y de Sarmiento —con quien convivió en Estados Unidos— después del mismo.

### Continuaba Varela:

Volvamos, pues, la vista hacia el gran pueblo, y apresuremos el paso para acercarnos a él, y tratar de seguirlo en su glorioso camino. Marchemos. El silbido de la inmensa locomotora del siglo XIX, no nos dejará oír las maldiciones del Vaticano expirante. Las olas tumultuosas de la libertad que avanzan rápidamente, ahogarán sus últimas palabras, y el hosanna de la justicia será el único canto que nos arrulle. No profesemos ningún culto, pero tengamos la religión del porvenir, con la mirada fija en la estrella de la justicia, que nos alumbra; marchemos y marchemos incesantemente preparando el establecimiento de la democracia, en la que el pueblo convertido en sacerdote y en rey tendrá por guía y por Dios a la libertad.

Libertarse por medio del trabajo y de la inteligencia de la opresión de la materia, es la misión de los hombres y la más grande, la más sublime de las oraciones que puede elevarse al trono del eterno, es la alegría de un pueblo libre! Amar la libertad es amar a Dios; sostenerla es sostener en la órbita en que cada hombre se agita, la idea de la divinidad y de la justicia, y preparar en la tierra el reino de los cielos.

Resumamos nuestras ideas en una fórmula concreta.

El catolicismo hace del hombre un ángel caído, proscripto del cielo por sus culpas. Su pasado es bello; su presente es lúgubre. Con la cabeza vuelta hacia el cielo que ha perdido, se resiste a seguir adelante en el camino que se le presenta. Marchar es alejarse de su divino pasado; se detiene, pues, a esperar la hora final. La idea católica hace que el hombre nazca muerto. El cristianismo verdadero, al contrario, hace del hombre una materia divinizada. Sale de la sombra para ir a la luz; del mal para ir al bien; cada paso que da lo aproxima a su ideal, por eso marcha rápidamente. Sin pasado que lo halague, el cristiano es al nacer que empieza recién a vivir. Convertid el mundo al catolicismo y lo veréis detenerse; convertidlo al cristianismo verdadero y lo veréis marchar rápidamente. El uno quiere la calma, la oscuridad y la muerte; el otro quiere la agitación, la luz y la vida.

Al terminar indicaba Varela expresamente sus fuentes ideológicas. Sólo falta la mención —superflua por lo demás— de Bilbao:

El fondo general de las ideas que hemos vertido, lo hemos encontrado en Quinet, Michelet, Lamennais, Renan; los datos históricos y las citaciones en A. Peyrat, Bordas, Demoulin, Cantú, etc. No hemos hecho más que compendiar, como un medio de difundir ideas que consideramos buenas y nobles.



## XIII

### CLUB UNIVERSITARIO Y CLUB RACIONALISTA

1. *El Club Universitario y la cuestión religiosa.* El debate público de la cuestión religiosa, después de la efervescencia periodística de los últimos meses de 1866, experimenta una pausa a partir de 1867. Ello no impide al proceso del racionalismo seguir labrando cada vez más activamente su curso en los medios vinculados a la Universidad. La cuestión religiosa sale de nuevo a la superficie en 1871, replanteada por un pujante movimiento racionalista que se incubaba y se expresa en el seno del Club Universitario.

El Club Universitario fue fundado por los jóvenes estudiantes el 5 de setiembre de 1868, con el auspicio de la totalidad de los catedráticos, pero en especial del de filosofía, doctor Plácido Ellaury. Constituía el primer acto de asociación cumplido por los elementos de la Universidad. El letargo embrionario de ésta quedaba así interrumpido. Enfáticamente recordaba Pablo de María en el tercer aniversario: «Corrían monótonos los días y las inteligencias jóvenes permanecían estacionarias en medio de los claustros queridos pero estrechos, de la Universidad, como astros condenados a girar en inmutables órbitas». Pero «el aliento benéfico de una idea vino a despertar al estudiante, adormecido en medio de la tarea de las aulas... y el Club Universitario se fundaba y la ley del progreso se cumplía...»<sup>149</sup>

El Club Universitario funcionó como tal hasta el 5 de setiembre de 1877, cuando fusionado con otras instituciones culturales se metamorfoseó en el Ateneo, de existencia ininterrumpida hasta hoy. Del punto de vista de nuestro asunto cabe establecer tres periodos en su actuación: -de setiembre de 1868 a junio de 1872, fecha en que desprende, para coexistir con él en acción solidaria, el Club Racionalista; -de junio de 1872 a junio de 1873, fecha en que el Club Racionalista desaparece; de junio de 1873 a setiembre de 1877, época durante la cual el Club Universitario vuelve a actuar solo. Considerado en conjunto su ciclo, marca la madurez e imposición de la escuela racionalista, llegada a ser en la década del 70 —bajo la égida filosófica de la metafísica espiritualista del eclecticismo— el espíritu dominante de la Universidad.

Antes de 1871 sólo algunas disertaciones aisladas sobre el tema religioso registran las actas:<sup>150</sup> «Si el hombre tiene derecho a innovar en materia de reli-

149 Periódico *El Club Universitario*, 1871, I, pp. 10 y 110.

150 Las Actas del Club Universitario se conservan en el archivo del Ateneo.

gión», por Manuel Arredondo, y «Progreso de los cultos», por Claudio Denis, en junio de 1870; «El jesuitismo en sus relaciones con el progreso y la educación de las sociedades», por José Pedro Varela, en julio del mismo año. Desde marzo de 1871 la situación cambiaría. Se inicia entonces en el Club Universitario —en plena guerra civil provocada por la revolución de Timoteo Aparicio contra el gobierno de Lorenzo Batlle— una intensa agitación racionalista, en polémica con el catolicismo y con el protestantismo.

Los grandes antagonistas seguirán siendo, como acontecía desde 1865, *catolicismo y racionalismo*. Pero, en un plano secundario, se sumará ahora la tercería del *protestantismo*, por intermedio de la activa prédica de sus ministros, que llega a conquistar adeptos entre los propios estudiantes. En los próximos años el protestantismo aspirará a rivalizar con el racionalismo en la herencia del catolicismo, cuya caducidad en el país uno y otro coinciden en considerar definitiva. En ningún otro período de nuestra historia el protestantismo llegó a ser, como en el que en estos momentos se abre, un problema para la inteligencia nacional. El deísmo de la religión natural surgió en el siglo XVIII en íntima relación con el protestantismo, como una secularización suya. En el racionalismo de Bilbao el protestantismo era respetado en forma expresa, tanto del punto de vista político como del religioso. Todas esas presencias protestantes se hacen sentir también en la crítica conciencia religiosa —avatar dieciochesco— de nuestro racionalismo universitario de la década del 70, poderosamente dominado todavía por la figura de Jesús y las doctrinas evangélicas.

El día 2 de marzo de 1871 Carlos Ma. de Pena dio lectura en la tribuna del Club Universitario a una traducción del libro primero del *Genio de las Religiones*, de Quinet. El día 22, a raíz de una disertación de Manuel Arredondo sobre «Nuestro estado moral y sus causas», aconsejó la prédica del deísmo: «El Sr. Pena —se lee en el acta respectiva— apoyó las ideas del señor De María y combatió al Sr. Arredondo porque éste consideraba la política como la causa de nuestro estado actual, sosteniendo él que el catolicismo era el mal que motivaba nuestro estado actual y que para combatirlo era necesario hacer una propaganda religiosa y predicar en la campaña el Deísmo».

El día 24 se promovió un nuevo debate en torno a un trabajo de Enrique Azarola sobre «La esclavitud ante la conciencia humana», en el que tuvo intervención el pastor protestante Juan J. Thomson, llamado a ser una de las figuras más destacadas de las polémicas religiosas de la época.<sup>151</sup> Dice el acta: «El Sr. Pena sostuvo que el cristianismo no se declara en contra de la esclavitud y que la destrucción de la esclavitud era debida a la propaganda de algunos filósofos del siglo XVIII y a los progresos del arte y de la industria. El Sr. Mendoza dijo que el pauperismo era la esclavitud moderna. El Sr. Aréchaga sostuvo que el cristianismo rechaza la esclavitud. El reverendo Dr. Don Juan Thomson, que asistió como transeúnte, combatió al Sr. Pena y declaró que consideraba al cristianismo como la única religión de origen divino y por consiguiente la única verdadera. Los señores Aréchaga y Pena combatieron al Dr. Thomson y se declararon partidarios del racionalismo».

151 Véase: Juan C. Varetto, *El Apóstol del Plata*, Juan F. Thomson, Buenos Aires, 1943.

El día 26 del mismo mes de marzo, *La Bandera Radical*, revista que dirigía Carlos Ma. Ramírez, uno de los elementos más distinguidos del Club Universitario y fundador ese año de la cátedra de Derecho Constitucional, se hacía eco de semejantes discusiones y se brindaba como tribuna del racionalismo. «En estos días ha empezado a agitarse la cuestión religiosa —decía—; cuestión que por lo general permanece muerta entre nosotros». Aplaudía esa agitación, y agregaba:

La peor de las religiones es mejor que la indiferencia religiosa; ¡bien despreciable el pueblo que no estima muy en alto el examen y la discusión de sus dogmas! El catolicismo y el protestantismo tienen ya su cátedra: ¿por qué no la tendría también esa religión natural que es la religión definitiva de la tierra? Abrimos nuestras columnas para todo escrito que, en nombre de la filosofía, se levante sobre la tradición de las religiones caducas, abriendo al alma humana los grandiosos horizontes del racionalismo moderno.<sup>152</sup>

De acuerdo con el ofrecimiento, poco después la revista publicaba un trabajo de Carlos Ma. De Pena sobre «La Paz», leído en el Club Universitario, en el que trataba el problema religioso. Luego de augurar la desaparición del catolicismo, decía de Pena:

En cuanto a las demás religiones, seguirán todas la misma carrera que el catolicismo. La ley se cumple: lo malo se ha de hundir; quedará lo bueno. Llama especialmente la atención la Iglesia Evangélica. No hesito confesar que es lo único que hoy puede existir con menos oposición. El Evangelio contiene todo un sistema de moral. Esa moral es pura. Su gran dogma realizado haría dar a la humanidad un paso hacia el infinito. Pero del Evangelio hay que eliminar mucho, y hay que transformar mucho más en la forma. El presente nos ofrece ya una nueva fórmula. La fórmula por excelencia: la Religión Natural.<sup>153</sup>

El trabajo de de Pena provocó la reacción del órgano católico *El Mensajero del Pueblo*. «Puesto que se hacen valer —decía éste el 7 de mayo— las doctrinas de E. Quinet, de Bilbao, de Renan, etc., nosotros procuraremos rebatirlas y pulverizarlas con los escritos luminosos de hombres de otra talla, de otros antecedentes y de otra reputación más bien sentada y más bien merecida entre la parte verdaderamente culta del mundo ilustrado.» Citaba *La Civilización Europea*, de Guizot y el *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, de Juan Donoso Cortés.<sup>154</sup>

Del 11 al 18 de mayo el Club Universitario se enfrascó en un ardoroso debate a propósito de la «Influencia del Evangelio sobre el bienestar de los pueblos». La exposición del tema estuvo a cargo del protestante Thomson y su discusión, a propuesta de Carlos Ma. Ramírez, presidente de la Sociedad, abarcó estos tres puntos: «1° - ¿El Evangelio es de origen divino o humano? 2° - ¿El Evangelio es la última palabra del progreso en materia religiosa? 3° - Si en las conquistas de la humanidad la filosofía no ha tenido parte alguna». Impugnaron a Thomson, defendiendo el punto de vista del racionalismo, Pena, Aréchaga, Arredondo, De María, C. M. Ramírez.

152 T. I, p. 353.

153 T. I, p. 460.

154 T. I, p. 297.



El día 11 de junio de 1871 salió a luz, dirigido por Manuel Isabelino Méndez, el primer número de *El Club Universitario*, periódico oficial de la institución del mismo nombre. Duraría dos años, hasta junio de 1873. Desde que surgió, desplazó a *La Bandera Radical* del papel que había reclamado como tribuna del racionalismo religioso. Aunque tratara también otros, éste fue su asunto principal.

Ya en el primer número, en contestación a la crítica que le había hecho el órgano católico, iniciaba Carlos Ma. de Pena un extenso trabajo sobre «La Cuestión Religiosa». Definiendo la que iba a ser línea oficial del periódico de acuerdo con el espíritu dominante en el Club, decía allí:

Es la razón la que hoy nos lleva a decir que la Iglesia Romana se equivoca maliciosamente, que nos suplanta el Evangelio; que el Papado está en escombros, y que, menos feliz en sus convulsiones de moribundo que la escuela que pretendió transformar y purificar el Paganismo para oponerlo al Cristianismo naciente; menos feliz, menos inteligente, menos sincero que aquella, trata —para combatir el Racionalismo que no quiere otra cosa que todo lo bueno del Evangelio y la religión en su expresión más lata, abrazando a Dios, la naturaleza y el hombre en el grado más elevado que los concibe la razón— trata, decíamos, de restaurar, poniéndose la máscara de los primeros siglos, los errores del pasado cien veces fulminados; y como los sayones del Calvario, se empeña en hacer pedazos la túnica de Cristo.

Es la razón la que nos manda no consentir en que se nos arrebate de las manos el libro que han hojeado 18 siglos y que el siglo XIX quiere meditar para realizar inmediatamente las bellísimas doctrinas que encierra, a pesar de que la letra mata y el espíritu suele faltar.

Así, pues, la juventud de hoy, celosamente interesada en el triunfo de la verdad, consagrada a la felicidad de la patria, vivamente preocupada de su porvenir, apenas suena el toque de alarma,<sup>155</sup> concurre solícita a agruparse al pie de la enseña gloriosa que doquier se ha ostentado, ha regenerado maravillosamente los pueblos, ha lanzado a las naciones a la realización del gran ideal racionalista, del gran ideal cristiano: Libertad, Igualdad, Fraternidad. La juventud que se reúne en el Club Universitario, no se ocupa de la cuestión religiosa por un vano placer, por puro gusto literario; ni tampoco los que hoy conducimos el estandarte regenerador del Racionalismo, hacemos fuego por puro espíritu guerrero sobre los bastiones bamboleantes del catolicismo.

Hablábamos de la razón del Evangelio; de la historia; pues bien, en nombre de ellos venimos a la prensa a abogar por lo que abogaban los librepensadores nuestros antepasados; venimos en la reducida esfera de nuestras limitadas facultades, a defender la santa causa de los pueblos, la libertad del espíritu; a protestar contra el absurdo y a combatirlo; a protestar contra toda violencia y a hacerla cesar.<sup>156</sup>

En el número siguiente desarrollaba con alguna detención su concepto de la religión natural. Notoriamente influido por Quinet, de quien cita su *Examen de la vida de Jesús*, sustenta un cristianismo filosófico que hace de la doctrina moral de Jesús sólo una manifestación histórica y transitoria de la revelación puramente racional de la divinidad. He aquí algunos pasajes:

La juventud de hoy se preocupa de la cuestión religiosa, porque es la de más trascendencia, la más esencial que ventilarse pueda en el seno de una sociedad civilizada... La juventud se ha dicho: la base de las sociedades reposa sobre la creencia fundamental que sirve de norma a todas las inteligencias, de apoyo a todos los corazones; sobre el poderoso vínculo, el indestructible lazo que más profundamente

155 Debía referirse a la fundación del órgano católico *El Mensajero del Pueblo*.

156 T. I, p. 2.

une los espíritus y produce y fortifica la comunión de todas las almas. Esa creencia, ese vínculo, ese lazo lo constituyen las religiones. La idea religiosa tiene sus raíces profundas en las mismas entrañas, por decir así, de la naturaleza humana. La idea religiosa acompaña todo el movimiento de nuestras facultades, como el eco acompaña al sonido. Es una armonía que recorre todas las esferas del pensamiento, y que el hombre percibe doquier dirige su planta. La religión es, pues, la esencia misma de la vida. No hay ejemplo de un pueblo sin religión.

Pero la idea religiosa no es estacionaria; la institución a que ella dé vida, no está fuera de la ley universal de desarrollo que tienen marcadas todas las manifestaciones de la actividad humana... La Religión que será inmutable, eterna, será la que abraza y comprenda su objeto en toda la magnitud de su grandeza infinita. La idea religiosa, cuyo objeto es invariable, es eterno, tiene por condición esencial expresar los caracteres, los atributos de su objeto, y los expresará siempre de un modo imperfecto porque el ser que conoce, que es el asiento de esa idea, es infinitamente inferior al ser o al objeto conocido. En una palabra, la perfectibilidad de las religiones está fundada en la condición limitada de la inteligencia del hombre... La idea religiosa va transformándose a medida que el hombre se emancipa de la tutela de la espontaneidad y entra gradualmente en el imperio de la reflexión... La juventud de hoy profesa, pues, que desde su aparición ha venido desentrañando el hombre verdades eternas, descubriendo leyes inmutables, que son, las unas, el alimento necesario, como el alma de la existencia; y las otras, el indispensable apoyo, la imprescindible base en las evoluciones de la actividad en los órdenes diversos de sus funciones. Todas las religiones de la antigüedad, como las que se han desarrollado después, encierran un gran fondo de verdad, y el pueblo judío no ha sido el único depositario de aquélla, ni el único que ha vislumbrado o percibido la grandeza del Invisible...

Y es bajo este aspecto que el pueblo judío no ha sido el *elegido del Señor*; y es bajo este aspecto que no es el Cristianismo la única religión verdadera, la única divina, —sin dejar por eso de reconocer nosotros que ella es hoy la expresión más adecuada a la civilización. Y el mundo espera un nuevo Thabor en el que se transfigurará el Evangelio. Los pueblos claman por ese grandioso día en el que la razón humana, levantando un pliegue del divino manto, haga ver menos vagamente el dedo de la Providencia, señalando a las inteligencias su camino. Hoy, en el periodo de transición en que nos hallamos, el puente para pasar de este círculo en el que nos rodean las sombras del crepúsculo, a aquel donde brilla la luz del mediodía, no es otro que el que construyó Jesús; hoy, el Evangelio sin fraudes, sin adiciones, será todavía el que más nos acerque a la ansiada ribera, a la fuente de aguas vivas donde irá a apagar la humanidad la sed de amor, de justicia, de verdad, que la atormenta desde su infancia.<sup>157</sup>

Por su parte, contestando también al órgano católico, Pablo de María situaba así la posición del Club Universitario en el problema religioso:

Ocupándose *El Mensajero del Pueblo* de las conferencias que sobre los dogmas principales del cristianismo celebró últimamente el Club Universitario, dice que la sociedad es ateísta y califica con el nombre de ridículas a aquellas interesantes discusiones... El Club Universitario, como ser colectivo, no tiene ni puede tener una religión adoptada. Sus miembros individualmente profesan la que creen verdadera y en él tienen asiento protestantes, católicos y racionalistas... Sólo a *El Mensajero del Pueblo* podría ocurrírsele la peregrina idea de que el Club Universitario, o más bien los socios que en su seno levantaron su voz en defensa del racionalismo son ateos... llamar ateos a los que creen en un ser infinito y perfecto, creador del

157 T. I, p. 12.

Universo y ordenador de sus leyes armónicas; llamar ateos a los que creen no por la ciega imposición de la fe sino por la demostración persuasiva de la razón, en un Dios mucho más puro y mucho más grandioso que el Dios lleno de imperfecciones de algunas sectas orgullosas, aunque ya agonizantes, que se jactan de encerrar en sus dogmas la fórmula definitiva del progreso, es demostrar de manera palpable, que no se tiene una precisa idea de lo que la palabra ateísmo significa.

Ridículas son, dice *El Mensajero*, las discusiones del Club Universitario sobre materias religiosas, y sin embargo asistían a presenciarlas personas de ilustración y de respeto como los Dres. Velazco, Ramírez, Segura, Acosta y muchos otros. Ridículas son, dice *El Mensajero*, las discusiones del Club Universitario sobre materias religiosas, y sin embargo, tomaba parte en ellas el Sr. Thomson, que es según individuos competentes el que, después del Dr. Magesté, ha propagado y defendido entre nosotros, con más erudición y más talento las doctrinas cristianas.<sup>158</sup>

Dos meses más tarde, en agosto, escribía Méndez:

El *Club Universitario* abrió su campaña, iniciando la cuestión religiosa; nuestro amigo y compañero Carlos Ma. De Pena tomó a su cargo esa tarea, pero todo fue en balde, *El Mensajero* se limitó a esquivar el debate. Los argumentos y la lógica de nuestro amigo eran inquebrantables. *El Mensajero* no podía argumentar favorablemente. En el mismo número otro de nuestros más asiduos colaboradores, el Sr. P. D., rebatía con altura y elevación los conceptos erróneos que acerca de la juventud formulaba *El Mensajero*; el Sr. P. D. ansiaba entrar a dilucidar esa interesante cuestión: la cuestión religiosa; empero, el órgano ultramontano permaneció mudo y huyó de la discusión.<sup>159</sup>

Se ha visto en lo que antecede el choque entre racionalistas y católicos. Pero, por otro lado chocaban racionalistas y protestantes:

En julio de 1871 el periódico *El Club Universitario* elogiaba al pastor evangelista Thomson por su propósito de fundar una Asociación Literaria. Pero en el mismo número le dedicaba un suelto agresivo, expresando que era en virtud de haberlo derrotado la juventud racionalista en los debates del Club Universitario, que había atacado a éste y a su periódico en un sermón del Templo Evangélico.<sup>160</sup>

Los días 14 y 16 de setiembre el mismo Thomson trató en el Club Universitario el tema «Argumentos a priori sobre los milagros». Informan las actas: «D. Pablo de María inicia la discusión combatiendo como racionalista las ideas emitidas por el Sr. Thomson, quien a su vez las defiende según sus convicciones.» De María fue apoyado por C. M. Ramírez, Carvalho, Varela, Aréchaga y Pérez, en tanto que Thomson lo fue por sus correligionarios Boado y Pessolano. El día 28 Enrique Azarola expuso el tema: «Estado de los pueblos a la venida del Cristianismo». Decía el periódico: «El joven conferenciante forma en las filas de los evangelistas y sufrió el ataque que le llevaron los racionalistas Sres. Carvalho, Aréchaga y De María». Fue apoyado por Thomson.<sup>161</sup> En abril de 1872 un colaborador del periódico manifestaba: «En el sentido que acabamos de indicar, los trabajos del Sr. Thomson y de los jóvenes librepensadores de Montevideo, convergen a un

158 T. I, p. 8.

159 T. I, p. 76.

160 T. I, pp. 46 y 48.

161 Además de las actas, véase T. I del periódico, pp. 127 y 135.

mismo fin. Pero naturalmente se hallan divididos por trascendentales cuestiones. Una de éstas es la divinidad de Cristo».<sup>162</sup>

Finalmente, en aquellos momentos de súbito replanteamiento del problema religioso, chocaban en su frente tradicional católicos y protestantes. En setiembre de 1871, daba cuenta el periódico *El Club Universitario* de un debate «sobre la virginidad de María entre los señores sacerdotes católicos Elío y un capuchino cuyo nombre ignoramos, unidos al Dr. Acosta, y el Sr. Thomson, pastor evangélico», que se había celebrado nada menos que en la Universidad, presidido el acto por el Rector. En marzo de 1872 daba noticia de otro debate sobre «La regla de fe», realizado en el Templo Evangélico, «entre el Sr. Thomson, propagandista evangélico y los sacerdotes católicos Sres. Mansueto y Elío».<sup>163</sup>

Cerrando el cuadro que se ofrece en vísperas de la constitución del Club Racionalista, mencionemos un artículo sobre «La Franc-Masonería en la República Oriental del Uruguay», publicado por el periódico que venimos citando, en enero de 1872. Exaltaba a la institución masónica, pero denunciaba que en el país no cumplía su verdadera misión por inercia de sus miembros y desviación de sus fines. «Anulada así la Masonería, sin misión, teniéndola tan grande, otro mal la invade, consecuencia de aquel: la desertión de adeptos».<sup>164</sup> La masonería uruguaya no había salido todavía de la crisis a que nos hemos referido en el primer párrafo del capítulo anterior.

Casi al mismo tiempo, en un artículo sobre «Historia de la Masonería en la República Oriental de Uruguay» ya citado en estas páginas —fechado en diciembre de 1871 en Río de Janeiro—<sup>165</sup> un masón francés dedicaba este comentario al Gran Oriente del Uruguay:

Está llamado a prestar servicios de primer orden a la causa de la humanidad preparando gradualmente, si no la fusión, al menos la buena inteligencia de los partidos políticos que desde largo tiempo se disputan el poder, recurriendo con demasiada frecuencia a la fuerza de las armas. Después de algunos años no es raro encontrar en un mismo Taller personas de diferentes partidos, estrechándose la mano fraternalmente. Para citar un ejemplo muy notable, no puede menos que señalarse a la cabeza del Gran Oriente del Uruguay, los Ilustres Hermanos de Castro, Gran Maestre y Luis Lerena, Gran Maestre adjunto, que pertenecen a diferentes partidos; sin embargo, se entienden con la más franca cordialidad para el gobierno de la Masonería del Uruguay.

2. *El Club Racionalista de 1872*. En junio de 1872 se abrió el segundo período del ciclo del Club Universitario, con la creación del Club Racionalista. Formalmente son dos instituciones distintas. Pero de hecho, el Club Racionalista surge, actúa y desaparece como una célula del Club Universitario, aglutinando al elemento racionalista de éste, que era el dueño de la mayoría. Utiliza como sede su local y como órgano de expresión su periódico.<sup>166</sup>

162 T. III, p. 65.

163 T. I, p. 127 y II, p. 479.

164 T. II, p. 217.

165 *Revista La Acacia*, 1873.

166 Actas del Club Universitario, sesiones del 1° y el 6 de junio de 1872.

«Católicos, protestantes, racionalistas y ateos tienen asiento en el Club Universitario y gozan del derecho de emitir y sostener libremente sus ideas», manifestó el Club Universitario en una declaración expresamente destinada a establecer su independencia del Club Racionalista. Pero en la misma decía también, refiriéndose al periódico: «Si generalmente la mayor parte de los artículos que aparecen son racionalistas, esto demuestra sólo que los socios que profesan otra religión no quieren hacer uso del derecho de emitir sus opiniones en el periódico, que el Reglamento les acuerda»,<sup>167</sup>

Anunciaba el periódico el día 2 de junio: «Algunos socios del Club Universitario tratan de la formación de un Club Racionalista. Cuentan ya con un regular número de asociados». El día 9: «Siguen los trabajos del Club Racionalista y es probable que en el número próximo publiquemos ya su profesión de fe. Damos traslado de la noticia al *Mensajero del Pueblo*». El día 30: «El Club Racionalista sigue adelante en sus trabajos preparatorios y casi nos atrevemos a asegurar que en nuestro próximo número insertaremos la profesión de fe.» El día 7 de julio: «He aquí los nombres de los jóvenes que componen la Comisión Directiva del Club Racionalista: Presidente: D. Justino Jiménez de Aréchaga. Secretario: Carlos María de Pena, Daniel J. Donovan, Juan Gil».<sup>168</sup>

La alusión al órgano católico motivó la reacción de éste contra la iniciativa. Desde su periódico los racionalistas se defendieron con la autoridad de Bilbao: «Pero cedamos la palabra por un momento al ilustre escritor americano, a Francisco Bilbao... ! Inclínemos la frente que habla el valeroso apóstol de las ideas liberales.» Días más tarde: «*El Mensajero del Pueblo* nos muestra profundo desprecio por la personalidad de Francisco Bilbao, desprecio y acritud de fraseología que sientan muy mal en los labios de un misionero de Jesús. Deje a un lado nuestro apreciable contrincante la personalidad de ese hombre, que nosotros veneramos, y refute sus argumentos, pues de lo contrario quedaremos victoriosos en el campo de batalla».<sup>169</sup>

Francisco Bilbao, a quien nuestros Ángel Floro Costa y Heraclio C. Fajardo habían manifestado su adhesión ya en el 64, en Buenos Aires, y de quien José Pedro Varela había sido en los años 65 y 66, el primer discípulo declarado en Montevideo, era ahora el maestro indiscutido de los jóvenes racionalistas del 72. Combatido por el periódico católico y por el protestante Thomson, es frecuentemente invocado por los redactores de *El Club Universitario*. Se le ha visto en varias ocasiones. Mencionaremos todavía otros ejemplos significativos:

De Juan Gil: refiriéndose al «terrible problema de la no consolidación de las instituciones liberales en las Repúblicas americanas de origen español», declara que su «solución satisfactoria sólo la encontró Francisco Bilbao después de tantos años de meditación y estudio.» De Pablo De María: «Quinet predica en la sublime Francia, en el foco de la civilización, la nueva idea, y Bilbao, su discípulo, inicia en la América del Sud la misma propaganda». «Lamennais y Bilbao han dicho que la República es imposible con el catolicismo». De un colaborador que firma Juan Huss: «Para probar que Jesús no fue sino un hombre, un simple benefactor de la

167 *El Club Universitario*, T. III, p. 457.

168 T. III, pp. 239, 262, 334 y 359.

169 T. III, pp. 302 y 348.

humanidad como Sócrates, Lutero y Bilbao, no hay que recurrir a otras armas que a las de la razón. . .». «Queremos por eso limitarnos a la transcripción de varios párrafos trazados por la mano maestra del glorioso fundador del racionalismo americano. ¡Atención! que es Francisco Bilbao quien tiene la palabra». «Discípulos del gran Bilbao, en cuyas obras inmortales aprendimos por vez primera las teorías liberales y las regeneradoras ideas que nos enorgullecemos de profesar...» De un colaborador anónimo: «... y hemos descubierto la energía y la elocuencia de la verdad en la palabra de Aréchaga, De María, Pena, Gil y otros, sosteniendo los dogmas de la santa religión del porvenir, cuya propaganda en América ha hecho el renombre de nuestro inmortal Bilbao.»<sup>170</sup>

Ni antes ni después, ningún pensador de otro país americano ejerció en nuestra juventud intelectual una influencia tan avasalladora y filosóficamente tan importante como la suya: al nombre de Francisco Bilbao está indisolublemente ligada la más crítica y radical transformación experimentada en toda su historia por la inteligencia uruguaya. En el continente hay que llegar hasta Rodó para que se repita el caso de un pensador que concurra en la compañía de grandes maestros europeos a marcar el perfil espiritual de toda una época. Habida cuenta de ello, resulta inexcusable no ya el olvido sino la ignorancia más absoluta que de su personalidad y de su obra reina con carácter general en nuestras actuales generaciones intelectuales.

Precedida por la mencionada escaramuza polémica a propósito de Bilbao, el Club Racionalista emitió al fin, con la fecha de 9 de julio de 1872, su famosa *Profesión de Fe*. «Si mal no recordamos, fue redactada por el doctor don Carlos María de Pena, en colaboración con el doctor don Justino Jiménez de Aréchaga, nombrados en comisión con ese objeto por el referido Club». Esto escribía siete años más tarde Prudencio Vázquez y Vega,<sup>171</sup> testigo de los hechos, como socio que era en el 72 del Club Universitario, aunque entonces, muy joven, no militara todavía en el racionalismo, del que llegó a ser ardiente paladín. En 1872, Aréchaga y de Pena, estudiantes aún, tenían respectivamente 22 y 20 años de edad.

*La Profesión de Fe del Club Racionalista* —indivisible pieza de doctrina religiosa, metafísica, gnoseológica, moral y política— es el más significativo documento de la conciencia filosófica, teórica y práctica, de aquella generación universitaria. Imbuida de la metafísica espiritualista, vivía ésta en filosofía, tanto como en política y en literatura, en pleno romanticismo. La grandilocuencia romántica imprime su sello a la forma y al contenido de la declaración. Empieza con un exordio y termina con una protesta. Entre ésta y aquél, la enunciación de siete *dogmas fundamentales*: 1 - Dios, 2 - Razón, 3 - Libertad, 4 - Sentimiento moral, 5 - Deber, 6 - Sanción divina, 7 - Inmortalidad. A la formulación afirmativa de cada uno, que se inicia con la palabra *Profesamos*, sigue también para cada uno el rechazo expreso de su negación, iniciado con las palabras *Y juzgamos*. He aquí su texto:<sup>172</sup>

Los que suscribimos, profundamente penetrados de que en la propagación activa de las más puras doctrinas religiosas es donde debe buscarse el ennoblecimiento

170 T. I, p. 113; T. III, pp. 65, 108 y 169; T. IV, p. 145; T. V, pp. 112 y 393.

171 *La Razón* 27 de abril de 1879, artículo «Nuestras creencias».

172 *El Club Universitario*, T. III, p. 361 (n.º 57, julio 14 de 1872).

y dignificación de la personalidad humana, el más seguro goce de la libertad, el afianzamiento de las verdaderas instituciones democráticas y la más poderosa y sólida base de nuestro perfeccionamiento social y político; nos asociamos con el objeto de formular nuestros dogmas fundamentales con la precisión posible, a fin de ofrecer a los que al presente piensan como nosotros, un centro de unión y un vínculo positivo de hermandad para la más eficaz realización de aquellos dogmas; y principalmente nos asociamos con el firme y decidido propósito de difundir por todos los medios legítimos los principios religiosos que nuestra razón concibe, y

*Profesamos* la existencia de un solo Dios, Ser Supremo, creador y legislador del Universo, única fuente de razón de todo lo que existe; esencia de bien, de justicia, de amor, de razón y de belleza; ser inmutable; soberana y perfectísima inteligencia; luz de todas las luces, suma unidad, suprema armonía;

*Y juzgamos* como negatoria de la conciencia humana, como contraria a las revelaciones de la razón, como sacrilega, como blasfematoria, como impía, como desquiciadora de todo orden en el mundo, toda doctrina que niegue la existencia de la Divinidad como causa única del Universo; toda doctrina que predique más de un Dios, que confunda a Dios con el mundo; toda doctrina que predique la negación de la unidad divina; tal como el dogma cristiano de la Trinidad que es la negación de Dios mismo; que predique la mutabilidad, la materialidad, la humanización, la encarnación de Dios; que predique el milagro, abrogación de las leyes de Dios por Dios mismo; toda doctrina que haga de Dios, —soberano bien y soberana perfección— un ser mudable, voluble, sujeto a error y a arrepentimiento; capaz de odio, de ira y de venganza.

*Profesamos* que todo hombre ha recibido de Dios, Ser Supremo y creador del Universo, la razón, *luz que alumbró a todo hombre que viene a este mundo*; única facultad que poseemos para alcanzar la realidad, único órgano para conocer la verdad, para distinguir el bien del mal; único revelador de los gérmenes eternos de luz y de verdad que Dios ha depositado en el alma de todo ser humano; soberano juez en todo conocimiento: en todo lo que se refiere al alma, en todo lo que afecta al corazón; suprema autoridad en nuestros juicios y apreciaciones sobre todo lo existente; único medio de comunicación con Dios; única luz que nos sirve de guía en la vida, con cuya ayuda se conoce todo hombre en el santuario de su conciencia (descubre su misión, descubre a Dios y revela la armonía que existe en la naturaleza humana y en todos los órdenes de la existencia);

*Y juzgamos* como contraria al testimonio irrecusable de la conciencia humana, como degradante para la nobleza y dignidad del hombre, como esencialmente embrutecedora; juzgamos como absurda, como blasfematoria, como impía, toda doctrina que niegue al hombre la razón; que predique la impotencia del espíritu humano para conocer por sí solo y con sus propias fuerzas todo lo que se refiera a sí, a Dios y a la naturaleza; toda doctrina que predique un *orden sobrenatural*, inaccesible a la razón; que predique la revelación periódica, directa, necesaria y personal de Dios al hombre; toda doctrina que exija al hombre la abdicación de su razón en manos de una casta, de un sacerdocio, de una Iglesia designados por Dios para instruirle; o ante la absurda divinidad de un libro que, como el Evangelio, se pretende dictado por el mismo Dios.

*Profesamos* que todo hombre ha recibido de Dios la libertad, don sagrado, prerrogativa inviolable de dirigirse en la vida, en la investigación de la verdad, en el conocimiento de lo bello, en la realización del bien; derecho de examinar todo lo existente, derecho ilimitable de examinar sobre el hombre, sobre Dios, sobre la naturaleza; facultad irrestringible de buscarse los medios más nobles, más puros, más legítimos, para el desarrollo del espíritu, el cultivo del sentimiento, la purificación del alma y la salud del cuerpo; carácter inviolable de nuestra dignidad personal.



*Y juzgamos* como opuesta al testimonio irrecusable de la conciencia, como desdolorosa degradante, aniquiladora de la nobleza y dignidad humanas; juzgamos como falsa, como sacrilega, como impía, toda doctrina que restrinja o niegue al hombre la libertad, el derecho personalísimo de creer, de pensar, de juzgar sobre todo lo que atañe al problema de nuestra existencia, al destino del hombre; a su relación con los demás seres, a su relación con Dios; toda doctrina que predique la sumisión ciega de la razón humana a un hombre, a un sacerdocio, a una iglesia; que predique la imposición de trabas, la violencia a la naturaleza libre y perfectible del hombre.

*Profesamos* que Dios ha dado a todo hombre la sensibilidad, el *corazón*, manantial de nobilísimos instintos, de fecundas inclinaciones, de tendencias y de propensiones espontáneas al bien, a la verdad y a la belleza; centro de placer que nos inclina al bien, centro de dolor que nos aleja del mal; fuente de todo amor; sustento de toda afección, de todo vínculo de unión y de fraternidad; poderoso estímulo y auxilio constante de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad en la adquisición de la verdad y en la práctica del bien;

*Y juzgamos* como contraria al testimonio de la conciencia, como degradante de la naturaleza humana, como blasfematoria, como impía, toda doctrina que predique que el corazón humano va fatalmente a la maldad, que ésa es su ley, inherente y esencial a la condición de la humana criatura; toda doctrina que predique la inclinación irresistible, la incorregible tendencia del hombre al mal, al odio, a la aversión, a la venganza y al egoísmo.

*Profesamos* que todo ser humano tiene por misión el desarrollo armónico de todas las potencias de su alma, de todas las facultades de su espíritu; perfeccionarse como inteligencia, como voluntad, como sentimiento en toda la extensión posible de su naturaleza limitada, relacionando y armonizando todas las revelaciones y los mandatos de su razón, todos los descubrimientos del pensamiento, todos los dones, las tendencias y los impulsos de nuestro ser, para realizar en la vida por medio de su libertad una imagen de la bondad, de la belleza, de la justicia, de la armonía divinas; y profesamos como único medio para alcanzar esa semejanza, para acercarnos a la soberana perfección, el deber: ley universal de las acciones humanas, obligatoria a todo hombre en todo tiempo y en todo lugar; ley que manda el sometimiento de la voluntad a la voz de la razón, el ennoblecimiento del alma, la purificación del corazón por medio del fervido amor a Dios, a nuestros semejantes, a nosotros mismos; ley que manda al hombre en todas las circunstancias de la vida, que obre el bien por sólo el bien, por ser la expresión de la esencia misma de Dios, no por temor al castigo, no por espera de premio y de recompensa, no por interés, ni por utilidad; ley que manda el amor a la verdad, a la justicia, la realización de lo bello; la castidad, la caridad, la piedad universal; el sacrificio y la propia abnegación por el bien de la humanidad, de la patria, de la familia, del prójimo; ley que manda el amor entrañable a todos los seres humanos, el respeto a su libertad, a su dignidad, sea cual fuere su condición, pobres o ricos, incultos o cultos, amigos o enemigos, buenos o malos;

*Y juzgamos* como opuesta al testimonio de la conciencia, a la armonía de nuestro ser revelada por la propia razón, como degradante de nuestra naturaleza, como injurioso a la justicia y bondad de Dios, como eminentemente blasfematoria, toda doctrina que niegue o turbe al hombre su perfeccionamiento obligatorio en el orden religioso, moral, intelectual y físico; que predique el oscurantismo o tienda a él; que lleve a la postración de la voluntad en la obra del bien, al embotamiento de la inteligencia en el descubrimiento de la verdad; toda doctrina que niegue que el fin del hombre es buscar la felicidad por la práctica armónica de todas las virtudes; que predique la absoluta independencia del hombre, la no sujeción a la ley divina del deber, que tienda a la corrupción del corazón por la relajación de todo vínculo de amor, de caridad y de piedad universal.



*Profesamos* que la violación del deber tiene un castigo reservado por Dios a los que no cumplen su mandato; que sobre la sanción de la propia conciencia, sobre la de la opinión pública y sobre el fallo de todas las autoridades terrenas, está el Supremo Tribunal de Dios ante el cual las leyes morales tienen su más justa y perfectísima sanción y ante el cual todo ser humano es *personal y proporcionadamente* responsable por la falta de cumplimiento a la ley del *Deber*; por el abuso de su libertad obrando el mal, por el descuido de su inteligencia negándose al ejercicio de su pensamiento, por el abandono del corazón dando en él cabida a impuros sentimientos, dejándose dominar por las pasiones y arrastrar por el vicio;

*Y juzgamos* como opuesta al testimonio de la conciencia; como desquiciadora del orden moral e injuriosa a la justicia y bondad de Dios, toda doctrina que niegue la sanción divina; que predique el *pecado original*, que es la condenación de la inocencia; toda doctrina que, como la católica, predique la eternidad de las penas, que es la subversión completa de la justicia y bondad divinas.

*Profesamos* la inmortalidad del alma, la existencia más allá del sepulcro, necesaria al cumplimiento de la justicia divina; a la más justa; a la más eficaz y perfectísima sanción de las leyes de Dios; necesaria satisfacción de las facultades del hombre, de los deseos infinitos del corazón, de las divinas aspiraciones del alma sedienta de verdad, de bien y de belleza; fortaleza de la esperanza; amparo celeste de los que sufren persecuciones y castigos, por la predicación de la verdad, por la realización del bien y de la justicia; abrigo consolador de la inocencia calumniada y prenda segura de comunicación universal en el regazo espiritual de Dios.

*Y juzgamos* como contrarias a las revelaciones de la razón, como blasfematoria, como impía, como opuesta a las más nobles tendencias de nuestro ser e injuriosa a la justicia y bondad divinas, toda doctrina que predique la suficiencia de este mundo para la realización de los designios de Dios; toda doctrina que niegue la existencia más allá de la tumba, necesario complemento de la vida presente y justificación perfecta de las leyes inmutables establecidas por Dios.

*Y protestamos* en nombre de nuestra conciencia, por lo que nos debemos a nosotros mismos, a la humanidad y a Dios, supremo amor de nuestras almas, propagar y realizar pública y privadamente los dogmas enunciados y que son el reflejo puro de *la luz que alumbró a todo hombre que viene a este mundo*, el eco fiel de la razón libérrima y sinceramente consultada; aspirando a contribuir por la propaganda legítima de esos dogmas, a la realización de la unión fraternal de todos los hombres por los santos vínculos del amor y de la caridad, por la comunión de las más puras ideas acerca de Dios, la naturaleza y el hombre, y por la armonía de todas las voluntades en la práctica abnegada del bien por el bien y proponiendo a todo ser humano, como modelo para su perfeccionamiento, *la bondad y la suprema perfección de Dios*.

Firmaba el documento la flor y nata de la juventud universitaria de la época: Justino Jiménez de Aréchaga, Presidente. Carlos María de Pena, Secretario. Alberto Nin, Carlos María Ramírez, Gregorio Pérez, Teófilo Díaz, José María Perelló, Juan Gil, Enrique Laviña, Carlos Gradín, Luis A. Reggio, Pablo De María, Anselmo E. Dupont, Luis Gil, Juan Carlos Blanco, Luis Piera, Duvimioso Terra, Antonio Carvalho Lerena, Eduardo Acevedo Díaz, Luis Fosse, Daniel J. Donovan, Gonzalo Ramírez, Luis E. Piñeiro, José Pedro Ramírez, Juan J. Aréchaga.

Escribía poco después Carlos Ma. de Pena:

Uno que otro ataque al catolicismo marcaba de tiempo atrás el trabajo lento de algunos espíritus, en la esfera fecunda de los dogmas religiosos. Gérmenes de guerra próxima se agitaban en el seno de la juventud. De vez en cuando ésta con todo el arrojo y la vehemencia que la caracterizan, intentaba zafarse del yugo de la

tradición falseada; pretendía el divorcio con la leyenda mal interpretada y formulaba sus protestas contra las máximas y las sentencias reaccionarias y despóticas de Roma papal. Hoy la sola fuerza de la idea ha reunido en un propósito común a los soldados que por su cuenta y riesgo hacían antes fuego aisladamente contra el paganismo católico romano.<sup>173</sup>

La más importante de las reacciones provocadas por la Profesión de Fe fue, naturalmente, la de la Iglesia Católica. El día 19 de julio Jacinto Vera, «Obispo de Megara y Vicario Apostólico del Estado», hacía conocer «al Clero y fieles del Vicariato», una pastoral en que fulminaba el anatema sobre quienes la habían suscrito o la suscribiesen en el futuro. Es un momento único en el desenvolvimiento del espíritu nacional. Una profunda dramaticidad domina al episodio. En un solemne cruce de definiciones dogmáticas, enfrentábanse los románticos jóvenes racionalistas de la Universidad y el anciano jerarca de la Iglesia. La crisis mayor de la conciencia moderna estaba allí entera, reflejada en un cuadro histórico de insuperable fuerza plástica. He aquí el texto de la *pastoral*:

Si bien hasta ahora hemos tenido que lamentar más de una vez la audacia con que espíritus turbulentos y novadores dominados por su soberbia, han ensayado entre nosotros la propaganda de doctrinas subversivas de la Religión y del orden moral; sin embargo, esos hombres, a pesar de su obcecación, han mostrado un rastro de pudor y de respeto a la sociedad que los admitía en su seno, y a las leyes que la rigen, y no se han atrevido a llevar al último extremo su propaganda desquiciadora.

Empero, la impunidad con que les ha sido permitida la violación de leyes del país y el conculcamiento de los respetos debidos a la sociedad católica, ha alentado su audacia.

Hoy un pequeño número de jóvenes inexpertos y extraviados en sus ideas ya en sus pocos años, invade el campo de esos novadores y se presenta sosteniendo las doctrinas más absurdas y erróneas, con una audacia que pasmaría si no se considerase que la inexperiencia e irreflexión de esos jóvenes los ha hecho precipitarse en la senda de las mayores aberraciones; si no supiésemos que esos jóvenes ignoran completamente las doctrinas católicas que desprecian y anatemizan, pudiendo decirse de ellos con el Apóstol: '*Blasfeman de lo que ignoran*' (Ep. Jud. 10)

Ya habrá llegado a vuestra noticia la publicación de la llamada *Profesión de fe racionalista* que firmada por un par de docenas de jóvenes ha aparecido en algunos diarios de la capital. En ese documento notable por sus aberraciones y absurdas contradicciones, no trepidan sus autores en apostatar de la Santa Religión Católica y de sus dogmas en que han nacido y se han criado.

Los dogmas fundamentales del cristianismo son declarados como absurdos y contrarios a la razón; son despreciados por esos jóvenes extraviados que no trepidan en usar los términos más inconvenientes al hablar de esos dogmas sacrosantos. La Divinidad de Jesucristo es considerada por ellos como un dogma absurdo. Desprecian los Libros Santos de la sagrada escritura. Revelan una ignorancia que pasma, declaran que el misterio de la Santísima Trinidad implica la destrucción de la Unidad de Dios. Para esos jóvenes obcecados no hay orden sobrenatural, no hay eternidad de penas, no hay dogmas de fe, no hay culto, no hay sacramentos, no hay en fin, más dogma, más religión que el dictado de su limitada razón. Rechazan la autoridad infalible de la Iglesia Católica, e infatuados por su propia soberbia pretenden constituirse en maestros infalibles de la verdad.

Ni los respetos a la sociedad en que habitan, ni aún los que enseña la buena educación han sido bastantes para detener a los nuevos propagandistas del impío

racionalismo, en su camino de escándalo, y para detener en sus labios ese lenguaje descomedido y audaz. No hubiéramos levantado nuestra voz, pues que estamos convencidos de que los buenos católicos mirarán con lástima a esos espíritus extraviados y despreciarán sus erróneas doctrinas, pero nuestro deber pastoral nos obliga a hablar para prevenirnos contra esas mismas doctrinas reprobadas por la Religión Santa que profesamos, y para compadecer a los que obcecados las profesan públicamente.

Por tanto: en cumplimiento de nuestro deber os recordamos que esa *Profesión de fe racionalista* reproduce los errores tantas veces condenados desde el origen del cristianismo por nuestra madre la Iglesia, que tan sabia como solícita nunca ha cesado ni cesa de prevenir a sus hijos sobre las máximas subversivas que en todos los tiempos han procurado con reprobado empeño seducir a los incautos, hombres de corazón pervertido que por desgracia han abundado en la sociedad cristiana desde que ésta fue fundada por el Divino Maestro.

Recordamos a la vez a los que se han afiliado o se afiliaren en esa *Profesión de fe racionalista*, los anatemas en que la Iglesia los declara incursos; quien si bien es madre tierna que siente con amargo dolor los extravíos de sus hijos, lanza también severa esos anatemas a los que obstinados se resisten a su voz maternal y desprecian sus avisos llenos de compasión y caridad. Recuerden los sanos principios de religión y de moral que recibieron en el hogar doméstico, que heredaron de sus católicos padres. Desoigan la voz de la soberbia y del respeto humano que los conducen a una irreparable ruina.

Y vosotros, amados fieles, que con horror habeis visto el escándalo que estos desgraciados jóvenes acaban de dar, acudid al Dios de las misericordias para pedirle, no el castigo, sino un destello de su gracia que mueva esos corazones al arrepentimiento y que los haga objeto de las eternas misericordias. Cuanto mayor ha sido el escándalo mayor debe ser vuestro celo por desagraviar a la Divina justicia. Acudid, pues, a la oración y poned por intercesora a la Inmaculada Virgen María para que ella interponga su poderosísimo valimiento y les obtenga a ellos el arrepentimiento y a nosotros la perseverancia en la fe, la constancia en la esperanza y el fervor en la caridad, para que unidos todos por esos vínculos sagrados vivamos esta vida transitoria y lleguemos a una eternidad feliz.<sup>174</sup>

Durante varios números el órgano católico, sin duda para que se tuviera presente el anatema, reiteró luego la lista completa de los firmantes de la Profesión de Fe Racionalista. Estos, por su parte, sin perjuicio de una guerrilla de sueltos polémicos, emitieron con fecha 25 de julio una «Contra Pastoral», parodiando la declaración del Obispo. He aquí algunos de sus pasajes, del más puro corte bilbaíno:

Si bien hasta el presente hemos tenido que lamentar la actitud de los que, comprendiendo cuan falsos, cuan denigrantes son para la personalidad humana y cuan opuestos al perfeccionamiento del orden social y político, los dogmas de la Religión Católica, que desgraciadamente predominan aún en nuestra sociedad: si bien son muchos los que no han levantado su voz para combatirlos, hoy nosotros, rindiendo culto a la verdad, a la majestad de Dios y a la dignidad humana, venimos a cumplir esa tarea, atacando el error, la mentira y la impiedad y propagando los santos dogmas de la religión universal del porvenir.

Pero apenas publicada la *Profesión de Fe Racionalista*, su Señoría Ilustrísima, el Obispo de Megara, olvidándose de lo que ordena la cristiana mansedumbre, lanza al público su Pastoral, prodigándonos los dicterios más calumniosos; calificando nuestras doctrinas de *impías, subversivas de la Religión y del orden moral*:

174 *El Mensajero del Pueblo*, T. IV, p. 41 (n.º 109, 21 de julio de 1872).

*desquiciadoras de la sociedad, y recordándonos los anatemas en que la Iglesia nos declara incursos.*

Nosotros esperábamos la palabra del Prelado. Incansables en su obra son los apóstoles del oscurantismo. Esfuerzos sobrehumanos hacen para apuntalar el vetusto templo que se derrumba. Están en su derecho. Pero el error evidente no puede defenderse con argumentos que convenzan, sino con amenazas que intimiden. Y así lo ha comprendido el Illmo. Sr. Obispo de Megara. En vez de probarnos la falsedad de nuestros dogmas, nos amenaza con el anatema. En vez de mostrar a sus fieles por qué nuestras creencias son impías, pretende atemorizarlos con las sacramentales palabras de ¡impiedad! ¡blasfemia! ¡herejía!

Pero el Ilustrísimo Señor pierde su tiempo. En el siglo XIX los anatemas de la Iglesia no intimidan. Los dicerios de blasfemia y herejía no atemorizan a los pueblos. Han abusado mucho de esas armas vuestros colegas y las han desacreditado, Ilustrísimo Señor...; Ah! cuando se recurre al anatema para oponerse a una nueva idea que triunfa, es que el viejo dogma está condenado a perecer. Sí, Sr. Obispo de Megara, la Iglesia Católica perece. *Cúmplanse pues, los supremos destinos de las religiones caducas.*

Y cúmplase también la ley de las sociedades, para quienes luce ya la sublime aurora de la soberanía de la razón, de la emancipación, de la libertad y de la consagración del derecho. Cúmplanse los supremos destinos de la humanidad, las legítimas aspiraciones de los pueblos; realícense sus dogmas sacrosantos: El espíritu emancipado de la fe ciega, en el orden religioso; la razón soberana, el pensamiento libre: El Racionalismo. En la esfera política: El reinado del derecho, la libertad armonizada con el orden: La Democracia.

¡Racionalismo y Democracia! he ahí los dogmas de la Religión universal del porvenir,<sup>175</sup>

Junto a la católica estuvo la reacción protestante. Un colaborador de *El Club Universitario* comenta de esta manera un sermón del pastor Thomson:

Cual no sería nuestra sorpresa al ver que habiendo sido invitados para escuchar un sermón cristiano y como tal lleno de mansedumbre y respeto por las personas allí reunidas, oímos una peroración insultante a las personas que suscribieron la honrosa Profesión de Fe Racionalista. En su disertación dijo el *humilde pastor* que el racionalismo era una *olla-podrida*, que tendía a la anarquía, al materialismo, al Mahometismo (sic), a la destrucción del orden moral y tantas otras sandeces que no deben publicarse.<sup>176</sup>

A la vez que recibían esos previsibles ataques católicos y protestantes, encontraronse los jóvenes racionalistas sin el apoyo que esperaban en círculos afines a sus ideas. No terminado el mes de julio Carlos Ma. de Pena se quejaba de que «unos cuantos timoratos, viejos y jóvenes, nos han negado su firma, y muchos han expuesto, estando conformes en un todo con nuestros dogmas, que el asunto es prematuro, etc., etc., y otras mil razones verdaderamente caseras que sería superfluo enumerar y no se deben refutar por ser demasiado absurdas».<sup>177</sup> Con otras pocas firmas que al emitirse la «Contra Pastoral» se agregaron a las primiti-

175 *El Club Universitario*, T. III, p. 409. Otras firmas se añadían a las del primer momento; Carlos Granero, Luis Carve, Ricardo Tajés, Claudio Denis, Luis Torre, Jaime Johnson, Jorge Ballesterio, Julio L. Souza, Manuel T. Pereira, Miguel I. Méndez, Mauricio Massat, Miguel V. Martínez.

176 T. IV, p. 59.

177 T. III, p. 415.

vas, apenas se había logrado sobrepasar la treintena. En el carácter de afiliación expresa, el movimiento del Club Racionalista quedó circunscripto a ese número.

También en la misma ocasión se quejaba de Pena de la actitud asumida por la prensa: «La prensa diaria no ha dicho una sola palabra sobre la *profesión de fe*, ni menos sobre una nota que pasó el Club Racionalista solicitando de los propietarios o directores de diarios las columnas de los órganos de opinión para la inserción de trabajos religiosos».

Para comprender la posición en que se colocó la prensa debe tenerse presente la situación política del momento. En abril de 1872 se había firmado, bajo la Presidencia de Tomás Gomensoro, la paz que puso término a la guerra civil iniciada en 1870. El clima de amplia confianza en el resurgimiento de las energías nacionales, creado por ese acontecimiento, no fue ajeno al ardor con que un sector de la juventud se entregó a la prédica del racionalismo. La fundación del Club Racionalista siguió apenas en dos meses a la firma de la paz. Pero, por otro lado, al haberse convocado a elecciones generales para el mes de noviembre, los elementos de acción política —los típicos principistas universitarios de la época— debieron sacrificar cada vez más la cuestión religiosa a la cuestión electoral; no sólo en la dedicación de esfuerzos, sino también en la contemplación de las creencias religiosas ambientes.

Todo eso se reflejó en la reacción de la prensa. *El Siglo* y *La Democracia* eran los órganos del principismo colorado y nacionalista, respectivamente. *La Paz* era el órgano de la juventud principista que, separándose de los bandos tradicionales, había fundado el Partido Radical. Son los diarios que especialmente interesan, por su vinculación con los medios universitarios en que ejercía su acción el racionalismo. Véase lo que dijeron entonces:

*El Siglo* tenía por director a José Pedro Ramírez y entre sus redactores a Pablo De María, firmantes ambos de la Profesión de Fe Racionalista; De María, además, era uno de los más activos propagandistas del racionalismo en las columnas de *El Club Universitario*. El 6 de agosto, contestando a de Pena, declaraba este diario que «a pesar de haberse afiliado el Director y uno de los Redactores de *El Siglo* en el Club Racionalista, y de haber suscrito su Profesión de Fe, *El Siglo* no se cree obligado a romper lanzas para defenderlos. No es ésta su misión, porque *El Siglo* no es periódico racionalista: es pura y simplemente un periódico *liberal*».

*La Democracia* era redactada por Alfredo Vásquez Acevedo, Agustín de Vedia y Francisco Lavandeira. En los días 3 y 6 de agosto declaraba su propósito de mantenerse al margen del debate religioso, razón por la cual se abstendría de publicar propaganda tanto racionalista como católica.

*La Paz* tenía por redactor y director a José Pedro Varela y como colaboradores a Eduardo Brito del Pino, José Ma. Castellanos, Miguel Herrera y Obes y Aureliano Rodríguez Larreta. Inspirador y presidente del Club Radical, al que servía de portavoz este diario, era Carlos Ma. Ramírez, otro de los firmantes de la Profesión de Fe Racionalista. Varela tenía en la directiva del mismo el puesto de vocal. Por ser Varela, como se vio oportunamente, el gran iniciador del racionalismo en el país, en la década del 60, tiene gran interés la posición en que ahora se coloca. No sólo se abstiene de afiliarse al Club Racionalista y de suscribir su Profesión de Fe, sino que declara expresamente desde su diario que no participa de las creencias del racionalismo. Estaba entregado por entero a la campaña política

electoral; pero lo decisivo era que filosóficamente ya había dejado atrás al racionalismo metafísico de Francisco Bilbao, por el que se hubiera hecho quemar en los años 65 y 66, para inclinarse al positivismo sajón que habría de gobernar su pensamiento en la década del 70. Una vez más anticipaba personalmente la evolución filosófica nacional.

El 14 de julio *La Paz* publicó íntegra la Profesión de Fe Racionalista. Por separado inserta un comentario que no podía ser de otro que de su «redactor y director». Comenzaba así:

Publicamos en otro lugar la *profesión de fe racionalista* que uno de los ilustrados jóvenes iniciadores de ese pensamiento ha tenido la deferencia de enviarnos.

Sin entrar a discutir el fondo de una cuestión que a tantos desarrollos se presaría, y para cuyo debate necesitaríamos un tiempo y una tranquilidad de espíritu de que no podemos disponer, los que ocupamos un puesto en la prensa diaria en momentos como estos de efervescencia política, aplaudimos el que la juventud inteligente e ilustrada de Montevideo se eleve tranquila a las más altas regiones, y sondee con mano firme esas grandes cuestiones filosóficas, que llenan el espíritu de las sociedades modernas, y que son el fundamento mismo del mundo de las ideas que cada uno profesa, de los principios a que rinde culto.

Por otra parte, no es raro que, aun desde el punto de vista político, nos felicitemos nosotros de ese movimiento intelectual. Ya aparece la *profesión de fe racionalista* suscrita por jóvenes que en la vida política militan en filas distintas. Blancos, colorados, radicales, de todo hay entre los firmantes de esa profesión de fe. Hoy se hallan reunidos en la alta esfera de las doctrinas filosóficas, de las creencias más íntimas. Mañana, ¿no se encontrarán también reunidos en la esfera menos vasta de la vida política?

Dicho eso, aclaraba:

Por lo demás, este aplauso que tributamos al esfuerzo intelectual que acusa esa *profesión de fe*, no alcanza hasta las ideas en ella consignadas. En tan ardua materia, muy extensamente necesitaríamos escribir para fundar nuestro juicio con respecto a esas ideas. El tiempo nos falta para hacerlo, y por otra parte, creemos que no es este el momento en que la *prensa política* debe discutir las altas cuestiones filosóficas, que promueve la *profesión de fe racionalista*. Nos reservamos, pues, nuestras opiniones a este respecto, y sólo en esta alta cuestión filosófica imitamos el proceder de los nacionalistas: no condenamos ni aplaudimos.

El 24 de julio insistía sobre el punto, explicando las razones por las cuales no daba cabida a la propaganda racionalista:

No suscribimos la profesión de fe racionalista, porque no estamos de acuerdo con ella, pero tampoco participamos de las ideas de que es órgano autorizado el Sr. Obispo de Megara. Hemos publicado, sin embargo, ambos documentos porque creemos que la prensa debe dar cabida a todas las opiniones que pueden servir para formar la opinión pública, sin que eso importe que la dirección o redacción de un diario participe de las ideas que se vierten en todos los escritos que en él se registran.

Desde ese punto de vista no es dudosa la contestación que damos al Club Racionalista; están abiertas para él las columnas de *La Paz*, como están abiertas también para aquellos que quieran sostener la religión católica, la protestante o cualquiera otra, lo mismo que cualquier doctrina filosófica o religiosa. Pero en este caso especial tenemos una pequeña reserva. El Club Racionalista se ha dirigido a todos los diarios y periódicos de Montevideo; si todos nuestros colegas en la prensa le dieran una contestación negativa, nos veríamos nosotros forzados a proceder de un modo semejante, so pena de aparecer como parciales en favor del racionalismo,

o tendríamos a cada paso que hacer salvedades, que pudieran forzarnos a formular una profesión de fe en materias religiosas que no tenemos para qué hacer ni queremos hacer ahora.

Muy explícitamente declaraba todavía para terminar: «Tratándose de ideas que no compartimos, justo es que no queramos exponernos a que, ni remotamente siquiera, pueda suponerse que *La Paz* es órgano de las ideas racionalistas o que al menos las patrocina».

El 7 de agosto volvía sobre el tema en estos términos:

Con motivo de los escritos que ha dado últimamente a la prensa el Club Racionalista y de las contestaciones que naturalmente han provocado esos escritos, empiezan a agitarse en la prensa las cuestiones religiosas. Por nuestra parte, abriendo las columnas de *La Paz* a todos aquellos que quieran venir a sostener sus opiniones religiosas, hemos reservado la nuestra, y creemos inoportuno e inconveniente el debate que ahora se inicia.

Demasiadas causas de perturbación y anarquía combaten la situación actual de la República, para que vengan a aumentarse éstas con las cuestiones religiosas, en las que domina siempre un espíritu de exaltación el más contrario, sin duda, a las necesidades de la época que atravesamos... Por su misma importancia, por lo que afecta a las más íntimas y más respetables convicciones del hombre, a los más fundamentales problemas de la sociedad, a lo que puede llamarse el alma misma de los pueblos, la cuestión religiosa requiere para ser tratada con la necesaria calma, una tranquilidad en los espíritus, una paz en las conciencias, que fuera utópico buscar en los momentos de grande agitación y de grande lucha política.

¡Qué! los grandes problemas filosóficos o religiosos que durante tantos años han dormido en la República el sueño letárgico de la indiferencia, ¿no pueden esperar a que pasen estos momentos de transición, para venir entonces a sacudir las entrañas de la sociedad? Los moderados como los exaltados, los reformistas como los conservadores, los racionalistas como los católicos, ¿no reconocen que los momentos actuales son inoportunos para agitar la cuestión religiosa? ¿Que ella sólo puede contribuir a enconar más los espíritus, a provocar terribles reacciones, a dificultar la reconstrucción de la República?

La prédica del racionalismo se mantuvo con intensidad durante el resto del año 72, en las columnas de *El Club Universitario*. Luego decae. El 22 de julio de 1873 el periódico desaparece. Tanto como del periódico, es una etapa de declinación y crisis del Club Racionalista, cuyas huellas se pierden definitivamente con la desaparición de aquél. El movimiento protagonizado por este Club, como fenómeno de asociación, resultó, pues, fugacísimo. Aparte de haber quedado circunscripto a los pocos jóvenes universitarios que se han visto, tuvo muy corta vida.

En el segundo semestre de 1872, en el cual se encierra la verdadera actividad del Club Racionalista, se revelan en el periódico algunas conexiones entre los jóvenes afiliados del Club y la Masonería. En setiembre se publica este suelto de redacción: «Muy en breve, según tenemos entendido, se dará comienzo en la calle de Buenos Aires, a la edificación de un gran templo Masónico en cuyo local trabajarán todas las Logias que obedecen al Oriente de Montevideo. Esta era una necesidad palpitante que se hacía sentir de tiempo atrás y por cuya realización nos felicitamos como masones». En el mismo mes se publicaba un discurso pronunciado por Pablo de María en una «conferencia literaria y científica» celebrada en la logia «Les Amis de la Patrie». Declaraba De María que no era masón, pero elogiaba la masonería y hacía en su seno prédica racionalista: recogiendo la he-



rencia de Quinet y Bilbao —decía— «cuarenta hombres jóvenes se levantan en Montevideo a sostener los dogmas de la religión universal del porvenir».<sup>178</sup>

Miguel I. Méndez, editor del periódico *El Club Universitario* y firmante de la Profesión de Fe Racionalista, figura en 1873 como asiduo colaborador de *La Acacia*, tal vez la primera publicación periódica de la masonería en el Uruguay. Es en el correr de la década del 70 que el deísmo racionalista pasa a dominar al catolicismo en el seno de las logias, haciendo entrar a éstas en una nueva época.

3. *Últimos años del Club Universitario*. En el breve período de existencia del Club Racionalista, el Club Universitario no dejó de seguir sirviendo de teatro a la discusión del problema religioso y a la propaganda del racionalismo. Entre otros debates mencionaremos los suscitados por la disertación de Eduardo Acevedo Díaz, sobre «La Diosa Razón y el Racionalismo»<sup>179</sup> y por la de Anselmo Dupont sobre «El Racionalismo y las religiones positivas», ambas de 1872. Corresponden al período de mayor ardor proselitista.

En 1873 no abundan las sesiones dedicadas al tema. Pero se registran algunas de interés. Destacaremos dos:

El 15 de marzo expuso Thomson uno de sus habituales tópicos evangelistas. En estilo telegráfico consignan las actas el debate que siguió:

Después de la disertación del señor Thomson, hizo uso de la palabra el Sr. Pena y dijo: -Las páginas del Antiguo Testamento destilan sangre; -mi Dios es el que extiende sus beneficios a todos los pueblos de la tierra; -Budha antes de Jesucristo predicó los mismos principios morales; -la creación del mundo fue la obra más natural; -dé el conferenciante una definición de la palabra milagro.

El Sr. Thomson: -Si se niega la realidad del milagro no se puede pensar del mismo modo respecto de su posibilidad; -ley es un orden de consecuencias; -siendo la ley un modo de ser, Dios destruyó leyes y creó otras.

El Sr. Pena: -Los actos del hombre reconocen por causa su propia razón; - los cristianos pintan en vez de un Dios de caridad un Dios de venganza.

El Sr. Thomson: -Los pueblos cristianos son los más civilizados del Orbe; -el racionalismo ha existido siempre y ha sabido revestirse de formas y cuando lo ha hecho, ha pesado sobre él una abominación general y terrible; -como prueba de esto, la revolución francesa a fines del siglo pasado; -todos los pueblos emanan de un mismo centro, Adán y Eva; -los descendientes de Noé esparcieron por el mundo las verdades que a Noé le fueron reveladas por Dios; -confirman esto los libros sagrados del Oriente.

El Sr. Eduardo Flores: -La razón es el compás de los actos humanos; -absurdos sostienen los que creen que Dios eligió un pueblo e hizo exclusión de los demás y que haya podido violentar las leyes que nos rigen, porque esto sería nada menos que la negación de Dios mismo; -en cada uno de los indios americanos se encontró un adorador de Dios en la imagen del Sol.

Se suscitó un ligero debate entre los señores Thomson y Pena, sobre la forma material que según el capítulo tercero, versículo octavo de la Biblia, adoptó Dios para comunicarse con Eva.

178 T. IV, pp. 48 y 145.

179 Se publicó en *El Club Universitario*, IV, p. 177. Figura también en el volumen, Eduardo Acevedo Díaz, *Crónicas, Discursos y Conferencias*, Montevideo, 1935, p. 40.



El Sr. Thomson contestando al Sr. Flores: -Existen grandes diferencias entre los pueblos y entre los hombres; -he leído algo de Cicerón, Platón y Sócrates y no he encontrado nada que tranquilice mi espíritu.

El Sr. Otero: -Las aserciones del Sr. Thomson sobre la historia de Egipto carecen de pruebas; no se pueden hacer citas sobre ella porque sólo se poseen fragmentos de la obra de...: -el racionalismo es una religión ecléctica; -Dios sería ridículo si crease y destruyese a su solo capricho.

El Sr. Dupont: -Aún Platón sirve de inspiración a los poetas; Dios no es susceptible de progreso; es la esencia de la verdad y de la justicia.

El Sr. Pena: -En la Biblia hay perversidad y materialismo; -Jesús fue un bienhechor de la humanidad; -Jesús fue racionalista.

El Sr. Thomson: -Sócrates encargó momentos antes de morir que se sacrificase un gallo a Escolapio; -Platón habló de la multiplicidad de los dioses; -Dios no es ni sus leyes ni sus obras; -un acto de creación es un milagro.

El Sr. Flores: -Sócrates y Jesús fueron extremos de la misma cadena, mártires de la razón humana.

El Sr. De María: -Así como el cristianismo no es responsable de los errores que cometan los que den en llamarse sus adeptos, del mismo modo el racionalismo no es solidario de los absurdos en que caigan los que no profesando sus creencias intentan plegarse a sus filas; -para declarar la divinidad de Jesús necesitó el Concilio de Nicea que Constantino impusiese silencio a los arrianos; -no creo en la resurrección de Lázaro, porque a haber sido cierta, se hubiera generalizado el milagro.

El Sr. Thomson: -Conste que los racionalistas no han dado una definición exacta de la palabra ley; -si Dios generalizase el milagro, dejaría éste de existir.

El Sr. Dupont: -rechaza la calificación de panteísta.

El Sr. Pte. levantó la sesión a las once y cinco minutos de la noche habiendo comenzado a las ocho y veinte de la misma.

Mientras el Obispo Vera recurría al anatema, el Reverendo Thomson depositaba toda su confianza en la dialéctica para catequizar a los enardecidos muchachos racionalistas de la Universidad. El acta leída, que hemos querido reproducir íntegra, muestra sabrosamente la naturaleza de su empeño, tanto como las condiciones intelectuales y espirituales de aquel singular momento. ¿Sería necesario encomiar la elocuencia documental de esa parca síntesis del debate?

El 30 de julio dio de Pena lectura a un trabajo de Juan Gil sobre «El derecho constitucional de los Estados Unidos de América». Informan las actas:

El Sr. Presidente pidió al Sr. Pena que sacase las consecuencias que se desprendían naturalmente de las verdades que sentaba la tesis del Sr. Gil.

El Sr. Pena dijo: De cierto que de las páginas de la historia de los Estados Unidos mana una enseñanza fecunda para los pueblos que como éste se hallan dominados por el fanatismo religioso, y que frecuentemente encuentran en el egoísmo e inercia de sus hijos, poderosas trabas para el desarrollo de su libertad y de su progreso. Ya que éste es en la República el único centro de actividad intelectual, aconsejo a mis consocios que se dediquen al estudio de cuestiones históricas, porque de ellas el país y la juventud han de recibir opimos frutos.

El Sr. Thomson: -Siempre se me ha acusado de, cualquiera sea la materia de que se trate, agitar las cuestiones teológicas, y en ello hay que reconocer injusticia porque a mi me cupo el honor de presentar al Club Universitario el primer trabajo científico. Esta noche el Sr. Gil nos enseña una verdad. La causa de la independencia de los Estados Unidos se encuentra en la observancia fiel de los preceptos de la religión cristiana; -y partiendo de esta verdad se puede llegar a aseverar que Francia y España no gozarán de los beneficios de la República porque en esas na-

ciones no prepondera el verdadero espíritu religioso. Todo no estriba en la libertad y en la moral, porque el complemento necesario de ellas está en la religión. No hay salvación para los pueblos sin ese bendito libro con que los puritanos desembarcaron en las costas de la América del Norte y que contribuyó más tarde a que se rompieran definitivamente las ligaduras del esclavo.

Los Sres. Pena, Juan Gil y Méndez, rebatieron algunos de los puntos del discurso del Sr. Thomson.

En los años 1874 y 1875 las discusiones religiosas son todavía más escasas en el Club Universitario. No hay que olvidar que son los años de gestación y estallido de la gran crisis política e institucional configurada por la irrupción del militarismo. El problema político absorbe totalmente a los elementos principales. Después del episodio del Club Racionalista de 1872-1873, es preciso llegar a 1876 para que la «cuestión religiosa» aparezca de nuevo —dentro de los términos ya establecidos— dando lugar a repetidos y cálidos debates en el seno del Club Universitario.

Se lee en el acta de la sesión del 11 de febrero de 1876:

Invitado por el Sr. Pte., el Sr. Thomson pasó a la tribuna a dar lectura de su conferencia titulada *El protestantismo y el catolicismo en sus relaciones con la vida social de los pueblos*.

Concluida la disertación del conferencista, el doctor Aréchaga dijo: -El trabajo del Sr. Thomson es incompleto, pues no demuestra que únicamente el protestantismo ocasiona el progreso a que ha hecho referencia. Haciendo un análisis mejor y más completo de lo que ha influido para que los Estados Unidos sean superiores a casi todos los demás pueblos bajo el punto de vista industrial y político, se encontrará que hay otras causas que las enunciadas por el Sr. Thomson y que la religión sólo puede ser considerada como una de las causas concurrentes. En cuanto a los datos estadísticos presentados no tengo ningún motivo para negar su exactitud. Mis palabras no pueden interpretarse como una defensa de la doctrina católica. Nunca ha entrado en mi ánimo sostener doctrinas que destituidas de fundamentos lógicos se hallan en completa oposición con los adelantos realizados por la ciencia de nuestro tiempo.

El Sr. Thomson: -El doctor Aréchaga observa un método en la discusión que me admira mucho. Empieza haciendo objeciones fundamentales y en seguida dice que no tienen grande importancia. El doctor Aréchaga ha dicho entre otras cosas que el Romanismo también hace notables progresos en los Estados Unidos. Cambiaría de parecer mi contendiente si se acercara al Ministro de esa nación y examinase fríamente y con ánimo desapasionado el censo reciente de los Estados Unidos trabajo que causa la admiración de cuantos lo ven. Está acompañado por una carta en que se expresan las fuerzas respectivas de cada una de las sectas que pueblan los Estados Unidos. La romana, ha de saberlo el doctor Aréchaga, está bien lejos de figurar en la primera línea. Figura como la sexta clase y esto a pesar de los Irlandeses que continuamente inmigran en los Estados Unidos. Los hijos de estos últimos ya no participan en su mayor parte de las creencias religiosas de sus padres. Empiezan por dudar, por creer únicamente en la existencia de Dios como acto de benevolencia hacia éste último y acaban por abrigar una creencia absoluta favorable a la causa de la verdad. Quede constatado, pues, que el Romanismo no hace progresos en los Estados Unidos. Me pide el doctor Aréchaga que enuncie terminantemente la causa de la superioridad de los Estados Unidos. Tengo por cierto que reside en la educación dirigida de un modo prudente y sabio, y a la influencia benéfica que ejercen en la enseñanza los Ministros Evangelistas. El doctor Aréchaga me ha dado

la razón en los hechos presentados en esta noche a la consideración del auditorio que nos honra, reconociéndoles el carácter de incontrovertibles.

El doctor Aréchaga: -No considero al protestantismo como el Sr. Thomson. Para mí no es el término final a que debemos encaminarnos en materia religiosa. Hacerse protestantes es adelantar algo, es acercarse a la verdad. El Sr. conferenciante no ha contestado mis objeciones como yo hubiese deseado. Le he preguntado cómo influye el protestantismo en los progresos industriales y políticos, y desentendiéndose de la cuestión propuesta me ha hablado de los Irlandeses que acuden a los Estados Unidos en busca de trabajo. Repito para terminar que considero el protestantismo como el punto de transición entre el absoluto error y la perfecta verdad.

En la sesión del día 25 se sigue con el mismo tema:

El Sr. Juan Thomson hizo una disertación estableciendo comparaciones entre el catolicismo y el protestantismo. El doctor Aréchaga, invitado por el vice presidente para hacer uso de la palabra, dijo que en la anterior había pedido al Sr. Thomson que explicara la razón o razones que influyeron para que los pueblos protestantes estuvieran colocados en mejores condiciones que los que participaban de distintas creencias religiosas, y que las explicaciones dadas por el conferenciante le habían en un todo satisfecho. El doctor Pena refutó las ideas del Sr. Thomson, manifestando el deseo de establecer sólidamente que el protestantismo no era la única causa que hubiera obrado para que se operara el progreso, para que se alcanzara un estado de civilización duradera, y para que se desarrollara la libertad en sus más amplias y lisonjeras fases. El doctor Pena abundó en datos estadísticos y consideraciones históricas y obtuvo al concluir su discurso calurosos aplausos de la concurrencia. El Sr. Thomson hizo repetidas veces uso de la palabra y refutó los argumentos expuestos por el doctor Pena. Mereció también los aplausos y felicitaciones de los circunstantes.

Se prosigue en la sesión del 10 de marzo:

El Sr. Thomson pasó a la tribuna e hizo la disertación anunciada.

El bachiller don Ramón López Lomba refutó al conferenciante en un largo y aplaudido discurso, los ataques que el Sr. Thomson dirigiera al catolicismo. Dijo entre otras cosas que el disertante se detenía demasiado en los hechos, y que era preciso remontarse a las causas productoras de esos hechos; que los hechos aislados no podían satisfacer a nadie; que lo que todos exigían para acallar sus dudas era filosofía de los hechos. En seguida el Sr. López recorrió ligeramente la historia del protestantismo y señaló a la atención del auditorio, actos que él conceptuaba suficientes para pulverizar la tesis del Sr. Thomson, y eminentemente restrictivos y contrarios a la libertad. El Sr. Thomson contestó a su vez confirmandose en sus argumentos y agregando que su contricante había creído rebatirlo, cuando lo que había hecho era negar el testimonio de una autoridad tan irrecusable como la del señor Laveleye. Atacó además algunos actos de la Iglesia Católica, entre ellos la adulteración de los Diez Mandamientos de la Ley de Dios, en lo que se refiere a la adoración de las imágenes. El doctor Carlos Ma. de Pena dijo que no era de su agrado el terreno a que se había empeñado el Sr. Thomson en llevar la discusión, que ésta, a fuerza de invectivas, rozaba el suelo, debiendo cernirse en las nubes; que extrañaba la imposición que el conferenciante pretendía hacer de la palabra y opiniones del señor Laveleye. Dijo el doctor Pena, no es cuestión de autoridad, ¡es cuestión de raciocinio! El Sr. Thomson quiere sustituir la infalibilidad del Papa con la infalibilidad del señor Laveleye. En seguida el doctor Pena hizo una exposición del Racionalismo, refutando la aserción del señor Thomson, que dijo en su peroración que esa religión había desaparecido rápidamente en razón de que no hería

como las positivas la imaginación del pueblo, ni tenía en sí misma principios que garantizaran su estabilidad.

Varias sesiones más dedicó todavía el pastor Thomson a su asunto, durante los meses de marzo, abril y mayo. El 19 de este último mes, Bartolomé Mitre y Vedia desarrolló desde su posición católica esta proposición: «Las Disertaciones del Sr. Thomson, por su fondo y por su forma, por sus tendencias y carácter, están fuera de lugar en el Club Universitario; lo mismo que las discusiones que promueven, siendo unas y otras tan inconvenientes y perjudiciales, como estériles y peligrosas para el bien». La sesión terminó en medio de una gran batahola, motivando que el 9 de junio tomara la palabra Carlos María Ramírez, presidente entonces de la institución, para manifestarse «Sobre los últimos debates del Club Universitario». Consignan las actas:

Empezó el Sr. Presidente por manifestar que en sesiones anteriores había estado tentado de tomar la palabra, pero que no lo había hecho porque al tener que tratar tan delicadas cuestiones no podía afrontar los riesgos de la improvisación. Pidiendo benevolencia para su vacilante palabra empezó el disertante a demostrar no sólo la conveniencia de los debates religiosos, sino la necesidad de dilucidarlos en el Club al tener que tratar cualquier cuestión que se relacionara con las ciencias, las artes y la historia.

Dijo que el fondo de la argumentación del Sr. Vedia se reducía a sostener que siendo la religión católica la religión de la mayoría, debería respetarse y no discutirse. Sobre este punto demostró la necesidad de la libre discusión de esa religión divorciada con el espíritu liberal y progresista de la época. Citó al efecto las disposiciones del Syllabus que condenan toda manifestación de la libertad de conciencia, que desaprueban y anatematizan el matrimonio civil, la separación de la Iglesia y el Estado, y que llegan a condenar con la excomunión mayor a todo el que profese en derecho de gentes el principio de no intervención, que es el principio de la independencia de los pueblos. Hizo además algunas reflexiones sobre la intolerancia del catolicismo y la aprobación del Papa a los defensores más procaces y violentos como Luis Veuillot y otros publicistas. Habló de las tentativas inútiles de Montalembert para reconciliar el espíritu de la religión católica con el progreso y la civilización del siglo XIX.

Después de extensas e interesantes consideraciones sobre la independencia de la razón como medio que el hombre posee para darse cuenta de todos los problemas que más directamente le afectan, concluyó leyendo un pasaje de Junneaux en su libro *La América Actual*, con el objeto de destruir una afirmación del Sr. Vedia sobre la cooperación que los protestantes habían prestado en N. York para la construcción de la Catedral Católica. Dijo que esa referencia le había llamado siempre la atención y extrañaba que ese autor no hiciera mención alguna sobre ese hecho tan singular. Finalmente consideró los beneficios de la libertad en los Estados Unidos que permitían a los católicos sobre todo ensanchar su dominio sobre las conciencias y hacían fácil la construcción de monumentos como el referido, y que ese ejemplo debía bastar para que esa religión aprendiese a amar y ejercer la libertad, respetándola en los demás.

Termina el acta informando que «hicieron sucesivamente uso de la palabra los Sres. Mitre y Thomson». De esa manera, el último debate sobre la cuestión religiosa en el Club Universitario, resultó protagonizado exclusivamente por un racionalista, un católico y un protestante. O sea por un representante de cada una de las tres creencias religiosas que en aquellos momentos se disputaban con ahínco el favor de la juventud intelectual de la República.

En el seno de esa juventud era el Racionalismo el que triunfaba. Justamente en el mismo año 1876, escribía en España Francisco Giner de los Ríos: «...la cuestión religiosa ha entrado en una nueva faz en las naciones civilizadas, en la cual ya no se trata para los espíritus sinceramente piadosos, de decidir entre Catolicismo y Protestantismo, sino entre Religión Natural y Religión Revelada».<sup>180</sup>

A fines de 1876 tuvo lugar en el Club Universitario la célebre polémica entre Carlos Ma. Ramírez y José Pedro Varela, a propósito del libro *De la Legislación Escolar* de éste. En el correr de 1877 —último año del Club Universitario— se hacen oír distintas conferencias de los doctores Francisco Suñer y Capdevilla y Julio Jurkowski, profesores de la flamante Facultad de Medicina. Aquella polémica y estas conferencias señalan la formalización de la prédica filosófica del positivismo, llamada a traer en los próximos años la superación del deísmo racionalista. No ocurrió ello sin que tuviera lugar todavía, del 78 al 80, un importante episodio último de este deísmo.

4. *Consolidación ultramontana del catolicismo.* Definitivamente unificado dentro del espíritu de la corriente jesuítica, bajo la jefatura histórica de Jacinto Vera, el catolicismo uruguayo se renueva y se consolida en la década del 70. Puede decirse que fue a lo largo del ciclo racionalista del Club Universitario que se echaron las bases intelectuales del moderno catolicismo.

Después de su regreso de Buenos Aires, en el 63, pero sobre todo a partir del gobierno de Flores, en el 65, Jacinto Vera se entregó a una incansable tarea de reorganización de la Iglesia. Esa tarea merece ser llamada de liquidación de la crisis masónica del catolicismo. Fueron años, los que siguieron, de puesta de la casa en orden, de solución definitiva del problema ideológico interno. Ahora, después del 70, una nueva lucha se define. Pero será una lucha con un enemigo externo: el racionalismo, que ha venido criando alas desde el 65 y se encuentra al fin en condiciones de alzar vuelo desde el nido del Club Universitario. Resueltas sus anteriores dificultades, el catolicismo se halla a su vez en excelentes condiciones para enfrentarlo.

El 1.º de enero de 1871 salió a luz, dirigido por Rafael Yéregui, el primer número de *El Mensajero del Pueblo*, semanario católico de doctrina y de polémica, órgano de la curia. Era el segundo periódico de esta naturaleza sostenido por el catolicismo uruguayo del siglo XIX. Lo había precedido la *Revista Católica*, publicada de 1860 (13 de julio) a 1862, al comienzo del Vicariato de Vera, bajo la dirección primero de Guillermo y Antonio Rivero, y luego de Francisco X. de Acha. A ésta le había correspondido sostener al catolicismo jesuítico frente al catolicismo masón. A *El Mensajero del Pueblo* le correspondía ahora sostener al catolicismo a secas, frente al racionalismo. Apareció regularmente hasta fines de la década del 70, en que cedió su puesto al diario *El Bien Público*, fundado en noviembre de 1878. Los tres órganos se inscriben dentro de la época de Jacinto Vera (1859-1881) y jalonan, con la participación de distintos elencos, las luchas del gran caudillo eclesiástico contra la sucesiva heterodoxias nacionales.

Cuando *El Mensajero del Pueblo* apareció, actuaba Vera con el grupo de colaboradores que podría llamarse de su vieja guardia. Los hermanos Inocencio

María y Rafael Yéregui, ex seminaristas ambos del Colegio jesuita de Santa Lucía —el primero de los cuales habría de sucederle en el Obispado— contaban entre los elementos más destacados de ella. Cabe agregar los nombres de Santiago Estrázulas y Lamas, Victoriano Conde y José Letamendi. Pero pocos años después —de 1875 en adelante— empezó a definirse con el carácter de nueva guardia de Jacinto Vera, una vigorosa generación de dirigentes católicos, clérigos y laicos, formada en plena polémica con el racionalismo universitario, que habría de tener a su cargo una profunda renovación del catolicismo a fines del siglo XIX.

Intelectualmente, las figuras principales fueron el sacerdote Mariano Soler (1846-1908), y los laicos Francisco Bauzá (1851-1899) y Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931). Dentro del clero complementaron al primero Ricardo Isasa y Norberto Betancur. Como Soler —y a diferencia de todo nuestro sacerdocio católico anterior— se habían formado en Roma. Era la obra de Vera, el primer jefe de nuestra Iglesia, además, que visitara Roma y estableciera vínculos personales con el Papa. La orientación jesuítica y ultramontana que Vera había impreso a la Iglesia uruguaya desde su elección en 1859, quedaba ahora orgánicamente consolidada. En 1872, por otra parte, se había iniciado la tercera y actual época de los jesuitas en el Uruguay.

Tres grandes órganos de expresión tuvo la nueva generación católica ultramontana: el Club Católico, el Liceo Universitario y el diario *El Bien Público*.

El Club Católico —existente hasta ahora— fue fundado el 20 e inaugurado el 24 de junio de 1875.<sup>181</sup> Se constituyó bajo el modelo del Club Universitario, con su mismo sistema de disertaciones y debates, para rivalizar con él, como lo haría después con su sucesor el Ateneo. En un discurso pronunciado veinticinco años después, Zorrilla de San Martín explicaba elocuentemente la razón de ser del nuevo centro:<sup>182</sup>

Este Club Católico en Montevideo, es la casa madre de todas las instituciones laicas católicas de la República; su aparición marcó una nueva era en nuestro país. Nació en el regazo de un santo: fue Monseñor Vera quien lo fundó; Monseñor Vera era un santo. Se constituyó con un pequeño núcleo de jóvenes, casi niños, en una época muy distinta de la nuestra, oh sí, muy distinta. Entonces nadie odiaba a los católicos; con despreciarlos era bastante. Los hombres prestigiosos de la sociedad, del foro, de las letras incipientes, eran casi unánimemente incrédulos, o desdeñosamente indiferentes. Y como entonces se les juzgaba sabios eximios, su palabra, que sólo era la reproducción de algunos escritores franceses, no siempre bien traducidos, era una palabra solemne, profética, que hacía silencio en torno suyo. Así era de enfática. Ese énfasis se reflejaba naturalmente en nuestra prensa, que, salvo el pequeño y valiente semanario *El Mensajero del Pueblo*, dirigido por don Rafael Yéregui, el virtuoso sacerdote, era unánimemente anticristiana. La Universidad de la República constituía el vivero en que los jóvenes se formaban para la incredulidad; su profesorado, su librería, su atmósfera, todo era olvido o negación, desdén olímpico sobre todo, del principio religioso que, fuera del templo, se refugiaba en la familia para no morir de frío.

Eso decía en 1900 Zorrilla de San Martín, refiriéndose a 1875. Si se recuerda que todavía en 1861 no hay un solo órgano periodístico ni una sola individualidad

181 Véase el acta de fundación en *El Bien Público*, 15 de julio de 1951.

182 José Ma. Vidal, *El Primer Arzobispo de Montevideo*, 1935, I, p. 60 y ss.

que al tratar el problema religioso deje de manifestar su fidelidad al catolicismo, nada mejor que tales palabras, de tal testigo, para medir la revolucionaria transformación de conciencia que en menos de tres lustros se había operado en el país. Agregaba Zorrilla:

Si alguna sociedad literaria de jóvenes se constituía, ella se formaba de jóvenes estudiantes de la Universidad. Y es claro que ellos no podían decir ni pensar sino lo que habían oído y aprendido de sus maestros; y para descollar, procuraban superar a éstos en manifestaciones radicales contrarias a la Religión, por lo mismo que sabían menos que aquéllos. Eran más olímpicos, más dogmáticos, y se llamaban a sí mismos, espíritus fuertes, fundados precisamente en su desventurada debilidad. Es ése un fenómeno común bien conocido. Entonces fue, señores, cuando se reunieron los primeros jóvenes... en casa de Monseñor Vera, para organizar este Club. Se reunieron a lanzar el pequeño guantelete de hierro, que arrancaban marcialmente de sus manos, a la incredulidad dueña del campo, e iniciar, como ellos mismos lo decían con lírico desenfado, la regeneración de la patria.

Verdadera alma del Club Católico fue, entonces y después, Mariano Soler, quien había regresado de Roma a fines de 1874. «El fue, sin duda alguna, —decía en la misma ocasión Zorrilla de San Martín— quien sugirió a Monseñor Vera la idea de la fundación de este Club...»

El Liceo de Estudios Universitarios —o simplemente Liceo Universitario— por inspiración también de Soler, quien habría de ser su director y gran animador, fue proyectado en el mismo año 1875 e inaugurado en 1876. Fue concebido como un «colegio de enseñanza superior católica», para contrarrestar la enseñanza racionalista que se impartía en la Universidad.<sup>183</sup> En el campo de la enseñanza privada iba a competir en los próximos años con el Ateneo.

Entre sus profesores figuró Jaime Roldós y Pons, el viejo director de la escuela gratuita fundada en 1859 por la masónica Sociedad Filantrópica. Su caso es bien característico de una de las direcciones que el catolicismo masón tomó al descomponerse. Dijimos en su oportunidad que mientras un sector se fue pasando al campo del naciente racionalismo, otro se replegó bajo la ortodoxia oficial impuesta por Vera. Roldós y Pons perteneció a este último sector. Su caso es de especial interés, además, por las relaciones personales que tuvo con Soler.

Cuando Mariano Soler vino desde San Carlos, donde naciera, a estudiar en Montevideo, hacia 1860, se alojó en casa de Jaime Roldós y Pons. Eran los tiempos de auge del catolicismo masón y Roldós era uno de sus militantes más caracterizados. «Parece ser que en la casa de Don Jaime —escribe el salesiano Vidal, biógrafo de Soler— celebraba sus conventículos o *tenidas* la masonería. Y el predestinado en los designios del Altísimo para empuñar el báculo pastoral de la Iglesia uruguaya era precisamente el encargado de aprestar el salón en que iban a reunirse los hermanos del mandil y el palustre». En 1863 Rafael Yéregui escribía a Vera, desterrado en Buenos Aires, interesándolo por Soler. Decíale que Roldós no se preocupaba de cultivar su vocación: «Y antes bien, sospecho que se esfuerza en separarlo de su intento, pues el joven se queja de que no pone empeño en enseñarle latín y si sólo matemáticas. No lo extraño; pues ese maestro es *masón fanático*; ítem más, es el maestro de la Escuela Filantrópica».<sup>184</sup>

183 Ibid., p. 65 y ss.; p. 73.

184 Ibid., pp. 13, 17, 20, 67.



En 1876 aparecía Roldós y Pons en filas ultramontanas, como profesor del Liceo Universitario de Soler. El catolicismo masón uruguayo, como corriente militante, había pasado a la historia.

El diario *El Bien Público* fue fundado bajo la dirección de Zorrilla de San Martín en noviembre de 1878, el mismo año en que se creaba el Obispado de Montevideo. Pero del punto de vista del racionalismo no se estaba ya en el ciclo del Club Universitario, sino en el del Ateneo y el diario *La Razón*.

5. *El laicismo en la reforma vareliana*. Al mismo ciclo racionalista del Club Universitario, que incluye al Club Racionalista y que se extiende en la década del 70 hasta 1877, corresponde el laicismo educacional que parcialmente se impone en la reforma escolar de José Pedro Varela.

Vuelto Varela al país a fines de 1868, puso de inmediato en acción su histórico movimiento pro reforma de la escuela, para servir de órgano al cual se fundó entonces la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Secundaron su propósito muchos de los elementos que por las mismas fechas fundaban el Club Universitario, destacándose inicialmente Carlos María Ramírez y Elbio Fernández.

Diversos objetivos pedagógicos perseguía el movimiento reformista. Entre ellos estaba el de hacer laica nuestra enseñanza primaria, hasta entonces de invariable fundamento confesional católico. Fue el racionalismo bilbaíno, iniciado en la década del 60, el que por vez primera sustentó en el país el principio del laicismo. (La masónica Sociedad Filantrópica, como católica que era, lejos estuvo de plantearlo en las especulaciones pedagógicas a que dio lugar después de 1859 el establecimiento de su Escuela gratuita). El ambiente estaba, pues, preparado en la materia, cuando la campaña vareliana dio comienzo. En los años que siguieron, el incipiente positivismo del que el propio Varela fue pionero, reforzó desde otro punto de vista filosófico la corriente laicista promovida por la escuela del racionalismo metafísico.

Haremos abstracción aquí de las luchas laicistas sostenidas frente al Vicario Vera por la Sociedad de Amigos de La Educación Popular.<sup>185</sup> Nos limitaremos a establecer los aspectos fundamentales del laicismo en el pensamiento y la acción de Varela.

En su obra *La Educación del Pueblo* (1874) —escrita en carácter de informe a la directiva de la S. de A. de la Educación Popular— dedicaba Varela un excelente capítulo a «La enseñanza dogmática». Decía allí, entre otras cosas:

La escuela laica responde fielmente al principio de la separación de la Iglesia y del Estado. Desde que vamos a sostener la justicia y la conveniencia de no enseñar en las escuelas públicas, o mejor dicho, de no enseñar en la escuela, los dogmas de una religión positiva cualquiera, empecemos por rechazar el cargo injusto que nos dirigen los adversarios de esa doctrina, diciendo que los que así piensan quieren el establecimiento de la escuela antirreligiosa. No: como dicen los americanos, es *unsectarian*, pero no *godless*: no pertenece exclusivamente a ninguna secta, y, por la misma razón, no es atea, ya que el ateísmo es también una doctrina religiosa, por más absurda que pueda considerarse.<sup>186</sup>

185 Véase Diógenes De Giorgi, *El Impulso Educacional de José Pedro Varela*, 1942, p. 88 y ss.; Eduardo Acevedo, ob. cit., III, p. 750 y ss.

186 Ed. 1910, p. 75.



En 1876, designado bajo el gobierno de Latorre, Director de Instrucción Pública, formuló Varela un Proyecto de Ley de Educación Común, para fundamentar el cual escribió su clásica obra *La Legislación Escolar*.

En su proyecto dedicaba al problema de la enseñanza religiosa dos artículos: el 57, en el que establecía en lugar de la enseñanza de la religión católica la de «Principios generales de Moral y Religión Natural»; y el 59, en el que, haciendo concesión al catolicismo ambiente, declaraba «facultativo de la Comisión de Distrito establecer en la escuela o escuelas del Distrito la enseñanza de la Religión Católica Apostólica Romana o del Catecismo Católico», dentro de determinadas condiciones, entre las cuales ésta: «Que no podrá obligarse a ningún niño a que asista a la enseñanza de la Religión Católica o del Catecismo contra la voluntad o sin el consentimiento de sus padres, tutores o guardianes».

Se explicaba Varela: «Si nos hubiéramos propuesto formular un proyecto de ley para la República ideal que, en sus horas de solaz, suele forjar también nuestra imaginación, habríamos suprimido el art. 59 y algunos otros; formulando una ley para nuestro país, que está lejos, y no poco, de ser una república ideal, hemos establecido lo que nos parece mejor en el terreno de lo posible, para el estado en que se encuentra actualmente.» A continuación recordaba la resistencia que había encontrado el proyecto de instrucción pública presentado en 1873 por el diputado Agustín de Vedia, cuyo art. 74 prohibía la enseñanza de cualquier religión positiva en las escuelas públicas.<sup>187</sup>

Tal como resultó aprobada la ley vareliana de educación común, el 24 de agosto de 1877, hacía todavía mayores concesiones al catolicismo. El art. 17 se limitaba a mencionar entre las materias de enseñanza, «moral y religión». Pero el 19 añadía: «La enseñanza de la religión católica es obligatoria en las escuelas del Estado, exceptuándose a los alumnos que profesen otras religiones y cuyos padres, tutores o encargados, se opongan a que la reciban».

La Iglesia resistió enérgicamente aún esta fórmula moderada. Era de todas maneras dar entrada parcial en nuestra instrucción primaria pública, al principio laico, cuya consagración integral se iba a alcanzar en 1909. Prácticamente, dicha fórmula se redujo a una rápida enseñanza del catecismo. En el proceso de secularización de nuestras instituciones cumplido a compás de la evolución filosófico-religiosa, la ley de educación común de 1877 marca el segundo importante jalón. El primero lo señaló el decreto de secularización de los cementerios, de abril de 1861. Este decreto fue obra del catolicismo masón. Aquella ley, de posiciones doctrinarias más avanzadas, sin ningún vínculo ya con el catolicismo.

187 Ed. de 1910 pp. 261 y 262.

## EL MOVIMIENTO RACIONALISTA DE «LA RAZÓN»

1. *El Ateneo y el diario «La Razón»*. De 1878 a 1880 tuvo lugar el último movimiento llevado a cabo en el país en nombre de la escuela deísta de la religión natural.

El racionalismo en sentido estricto sostenido por esta escuela, se expresó en tres episodios sucesivos —entre 1865 y 1880— protagonizado por sendas promociones juveniles: en la década del 60, el que tuvo por principal centro *La Revista Literaria*, animado sobre todo por José Pedro Varela; a principios de la década del 70, el que tuvo por principal centro el *Club Racionalista*, animado sobre todo por Justino Jiménez de Aréchaga, Carlos Ma. de Pena y Pablo De María; a fines de la misma década, el que tuvo por principal centro el diario *La Razón*, animado sobre todo por Prudencio Vázquez y Vega. 1865-1866, 1872-1873 y 1878-1879, son, respectivamente, los años fundamentales de esos tres episodios de la escuela racionalista en el Uruguay.

El tercero de ellos se halla vinculado al surgimiento del Ateneo. El 5 de setiembre de 1877 se transformó en éste el Club Universitario, fusionado con otras instituciones culturales. En el correr de 1878 el Ateneo se fue constituyendo en teatro de un vigoroso renacimiento del racionalismo. Se estaba en plena dictadura militar de Latorre (1876-1880). El catolicismo, según se vio en el capítulo anterior, coronó ese año con la obtención del Obispado, un intenso período de renovación y consolidación. La acción reformista de Varela en la enseñanza escolar (1876-1879), llegaba ese mismo año a su apogeo, seriamente hostilizada por la Iglesia. En tales condiciones los racionalistas convierten al Ateneo en un activo foco de agitación y de polémica a favor de su causa. Pero no son los hombres de la promoción del 72 a pesar de entrar a formar parte del Ateneo y de haber seguido debatiendo la cuestión religiosa en el Club Universitario hasta 1876, los que toman a su cargo esa tarea. Son elementos más jóvenes, que hacen ahora su entrada en escena: los hombres de la promoción racionalista del 78.

Renaciente el racionalismo, con el respaldo de varios años de progresiva difusión en el ambiente universitario; intelectualmente pujante el catolicismo, con su nueva dirección joven en el clero y en el laicato, ambas fuerzas se hallan en 1878 equipadas y listas para un choque frontal. Es una situación en cierto sentido análoga a aquella en que se encontraban en 1860, al cabo de algunos años de escaramuzas, las corrientes jesuítica y masónica del catolicismo. El gran choque

se produjo, teniendo los adversarios por cuarteles generales, respectivamente, el Ateneo y el Club Católico, y por armas los diarios *La Razón* y *El Bien Público*, fundados uno y otro con destino expreso a esa lucha a fines del mismo año 78. Fue violento, pero —en esos términos— efímero. A partir de 1880 la acción de una tercera corriente filosófica que desde hacía varios años venía abriéndose camino —el positivismo— iba a modificar sustancialmente el planteamiento de la lucha religiosa. El deísmo metafísico racionalista, como escuela organizada y beligerante, resulta entonces definitivamente superado.

El diario *La Razón* fue fundado el 13 de octubre de 1878, para satisfacer la necesidad de una tribuna periodística que llegara a sentir los jóvenes racionalistas del Ateneo. Surge teniendo de director a Daniel Muñoz (1849-1930) y de redactores a Manuel B. Otero (1857-1933), Prudencio Vázquez y Vega (1853-1883) y Anacleto Dufort y Alvarez (1855-1904). Serán éstos los cuatro mosqueteros del racionalismo de entonces, los que especialmente se batían por la causa en el Ateneo, en la prensa y en las conferencias públicas, pronunciadas no sólo en la capital sino también —lo que por primera vez ocurría— en el interior de la República. Por su versación filosófica y por el fervor apostólico que puso en su prédica, Vázquez y Vega ha quedado entre todos ellos como la figura históricamente más representativa del movimiento.

Caso excepcional en la historia de nuestra prensa, *La Razón* fue un diario fundado para llevar a cabo una prédica exclusivamente filosófica. Influyó en ello la falta de libertad que sufría la prensa bajo la dictadura militar. Opositores intransigentes, los jóvenes del Ateneo concentraron en el problema religioso toda la dedicación que debieron sustraer a la cuestión política, puesta por fuerza entre paréntesis. En un suelto del primer número titulado «Nuestra actitud política» declaraban «la más completa abstención en todo lo que concierne a la política de actualidad». Pero, uniéndose como siempre lo había hecho el racionalismo, el liberalismo político al liberalismo religioso, añadían: «Nuestra abstención no quiere decir que no nos ocupemos de política en general, antes por el contrario, nos dedicaremos con asiduidad a mantener siempre vivo el culto de los verdaderos principios de moralidad y honradez políticas».

En el mismo número, un editorial titulado «Nuestros Propósitos», exponía el programa del diario:

Los problemas sociales y políticos han llamado siempre la atención de los hombres pensadores, ya por el simple amor a la verdad, ya por las considerables consecuencias a que dan origen las diversas soluciones que pueden darse a esos problemas; entre ellos aparece desde luego y como uno de los más dignos de consideración y estudio el que se refiere a las creencias religiosas de las sociedades.

Nosotros, preocupados de esta cuestión con motivo del giro inconveniente que ha tomado en nuestro país, hemos creído de nuestro deber combatir por todos los medios legítimos, las viejas preocupaciones religiosas, mostrando al pueblo los falsos fundamentos del catolicismo, su inicua historia, su intolerancia secular, su inmoralidad presente y su ambición desmedida. Creemos que como hombres y como ciudadanos tenemos el imprescindible deber de impugnar el error, la inmoralidad y la injusticia en todos los instantes de nuestra vida, he ahí por qué iniciamos esta lucha.

Jamás hemos rehusado el combate al clericalismo, ¿y lo habíamos de rehusar hoy cuando pretende implantar su régimen retrógrado aunque a beneficio de circunstancias de otro orden que no nos es dado analizar?, no, seguramente; hemos

de continuar la lucha comenzada en los clubs y en las asociaciones científicas, dándole por medio de la prensa el carácter popular que ella reclama.

Hemos de poner nuestras facultades al servicio de las grandes ideas proclamadas por todos los pueblos civilizados de la época, hemos de mostrar que el liberalismo y la civilización moderna condenada por el catolicismo, constituyen las más bellas conquistas de las generaciones humanas. Y hemos de hacer ver con claridad evidente que el ideal de la humanidad no está ni en las funestas doctrinas del catolicismo, ni en sus orígenes, ni en ninguna de las religiones positivas, y que las más bellas aspiraciones del hombre son aquellas que tienen por único móvil la realización del deber en todas las esferas de la vida.

En ese programa se destacaba más la crítica del catolicismo que la prédica afirmativa del racionalismo. Así iba a ocurrir, en efecto, en las campañas de *La Razón*.

2. *Crítica del catolicismo y el clericalismo.* La crítica del catolicismo, sobre la que cargó su acento el diario, tuvo dos aspectos: uno histórico, de crítica del culto, las prácticas y los actos de la Iglesia; otro filosófico, de crítica de sus dogmas, bajo la forma de un enjuiciamiento doctrinario del cristianismo.

De esos dos aspectos, a la vez, el acento fue puesto sobre el primero. El catolicismo resultó combatido como fuente histórica de toda clase de males. Entre ellos, muy especialmente, el absolutismo en materia política. Se combatía así indirectamente a la dictadura de Latorre, insinuándose que contaba con el sostén del catolicismo. El 29 de octubre expresaba en un editorial titulado «Nuestra Tarea»:

Nuestra tarea está marcada. Combatir el catolicismo explicando el racionalismo.

La tarea no es sencilla, como a primera vista parece, porque tenemos que combatir con un enemigo que posee poderosos recursos. Nosotros no contamos con otras armas que la razón y la lógica, en tanto que nuestros contrarios cuentan con la autoridad de un resucitado, con todo el magnífico aparato del templo, con la confesión, con la excomunión, con mitras y bastones retorcidos y sobre todo con un infierno en que se quema a los incrédulos, y un cielo en que a los buenos *contribuyentes* les nacen plumados alones para que puedan revolotear en torno de aquel espléndido trono que describe San Juan en su Apocalipsis.

Para las clases ignorantes, cuya imaginación se alucina fácilmente con todo el aparato escénico que despliega el catolicismo y que no ve claro a través del humo del incienso, y que admira los copones de oro y los candelabros de plata, debe parecerles muy pobre cosa nuestra religión, que no ofrece más recompensa que la tranquilidad de la conciencia, ni tiene suntuosos templos y cuyos apóstoles visten prosaicamente de levita y no se afeitan coronillas, ni reparten bendiciones, ni se colocan detrás de las rejillas a averiguar vidas ajenas.

Ese es el escollo de nuestra propaganda, que debe dirigirse principalmente a las clases ignorantes, porque felizmente entre nosotros son raras las excepciones de los no afiliados en la secta liberal entre los que han saludado la ciencia. Por eso a la enseñanza del racionalismo debe acompañarse la lúgubre historia del catolicismo, hacer ver todos los crímenes siniestros de que ha sido teatro la Roma de los Papas, toda la sangre que se ha derramado en nombre de la fe, todo el atraso que han sufrido las ciencias por causa del fanatismo, y toda la hiel y el veneno derramado en el hogar a través de la tupida rejilla del confesionario.

Esta es la tarea que debemos emprender y cuanto antes, porque cada día que pasa señala un nuevo paso de adelanto qué hace el ultramontanismo. Día a día llegan a

nuestras playas numerosos sectarios de Loyola, que van fundando escuelas, que se nutren de lo que quitan a nuestras escuelas municipales. El niño aleccionado allí es un nuevo propagandista en su casa, y sus padres, pobres jornaleros ignorantes, van a formar en las filas de los que un día, no lo dudéis, han de tratar por medio de la fuerza, de matar todo germen liberal.

En el mismo artículo se apuntaba claramente a la situación política imperante:

Ya lo hemos dicho y lo repetimos: en esta cuestión religiosa va envuelta la cuestión política. De aquel lado, del lado de los beatos, están los ciudadanos que se prestan dóciles a todo acomodamiento, que aceptan como razón suprema la de los hechos consumados y que aplauden toda medida violenta contra la libre expresión del pensamiento. De este lado, del lado de los libres pensadores, están los ciudadanos que no se prestan al conculcamiento de la ley, que protestan contra toda imposición de la fuerza y que saben sacrificarse en defensa de sus instituciones. De un lado la tiranía y el fanatismo forjando cadenas para esclavizar. Del otro, la democracia y la razón pugnando por emanciparse de esas cadenas... De pie juventud ilustrada y liberal, que la hora del combate ha llegado ya. Unámonos para combatir ese ultramontanismo que nos invade y no malgastemos tiempo y fuerza en pequeñas cuestiones de detalle.

Antes de aparecer *La Razón*, sus jóvenes redactores concurrían al propio Club Católico a polemizar con el adversario. En una gacetilla del primer número, decían: «Hace dos o tres semanas que venimos concurriendo a las conferencias dadas en aquel centro por el Dr. Soler, y cada vez nos hemos ido convenciendo más y más de la ineficacia de las discusiones que allí sostenemos. Indudablemente a nada arribaremos, manteniendo la discusión en el terreno en que quieren colocarla los escolásticos».

La verdad es que al contar con el diario aquellas polémicas les resultaban innecesarias. Pero los católicos restablecieron de inmediato la igualdad de las armas, sacando a luz sólo unos días después, el 1° de noviembre, el diario *El Bien Público*, dirigido nada menos que por Juan Zorrilla de San Martín. Desde ese momento la lucha entre catolicismo y racionalismo quedó entablada de diario a diario, logrando entonces el debate doctrinario de la cuestión religiosa en el país, las manifestaciones culminantes de toda su historia. La misma gravísima situación política que se atravesaba pareció por algún tiempo completamente olvidada.

Otros diarios anticatólicos entraron también en lucha con *El Bien Público*, solitario por su parte. Entre ellos se destacó *El Siglo*, dirigido entonces por Jacinto Albistur, con el que prefería entenderse el órgano católico. En los meses de noviembre y diciembre de 1878 sostuvo una brillante campaña editorial contra la Iglesia, en la que persistió durante largos años. Además, *La France*, *La Reforma*, *L'Italia Nuova*, *El Correo Uruguayo*, *La Colonia Española*. Todavía, con otro carácter, debe citarse la revista juvenil *El Espíritu Nuevo*. Pero la tribuna por excelencia del racionalismo iba a ser *La Razón*.

El día 1° de noviembre recibió así a su rival:

Al anunciar la aparición de *El Bien Público* dice el señor Redactor que «acude al llamado de la conciencia del pueblo uruguayo, católico por su moral, por sus hábitos, por sus leyes y por sus paternas tradiciones». Nada menos cierto que esta afirmación del Dr. Zorrilla. Justamente lo que distingue al pueblo uruguayo es el ser esencialmente anticatólico. Si el Director de *El Bien Público* entiende por pueblo uruguayo a todo el conjunto que lo compone, admitimos que encontrará tal vez una

mayoría católica; pero no desearíamos contar con esa mayoría inconsciente. Eche la vista el Dr. San Martín sobre toda esa juventud ilustrada que se levanta, busque en todos los que tienen una significación en la sociedad, política, literaria, forense, artística o industrial, y encontrará una inmensa mayoría de elementos liberales, anticatólicos por convicción, por su ilustración, por su moralidad, por sus principios.

Dos días después, mostrando la clásica filiación dieciochesca de su posición, llamaba a su lado el espíritu de Voltaire :

Arriba Voltaire! levántate de nuevo, tu tarea no está concluida. Haz oír tu grito de guerra, ven a purificar todas estas miasmas que envenenan la atmósfera; ven a destruir todos estos obstáculos que detienen nuestra marcha. Como Apolo, que aplastó la serpiente, aplasta para siempre la infame superstición que osa aún levantar la cabeza. Aplasta ese clero especulador que comercia con el dolor, que explota la ignorancia, que vive a expensas del fanatismo.

El día 8 volvía a invocar a Voltaire, a la vez que a Rousseau :

Voltaire y Rousseau son las grandes figuras del siglo XVIII, los genios encarnados de la revolución y del progreso que vinieron a dar días de inmensa gloria a la humanidad.

El torrente se precipitaba! Después de la explosión de los sentimientos religiosos que en el s. XVI conmovieron con Lutero y Calvino a la humanidad, se había alzado tremenda la reacción católica, personificada en los hijos de Loyola, pretendiendo ahogar en un mar de sangre la protesta sublime del libre examen... Los primeros albores del siglo XVIII alumbraron un horizonte tenebroso; los déspotas de mano dada con los jesuitas, marchando a esclavizar la humanidad. Entonces apareció Voltaire.

La revolución francesa es uno de los más grandiosos movimientos de opinión que se han producido en el mundo civilizado. Voltaire ha sido el precursor, el propagador incesante que arrojó la semilla en la tierra virgen de la libertad. Los pueblos gemían; Voltaire los consolaba, les predecía un feliz porvenir. Los pueblos eran esclavos; Voltaire los convencía de su fuerza y de su libertad. Los pueblos eran católicos por imposición; Voltaire hundía con el rumor de sus carcajadas, el edificio carcomido del catolicismo. Los pueblos vivían en la opresión y en el martirio; Voltaire tronaba con la indignación del libre, y azotaba el rostro del tirano con los eslabones rotos de sus cadenas.

Nosotros no podemos renegar de Voltaire, que engendró la Revolución Francesa, dio libertad a los pueblos y llegó con la fuerza incansable de su espíritu a proclamar la fraternidad del género humano; nosotros, hijos de la Revolución Francesa, no podemos renegar de Voltaire; como no podemos renegar de nuestros padres. Arriba, pues, Voltaire! Hoy que la reacción católica se levanta de nuevo con la pretensión de hacer que tu obra se desplome, es necesario que te levantes de tu sepulcro. Abre la fosa funeraria que te cubre y lanza al viento tu sarcástica carcajada! Los dioses falsos caerán de sus pedestales!

El 28 de diciembre, en medio de la diaria guerrilla con el órgano adversario, *La Razón* explicaba así lo que llamaba «La evolución católica»:

¿Por qué se discuten hoy con preferencia las cuestiones religiosas? ¿Es que ha entrado en moda atacar las vetustas creencias? ¿Estamos todos atacados de alguna monomanía contra la Iglesia?

Nada de eso. La cuestión ha sido puesta sobre el tapete de la discusión por los mismos católicos. Toda esta agitación ha sido producida por dos jóvenes, que en su impaciencia, trataron de llegar a saltos y con la cabeza erguida a una meta que indudablemente habrían alcanzado conservándose ocultos y arrastrándose mañosamente.

Los doctores Soler y Zorrilla son los protagonistas de la acción. Educados ambos fuera de su país, en centros eminentemente católicos, creyeron que podrían aquí implantar las ideas que bullían en sus juveniles cabezas. Juzgaron a los sacerdotes católicos de este país, como unos posmas, unos pobres hombres que no se animaban a asumir una actitud enérgica, sin ver que la práctica y los años les habían enseñado que el catolicismo no podía enseñorearse aquí a banderas desplegadas y que esa actitud pacífica era lo que les había granjeado el respeto y simpatía de que generalmente gozaban.

Al principio de la acción, esos mismos sacerdotes prudentes se entusiasmaron con el nuevo impulso dado por los jóvenes adalides. Se fundó el Liceo, se estableció el Club Católico, se empezaron a hacer venir barcadas de hermanas de caridad, y expediciones de jesuitas, y ya creyeron haber tocado el cielo con las manos. Desgraciadamente para ellos, no echaron de ver que todos esos aprestos bélicos no podían menos de llamar la atención del partido liberal, que aunque adormecido, vigilaba las acciones de los ultramontanos. La reacción empezó a iniciarse lentamente al principio, pero fue creciendo a medida que el enemigo se hizo más osado.

¿De qué se quejan, pues? ¿Por qué lloran hoy al ver la actitud que hemos asumido? ¿No somos nosotros los provocados? ¿No han sido ellos los que trajeron el ataque? Demasiado bien lo saben.

Meses después, el 21 de marzo de 1879, insistía en el mismo tópico, bajo el título de «Viejos y Nuevos»:

En el campo católico viene produciéndose un fenómeno que hasta cierto punto explica esa falta de iniciativa, esa postración en que hoy se encuentran sus hombres. El elemento nuevo ha suplantado al viejo. Los Yéregui, los Conde, los Brid, Pérez, etc., han sido relegados a segundo orden, ocupando sus puestos los Soler, los Isasa, los Betancur. Estos, venidos del centro católico, educados en la Roma Papal, han creído que el indiferentismo religioso de este pueblo, era hijo de la mala dirección que le daban sus representantes y empezaron a ladear el elemento antiguo, ocupando ellos las primeras filas... Que siga adelante *El Bien Público* con sus artículos, y los doctores Soler y Betancur con sus sermones y pronto veremos realizada la separación de la Iglesia y el Estado.

La campaña anticatólica de *La Razón* resultó amplificadas en todo el país por la difusión que espontáneamente le prestaron la mayoría de los periódicos del interior. El 22 de noviembre de 1878 iniciaba el diario una sección titulada «Ecos de la campaña», diciendo:

Empezamos hoy a publicar la revista de los periódicos de campaña. Lo haremos conforme vayan llegando a nuestra redacción. Hasta ahora el movimiento anticatólico es tan pronunciado como en la capital, y exceptuando tres o cuatro periódicos incoloros, todos los demás aceptan nuestras ideas y dan hospitalidad en sus columnas a nuestros artículos.

Mencionaba los siguientes: *El Orden*, de Carmelo; *Ecos del Progreso*, de Salto; *El Porvenir*, de Mercedes; *El Oriental*, de Mercedes; *La Legalidad*, de Mercedes; *El Pueblo*, de Paysandú; *Paysandú*, de Paysandú; *La Ley*, de Rocha. Respecto al mencionado en segundo término, hacía esta significativa acotación:

El *Ecos del Progreso* del Salto es católico liberal, o para hablar con más claridad, es anticatólico, porque los dos términos, *católico y liberal*, se excluyen, y si se quiere la prueba ahí están el Syllabus y la reciente carta de León XIII al Cardenal Nina. El *Ecos del Progreso* combate el jesuitismo con violencia e indignación.



En números posteriores hay nuevas referencias, con mención de otros periódicos, de ese eco en la prensa del interior. Como consecuencia se fundan en distintos lugares del país, instituciones culturales de inspiración racionalista. Fueron los llamados «Centros Científico-Literarios». El 24 de noviembre decía *La Razón*: «Cada día nos llega de campaña una buena nueva. Los Centros Científico-Literarios se multiplican y surgen como por encanto en nuestros pueblos de campaña. Y razón tenemos para regocijarnos. Cada uno de ellos es una escuela que el progreso abre contra el oscurantismo».

Todo eso ocurría a poco más de un mes de la aparición de *La Razón*. Los cuatro redactores de ésta se habían hecho ya famosos en todo el país. El 19 de noviembre publicaban este telegrama de un lector de Melo: «En nombre de todos los suscritores de *La Razón* saludo a los cuatro campeones de la libertad, por la inauguración del Telégrafo a Melo, y su enérgica propaganda contra la influencia jesuítica». El ambiente estaba preparado para una acción de otra índole. El día 22, Muñoz y Otero daban en la Villa de la Unión la primera de una serie de «Conferencias Racionalistas». El acto fue abierto y presidido por Juan Manuel de la Sierra, el católico masón de veinte años atrás, compañero de Isidoro De María, en la redacción de *La Prensa Oriental*. Un grupo católico interrumpió la conferencia. «Sepa el público —comentaba *La Razón*— que la primera agresión a mano armada ha venido de los ultramontanos».

Siguieron actos en los departamentos cercanos a Montevideo. «El medio de propaganda que adoptamos —decía el diario el 11 de diciembre— responde a los fines que tenemos en vista: *Luz al pueblo!* La libertad que pedimos para todas las religiones queremos que se haga práctica en todos los puntos de campaña, queremos que la voz del siglo XIX llegue hasta la choza del último paisano, queremos que la venda caiga de los ojos de los crédulos de boca abierta, porque los hombres ilustrados ya simpatizan con nuestra causa».

El día 15 informaba: «Nuestra pobre palabra fue atendida por más de 500 personas en el teatro de San José y por más de 200 en el de Canelones». El 17 hacía crónica de un acto en el teatro de Pando: «Llegada la hora en que debía darse comienzo al acto, el local fue inmediatamente ocupado por una concurrencia que no bajaría de 300 personas, entre las que notamos la presencia de algunas familias... Los satisfactorios resultados alcanzados en San José, Canelones, Pando y Unión, son una prueba evidente de que nuestra propaganda encuentra un eco simpático en todos los corazones honrados».

En el mes de enero del 79 le tocó el turno a departamentos más alejados. El día 9 se daba cuenta de un acto en el salón de la Biblioteca de la ciudad de Florida:

La concurrencia no bajaba de unas 600 a 700 personas, y allí podían verse todos aquellos que en cualquier ramo ocupan una posición respetable... Muchas familias vinieron expresamente de sus estancias donde estaban veraneando, para asistir al acto... Exposición sencilla de nuestra doctrina. Mostrar lo bueno y lo malo que hay en todas las religiones. Recomendar el examen y comparación de unas y otras ideas. He ahí la base de nuestra propaganda.

El éxito alcanzado en la Florida es de una trascendencia incalculable. Nosotros mismos estamos sorprendidos. A nuestra conferencia en La Unión sólo asistieron dos o tres señoras. En San José el teatro lleno de hombres y sólo dos señoras en un palco de rejilla. En Canelones ninguna. En Pando fue donde por primera vez nos vimos honrados con la presencia del bello sexo. También es cierto que el cura



Arrieta había excomulgado de antemano a las que fueran. Lo mismo ha sucedido en Florida. El cura anatematiza y amenaza con el infierno a todas las señoras que concurran a la conferencia racionalista, y es tanto el poder del anatema, que asisten más de 200 señoras a oír la palabra de los herejes. Cuánto camino avanzado en tan poco tiempo!

El martes, en momentos en que nos preparábamos a partir para la Estación fuimos agradablemente sorprendidos. Gran parte de la población floridense se empeñó en acompañarnos hasta el ferrocarril.

El día 10 se publica un telegrama de Otero y de Dufort, desde Durazno: «Conferencia anoche por invitación. Concurrencia numerosa y selecta. Más de setenta señoras. El domingo damos otra pública».

Era la primera vez que una propaganda anticatólica de esta naturaleza tenía lugar en el interior del país. Un abismo mediaba, del punto de vista de su difusión, entre este movimiento y el que había llevado a cabo sólo seis años atrás el Club Racionalista, prácticamente confinado entre los muros de la Universidad.

El otro gran aspecto de la acción crítica de *La Razón*, constituido por la impugnación filosófica del cristianismo, estuvo a cargo de Prudencio Vázquez y Vega, el profesor de filosofía del Ateneo y doctrinario principal de esta promoción racionalista. Siguiendo por un lado a Francisco Bilbao, y por otro a los racionalistas franceses de Lamennais a Renan, el racionalismo de Varela en la década del 60 así como el del Club Racionalista a principios de la del 70 —con alguna excepción individual como la de Aréchaga— fue profundamente cristiano. Se rechazaba la divinidad de Cristo, pero se exaltaba con acento religioso —de religiosidad natural— la doctrina moral de los Evangelios. El racionalismo de *La Razón*, tan adicto como los precedentes al deísmo de la religión natural, da un paso más rompiendo formalmente con la tradición cristiana.

Con el título común de *El Cristianismo filosóficamente considerado*, Vázquez y Vega publicó una serie de artículos entre el 27 de febrero y el 15 de abril de 1879. Decía en el primero de ellos:

Si existe una institución contraria al progreso que haya ejercido perniciosa influencia en las sociedades en estos últimos tiempos, esa institución es la institución del cristianismo. Nadie debe admirarse de esta proposición; por más atrevida que parezca, ella entraña una verdad evidente.

La religión cristiana está en pugna con las ciencias naturales; lo está también con las ciencias filosóficas. Alguno de los redactores de este diario ha demostrado en parte la oposición entre el Génesis y las ciencias naturales;<sup>188</sup> demostraremos ahora que la religión del divino maestro ya no se puede armonizar con las ciencias filosóficas. Este será, pues, el objeto de varios artículos que pensamos dedicar a tan importante asunto. Y si nuestra tesis es cierta, según creemos, fácil será comprender como es verdad que la religión de Jesús y sus sectarios está en completo divorcio con la civilización contemporánea.

La religión cristiana, como todas las religiones positivas, son creencias fantásticas del espíritu humano en sus primeras edades; han satisfecho por un instante las aspiraciones religiosas y aún científicas del hombre; pero hoy ya no tienen razón de ser porque la luz se ha hecho y porque lo que manda es la razón y no las fatales preocupaciones de la fe.

188 Alude V. y Vega a una célebre polémica sostenida entre Mariano Soler y Manuel B. Otero sobre «El Génesis y la Geología» recogida con ese título en volumen, en 1878.

El diario *El Siglo*, racionalista de viejo cuño —es decir, al modo cristiano de las promociones anteriores— protestó al día siguiente:

*La Razón* se dedica a combatir el Cristianismo y dice que está en pugna con las ciencias naturales y con las ciencias filosóficas. Dos observaciones tenemos que hacer al artículo del colega. La una es que achaca al Cristianismo culpas que son exclusivamente del Catolicismo Romano. La otra es que se nos ocurre una duda que quisiéramos ver aclarada. Al atacar las bases históricas y los dogmas especulativos del Cristianismo, ¿entiende también el colega atacar su doctrina moral? ¿No acepta la moral predicada por Jesús en el sermón de la montaña? ¿No acepta la moral cristiana, que es la base de la civilización y de la sociedad moderna?

Le contestó Vázquez y Vega abordando el tema «Jesús y su moral»:

Muchas veces nos hemos preguntado cual es la moral cristiana, porque lo que así puede llamarse no es más que un compuesto de máximas anteriores al cristianismo, y también posteriores. Fácil nos será probarlo. Pero como quiera que sea, hay en esa pretendida moral preceptos que aceptamos y sostenemos con calor y los hay que repugnan a nuestra conciencia. En cuanto a los principios proclamados por Jesús en el sermón de la montaña, los juzgamos con el mismo criterio. Los hay de sencillez y moralidad sublimes, y los hay falsos y de consecuencias funestas; estos últimos son fruto de los errores de aquella época y por tanto disculpables, pero no aceptables.<sup>189</sup>

Impugnaba la moral cristiana desde el rígido formalismo ético de Kant desde el cual también, por las mismas fechas, combatía la moral utilitaria del positivismo. Al igual que ésta, la moral de Jesús era una moral del interés:

¿Sabe *El Siglo* cual es la base, el *criterium* de una verdadera conducta moral? ¿Sabe *El Siglo* el *criterium* de la filosofía moderna y que no es el del cristianismo? Es por la razón y la sagrada inspiración de la conciencia. El hombre verdaderamente moral y que no quiere caer en responsabilidad por faltar a la ley del deber, examina detenidamente los motivos de su acción, estudia su posición particular, compara la acción que va a ejecutar con la idea racional del bien, y después procede según el *imperativo* de Kant, según lo que su inspiración propia le dice ser el bien.

El sermón de la montaña que *El Siglo* considera sublime, tiene algo bueno hemos dicho y tiene algo malo: la moral del interés se desprende de su fondo como sucede con toda la doctrina de Jesús tomada en su conjunto. El que escribe estas líneas cree con Laurent que la moral de Jesús es la moral del interés: veamos si esto es cierto; nos valdremos de las propias palabras de Jesús según sus apóstoles.

Decía Jesús a sus discípulos: *Seguidme y entraréis en el reino de los cielos*; he aquí, pues, que te hemos seguido, le dice Pedro, ¿Qué, pues, tendremos? Y Jesús le responde: de cierto os digo que cuando el hijo del hombre se sienta en el trono de la gloria, vosotros también os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. (San Mateo, cap. XIX, 27 y 28).

No hagáis limosna delante de los hombres para que seáis mirados de ellos; de otra manera no tendréis galardón de vuestro padre, que está en los cielos. (Mateo, VI, 1; véase también Marcos X, 29, 30; Mateo, 10-41, 42 etc., etc.).

Jesús, pues, para hacer efectivas sus enseñanzas, ha caído en la moral del interés. ¿Cuál ha sido la razón que ha dado para aconsejar a sus discípulos la ejecución del bien? - ¿ha sido el bien mismo? no, ciertamente; él ha invocado siempre el galardón, siempre el premio. Jesús ha dicho: *haced el bien y recibiréis vuestro galardón. La moral del deber dice: haced el bien porque es vuestro deber.*<sup>190</sup>

189 1.º de marzo.

190 4 de marzo.

*El Siglo* se limitó a reiterar que: «si combatimos los abusos, la intolerancia y las pretensiones del romanismo, aceptamos las máximas de la moral cristiana, que con permiso del autor del artículo de *La Razón* continuamos creyendo que son la base de la civilización europea y americana».<sup>191</sup> Las dos posiciones representaban dos momentos en la evolución universal y nacional del racionalismo.

En artículos sucesivos Vázquez y Vega prosiguió la serie tratando estos temas: La Revelación; La divinidad de Jesús; La Trinidad; El pecado original; La predestinación; La gracia; La condenación eterna; La esclavitud; La intolerancia cristiana.<sup>192</sup> El desarrollo de esos temas respondía a esta proposición básica, formulada en uno de los primeros artículos, a modo de programa de la serie:

Que la religión cristiana es filosóficamente falsa, lo prueban acabadamente los dogmas fundamentales en que se apoya. La moral del interés, la revelación individual e histórica realizada por medio del Redentor, el misterio inefable de la trinidad divina (si se acepta como doctrina de Jesús), el pecado original, la eternidad de las penas, la doctrina de la predestinación y de la gracia, el predominio que se da a la fe, con menoscabo de la razón y otras creencias análogas que sería largo enumerar, sirven de base sólida para fundar la demostración que pretendemos.<sup>193</sup>

Pocas semanas después *La Razón* dedicaba una de sus editoriales a criticar los llamados «cristianismo progresivo» y «cristianismo racional». Decía:

¿Puede existir y comprenderse un cristianismo perfectible? ¿Puede y debe dárseles el nombre de cristianos a aquellos que modifican fundamentalmente las doctrinas del Cristo para conformarlas con los progresos modernos?

Nosotros creemos que no, y pensamos que un cristiano que niegue el carácter divino con que se ha pretendido investir Jesús, y que han enaltecido sus discípulos; que niegue la revelación, los milagros, la resurrección, todas las doctrinas sobrenaturales y aún muchas otras que se consideran erróneas hoy día, el que piense de tal manera decimos, es un cristiano realmente *sui generis*, un cristiano en el nombre, pero no porque siga las doctrinas del Cristo, una especie de cristiano inarmónico e inconciliable consigo mismo, como es inconciliable e inarmónico el principio o ley del progreso con todas las religiones positivas.

Efectivamente. Las religiones reveladas dicen tener todas ellas la palabra divina en sus manos desde el momento de la revelación o de la comunicación directa con Dios. ¿Y si esto es así, y si los sectarios de estas religiones creen que Dios les ha hablado realmente, es creíble que admitan modificaciones a esa palabra divina, en virtud de los progresos humanos? Ciertamente que no. ¿Cómo colocar los progresos humanos más arriba de lo que ellos llaman la palabra divina?

Pero supongamos que aceptan aquellas modificaciones. Desde luego, ahí están los cristianos progresivos y los *cristianos racionalistas* que las proclaman. ¿Podrá decirse en tal caso, que esos cristianos racionalistas son sectarios de la antigua religión? ¿No serán más bien sectarios del progreso, puesto que no temen modificar la palabra inspirada o revelada por Dios en virtud de esta ley de perfección? Ello parece claro y evidente, es imposible seguir rigurosamente la palabra de Cristo, y seguir al mismo tiempo esa especie de estela luminosa o esos rayos de fulgente luz que deja el progreso de la humanidad en su marcha indefinida.

El cristianismo racionalista que acepta la revelación, el milagro y todo lo sobrenatural es algo incomprensible; precisamente, porque la razón desecha lo sobrenatural,

191 5 de marzo.

192 6, 8, 14, 20 y 25 de marzo; 1° y 15 de abril.

193 6 de marzo.

que como se sabe, no tiene otra base que la de una fe ciega, dogmática y autoritaria. Un cristianismo progresivo como el de Laurent y P. Janet, un cristianismo sin dogmas, sin milagros, sin creación *ex-nihilo*, sin pecado original, sin redención, no es ya un verdadero cristianismo, es por el contrario, la negación más explícita de la religión cristiana.

Léase la Historia de la Humanidad de F. Laurent, y no obstante la gravísima falta de ser providencialista, se verá que este autor es de todo punto anticristiano. No se puede ser fiel sectario de la antigüedad y soldado de la época moderna al mismo tiempo. Es preciso, o ser progresista o retrógrado. No hay posibilidad de ser las dos cosas simultáneamente. El cristianismo progresivo importa modificar y aún transformar las enseñanzas primitivas de Jesús. Los partidarios de estas transformaciones, no pueden serlo de la religión primitiva en toda su pureza, y si modifican esta religión en puntos esenciales, claro está que no habrá razón alguna para que se llamen cristianos.

¿A qué, pues, esa manía de llamarse cristianos cuando en realidad no lo son? Esto sólo se explica por la influencia extraordinaria de una religión secular. Pero hoy las sociedades pugnan por librarse de estas influencias ilegítimas y sólo aceptan la verdad que proclaman la razón y la ciencia. Las doctrinas híbridas y de transición están destinadas a morir en su infancia, nunca servirán de fundamento estable a las sociedades humanas. Por ello, el cristianismo progresivo, como el cristianismo racionalista, no pasarán de ser más que *flatus vocis* que no llegarán nunca a significar algo práctico y viviente, siendo así que sólo expresan una concepción quimérica, una antítesis insoluble, resultante de la unión forzada de ideas y doctrinas opuestas y que se destruyen recíprocamente.

No pudiendo el cristianismo puro sostenerse con éxito ante la civilización moderna, ha nacido entonces el cristianismo progresivo, que no es otra cosa que una negación del cristianismo antiguo. Dejémonos, pues, de cuestiones de nombre, seamos progresistas, seamos independientes, sigamos los dictados de la razón y los descubrimientos de la ciencia, que de esta manera concurremos con nuestro mínimo concurso, a la gran obra de la perfección humana.<sup>194</sup>

3. *Prédica del racionalismo.* La primacía que desde el comienzo *La Razón* dio al aspecto negativo de su campaña —la crítica del catolicismo— sobre el aspecto positivo de la misma —la prédica del racionalismo— le creó algunas dificultades. De ellas daba cuenta el 30 de octubre de 1878 en un artículo titulado «¿Qué es el Racionalismo?», en el que se descubre la pluma de Vázquez y Vega:

Un orden lógico en la discusión de los dogmas del catolicismo, exigiría en primer término la exposición de algunas consideraciones acerca de la importancia y método que debería seguirse para encontrar la verdad; en segundo lugar, la crítica más acabada de los referidos dogmas, y en último análisis, la exposición de las verdaderas doctrinas religiosas que debe profesar la humanidad. Primero destruir, después edificar. Este sería el orden conveniente para llegar a un resultado provechoso.

Sin embargo, antes de concluir la parte de crítica que nos habíamos propuesto desarrollar, vamos a adelantar hoy algunas breves consideraciones sobre la parte positiva de nuestras creencias racionalistas. A ello nos impulsa el hecho de haberse propalado ya que no tenemos credo moral ni religioso, que somos escépticos y ateos y que venimos a destruir las viejas creencias sin traer nuevas y más puras enseñanzas, que puedan sustituir con ventajas las antiguas y que puedan servir de fundamento a la sociabilidad y a la concordia entre los hombres. Nada de ello es cierto. Veamos, pues, ¿qué es el racionalismo?

A modo de anticipo hacía en seguida una síntesis de su concepción del racionalismo. Distinguía en él tres aspectos: moral, religioso y político. Implícitamente estaban también los aspectos gnoseológico y metafísico. Se coincidía así esencialmente con el contenido del racionalismo deísta de 1872. Hay sólo variantes de detalle. Se deben a que ahora obra junto a las influencias francesas, la afín del krausismo germano-belga bebida principalmente en Tiberghien. A ella hay que atribuir, entre otras cosas, el empleo de un término como el de «racionalismo armónico» y la definición *panenteísta* de Dios como «inmanente y trascendente». Véase:

El racionalismo, en el sentido más lato de la palabra, *es el sistema filosófico que busca la verdad por el empleo de las facultades intelectuales del espíritu*, es decir por la percepción sensible, por la conciencia y por la razón.

El verdadero racionalismo acepta esas tres fuentes de conocimiento, no una sola de ellas, puesto que no es un sistema exclusivo sino por excelencia armónico: él no admite nada como verdadero, bello y bueno, si no es considerado tal a la luz de nuestras propias facultades. Este es su criterio.

¿Pero qué enseña el racionalismo en moral, en religión y en política? Ah! el racionalismo en moral profesa la doctrina del deber, basada en la idea absoluta del bien concebida por la razón y como residiendo en Dios mismo; *profesa, pues, hacer el bien por el bien mismo*, no por galardón, por interés o por placer, sino en virtud de aquella idea racional que se nos impone a la conciencia como imperativo categórico. En materia religiosa proclama el racionalismo la existencia de un solo Dios como ser infinito y absoluto, bueno y justo, inmanente y trascendente; como razón de todas las cosas y como ideal de la persona humana. Rechaza la revelación histórica y personal de Dios al hombre, niega la verdad de todas las religiones positivas y predica la religión santa del deber. Y por fin, en política el racionalismo enseña la existencia de la idea del derecho, como principio regulador del orden social, benéfico principio que debe ser respetado por la voluntad individual y por todo poder público; enseña asimismo el imperio de la soberanía popular, tratándose de la organización de la autoridad, no habiendo más límites para aquella soberanía que los principios eternos de bien y de justicia.

Definido así el credo moral, religioso y político, comentaba el articulista:

He ahí lo que profesamos. Y según este limitadísimo extracto de nuestras creencias filosóficas, ¿podrá decirse acaso con sinceridad que somos escépticos y ateos, y que nos proponemos destruir sin tener con qué reedificar? No, ciertamente.

Nosotros creemos en la existencia de Dios. Creemos en la moral y en la religión pura del deber. Creemos en la existencia del derecho como principio regulador y armónico del orden social. Creemos en la legitimidad de la soberanía popular. Y creemos en todas las doctrinas que fluyan de estos principios categóricos y que constituyen el ornamento más precioso de los pueblos modernos. ¿Dónde está, pues, nuestro frío y desconsolador escepticismo? ¿Dónde nuestra incredulidad disolvente? No se encontrará, seguramente, en la esfera de las purísimas doctrinas del racionalismo; no se encontrará, decimos, en esas purísimas doctrinas que han levantado a la humanidad a la altura en que se encuentra, que han difundido el espíritu de investigación y de análisis y que han dado al hombre la conciencia de su dignidad, de su autonomía y de su carácter.

El racionalismo es, pues, una doctrina positiva, que tiene por fundamento la naturaleza humana y por sublime y perfectísimo ideal el concepto puro de Dios. El racionalismo es una doctrina fecunda que abre dilatados horizontes a la inteligencia humana, que llena las aspiraciones más legítimas de nuestra alma y que llevada a

la práctica, contribuye eficazmente al bienestar y al progreso de los pueblos. El valor filosófico del racionalismo armónico así como sus consecuencias morales, políticas y religiosas, constituirán los temas respectivos de los diversos artículos que en oportunidad pensamos dedicar a esta cuestión. Entonces ampliaremos detenidamente las bellas doctrinas que en rigurosa síntesis presentamos hoy a nuestros lectores.

Durante los seis meses que siguieron, vivió *La Razón* dedicada a su propaganda demoledora del catolicismo. Es preciso llegar a los últimos días de abril de 1879 para encontrarnos con la decisión de sus redactores de encarar al fin, formalmente, la prédica del racionalismo.

El día 26 de dicho mes de abril, Prudencio Vázquez y Vega dio lectura en el *Ateneo* a una *Profesión de Fe Racionalista* formulada por el diario *La Razón*, que éste publicó íntegra al día siguiente, presentándola con un explicativo editorial titulado «Nuestras Creencias».<sup>195</sup> Comenzaba el editorial así: «Ha llegado el momento de dar a conocer en conjunto, a nuestros lectores y al país, los principios generales en que se basan todas nuestras creencias».

Después de referirse a la campaña de crítica llevada a cabo contra la Iglesia y a la actitud asumida por ésta, continuaba: «El silencio o la calumnia han sido sus armas ofensivas y defensivas. A su sistemado silencio, hemos opuesto la voz robusta de la verdad; a sus calumnias, la profesión de fe de nuestras creencias. La que hoy hace *La Razón* es la misma, salvo variaciones de detalle, que dio a luz el Club Racionalista de Montevideo, el año 1872». Seguía la mención de los principales militantes de aquel Club, así como la de «nuestro viejo y querido catedrático de filosofía, doctor don Plácido Ellauri, cuyo método liberal dio margen al desarrollo de las nuevas ideas». Y terminaba:

En cuanto a la profesión de fe que hoy hace *La Razón*, la damos al público para que la estudie y reflexione, rogando a las personas que piensen como nosotros, que pongan su firma al pie, en la forma que oportunamente indicaremos. Antes de recoger esas firmas, dejaremos pasar algunos días, para dar tiempo a que se reflexione detenidamente. He aquí nuestra profesión de fe, inspirada en las sublimes revelaciones de la conciencia, y que anhelamos sea en nuestro país un vínculo de unión entre aquellos que sientan arder en su pecho el fuego de los elevados sentimientos y de las grandes ideas.

La lectura de la *Profesión de Fe* estuvo precedida de una conferencia del mismo Vázquez y Vega sobre «La muerte del catolicismo»; y fue seguida de un animado debate, después del cual —informaba *La Razón*— «se nos hizo objeto de la señalada honra de ser acompañados por un numeroso pueblo hasta la redacción de este diario», desde cuyos balcones continuó la oratoria. En su conferencia dijo Vázquez y Vega, con su característico ardor de iluminado:

Entre nosotros existen circunstancias notabilísimas que pueden favorecer extraordinariamente, la general adopción de la doctrina del deber.

La mayoría de nuestra población es indiferente, o por lo menos muy poco se le da por indagar la verdad en las cuestiones religiosas. Hay un número ya considerable de racionalistas o libres pensadores constituido, en general, por las personas más estudiosas e ilustradas del país y que aceptan la religión del deber. Hay una pequeña fracción de protestantes y otras religiones; y por último un respetable grupo de católicos que en su gran mayoría no saben por qué lo son.

195 Lo hemos reproducido íntegro en *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951, p. 39.

Si agregamos a estos datos generales la decadencia mortal del catolicismo, y el éxito brillante de la propaganda liberal de nuestros días, fácil nos será comprender como es útil y oportuno llevar adelante la reforma religiosa, acelerando así la caída definitiva de los *apolillados* ídolos de los viejos altares del catolicismo, para formar nuevos altares en los purísimos santuarios de la conciencia humana.

La propaganda de los principios actuales importa la aceleración de los progresos futuros. El culto de las nuevas ideas prepara el culto más perfecto del porvenir. De en medio de las ruinas religiosas positivas debe levantarse el nuevo templo, que diga en su frontispicio con severidad majestuosa: *Aquí se enseña el cumplimiento del deber*.

Generalizar estos templos, estas cátedras de moral, significaría generalizar la religión más pura que haya concebido la humanidad hasta el presente. Convertirse en apóstol de la moderna religión, es una de las conductas más gloriosas a que puede aspirarse en estos tiempos. Es noble y digno de investigar los misteriosos arcanos de la ciencia, pero es más noble y más digno luchar hasta el sacrificio por el triunfo del bien y por la realización de la justicia.<sup>196</sup>

En cuanto a la *Profesión de Fe*, era realmente, como decía *La Razón*, la misma, salvo variaciones de detalle, del Club Racionalista de 1872.<sup>197</sup> Pero acompañada ahora en la propaganda de una fundamentación filosófica mucho más elaborada, a través de la versación profesional de Vázquez y Vega. Vamos a entresacar de esa propaganda dos artículos que muestran bien la naturaleza de dicha fundamentación, apoyada principalmente en el ecléctico francés Simon y en el krausista belga Tiberghien. No debe olvidarse que forman parte de una campaña periodística realizada a diario desde una de las hojas de mayor circulación en la época. Nada mejor que su lectura para formarse una idea de lo que fue aquel fervoroso a la vez que iluso intento de entronizar con carácter popular en el país, la religión filosófica. No hemos podido comprobar la existencia de un fenómeno análogo en ningún otro país de América.

El primero de esos dos artículos, que elegimos entre otros similares, es el editorial del 4 de mayo de 1879, titulado «En qué consiste la religión del deber». Tenía por acápite esta frase de Julio Simon: «La mejor manera de adorar a Dios consiste en obedecer la ley moral». He aquí su texto:

En nuestra profesión de fe hemos indicado ya los rasgos generales de esta religión purísima.

Hoy debemos ampliar un tanto los principios fundamentales que la constituyen.

En adelante combinaremos el método crítico con el método expositivo, es decir, seguiremos siempre combatiendo las religiones reveladas y construiremos al mismo tiempo la religión del porvenir.

Demostraremos, como hemos demostrado ya, que no somos escépticos, puesto que creemos y profesamos un conjunto de doctrinas que expresan la síntesis más acabada y perfecta de los progresos morales y religiosos de la humanidad, en los tiempos contemporáneos.

Demostraremos, como hemos demostrado ya, que las religiones positivas son religiones muertas o religiones *que se van*.

Y demostraremos asimismo que la única aspiración legítima de los hombres, en materias religiosas, debe ser practicar la religión eterna del deber.

196 *La Razón*, 29 de abril de 1879.

197 La hemos reproducido íntegra en el citado trabajo *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*; no carece de interés su cotejo analítico con la del 72, del que en esta oportunidad debemos prescindir.



Entre tanto, veamos:

¿En qué consiste la religión del deber o la religión natural?

La religión del deber, *es el conjunto de las doctrinas morales que teniendo por base la idea de Dios, aconseja practicar nuestras más sublimes facultades.*

Los deberes respecto de Dios únicamente indican de una manera más precisa la idea religiosa.

El *culto*, que en las religiones positivas consiste en ceremonias, cánticos y mogigangas ridículas, en la religión del deber está expresado por la *realización* o por la *práctica* del bien.

Por esto, hemos dicho: -Practicar el bien, amar y respetar a Dios, rendir homenaje a su grandeza, reconocer su bondad y su justicia infinitas, y tratar de conocer y comprender su naturaleza y sus atributos: he ahí el culto de la religión del deber.

En general este culto debe ser externo, él no existe si no se practica.

Hay, sin embargo, algunos de sus elementos que no entrañan una necesidad absoluta de manifestarse siempre al exterior; pueden reconocerse la bondad y la sabiduría infinitas del Ser Supremo en el recinto sagrado de nuestra alma, sin que sea necesario dar a conocer por signos exteriores este reconocimiento íntimo.

No debemos dedicar toda nuestra vida a orar y repetir el nombre de Dios como hacen los fanáticos, porque tenemos distintos fines que llenar y porque tenemos que cumplir con la ley moral que es la primera de las leyes divinas.

Debemos amar a Dios con verdadero amor, con amor puro y desinteresado, no por el galardón; debemos respetarlo cumpliendo las leyes naturales que indican nuestra propia finalidad.

La religión del deber puede practicarse por cada individuo aisladamente y su iglesia no sería otra cosa que una cátedra de moral.

La oración en la religión natural es, como dicen Krause y Tiberghien, un acto de sumisión, de gratitud y de amor; y ciertamente, tiene razón a nuestro entender.

La oración no debe tener por objeto *pedir*, como lo establece Julio Simón; su fin es más bien agradecer.

Dios ya ha dado al hombre todo lo que debe darle según sus propósitos; sería un ser mutable y egoísta si tuviéramos que pedirle para que nos diera.

Hay más generosidad y virtud por parte de aquellos que conociendo nuestras necesidades concurren espontáneamente a llenarlas, sin esperar que se manifieste nuestra súplica.

Este es el procedimiento más bondadoso y el único que se justifica ante una razón independiente.

El que ama y ejecuta el bien en todos los accidentes de la vida creyendo en Dios, practica la religión del deber; el que, buscando la verdad ingenuamente, penetra hasta las entrañas de la tierra, estudia el mundo espiritual y recorre esa escala inmensa que se extiende desde lo infinitamente pequeño hasta lo infinitamente grande, ese realiza la religión natural; el que busca la ciencia, la belleza y el arte, y se lanza sin descanso en persecución del ideal, ese también practica la religión santa del deber.

¿Qué religión más pura puede concebirse para satisfacer las tendencias místicas del hombre? ¿Acaso las groseras representaciones materiales son una necesidad para los pueblos civilizados de la época? De ninguna manera. Los progresos y la civilización actual reclaman una religión que sea ideal y pura como es su móvil y su fin: esa religión, tenedlo por cierto, es la religión sublime del deber.

Se dice por los que la combaten que ella no inflama el sagrado fuego del entusiasmo, que no dice nada al sentimiento, que es árida y fría y aún incomprensible para la generalidad de las gentes.

Preguntad a los hombres honrados si ellos faltarían a sus obligaciones; si traicionarían a sus semejantes, si se complacerían en hacer el mal; y ellos os con-



testarán con justificada indignación, que suponer tal cosa es el mayor insulto que se les puede inferir; y veréis a estos hombres defender aún a costa de sus vidas y rindiendo culto a Dios, la moralidad y la justicia, el bien y la virtud.

Es indudable, no se puede negar; en la religión del deber hay vida y entusiasmo, pero una vida y un entusiasmo que no son el fruto de la fe ciega y del fanatismo intolerante, sino de una persuasiva reflexión y de un elevado sentimiento.

La religión natural es, sin duda, la religión del porvenir, las religiones positivas caen ya en esa especie de precipicio sin fin que constituye el pasado.

Concluyamos, pues, repitiendo: la religión del deber es la religión verdadera y por consiguiente ella será la religión de la humanidad, ella será el más elevado vínculo de unión entre los hombres y consagrará para siempre la comunión fraternal de todos los espíritus.

El segundo artículo es el editorial del 17 de agosto de 1879, titulado «Las religiones positivas». Tenía por acápite esta frase de Tiberghien: «La religión natural es, pues, el criterio o la medida de apreciación para todas las religiones positivas, como el derecho natural para las legislaciones. En otros términos: para conocer el mérito de las religiones históricas, es preciso referirlas a la religión ideal». He aquí su texto:

Ya hemos tenido ocasión de dar a conocer a nuestros lectores, aunque de una manera general, los caracteres más importantes de la religión natural, o mejor dicho, de la religión del deber.

Vamos a formular ahora algunas breves indicaciones que nos harán distinguir más fácilmente, la diferencia que existe entre las religiones positivas o reveladas y la religión filosófica.

Julio Simon, en su excelente obra titulada *La Religión Natural*, dice que una religión positiva es un conjunto de dogmas y de preceptos revelados.

Y tiene razón, sin duda, desde que todas esas religiones tienen por fundamento la creencia en la comunicación directa y personal de Dios al hombre o pueblos elegidos.

Todas las religiones positivas se fundan esencialmente en un conjunto de dogmas o doctrinas más o menos morales y algunas referencias acerca de la naturaleza, origen y fin del hombre, todo lo cual ha sido enseñado, según sus partidarios diversos, por Dios mismo, en distintas épocas históricas.

La revelación grosera, material, es, pues, la base de las religiones positivas.

Esa comunicación directa, esa palabra divina, se expresa o está consignada en los libros llamados canónicos.

Así la Biblia, el Corán, los Vedas, son los principales libros canónicos del cristianismo, del mahometismo y del brahmanismo. Según todas estas religiones, Dios ha dictado sus leyes a las generaciones humanas, de la misma manera que las dictan a los pueblos los demás poderes legislativos de la tierra.

La única diferencia es la de que, la ley que se supone divina, tiene, como es natural, mayor autoridad y se promulga con mayor majestuosidad y aparato; grandes e inesperados acontecimientos, hechos sobrenaturales, milagros de todo género y hasta relámpagos y truenos pavorosos, suelen acompañar a la solemne promulgación de la ley divina.

Los partidarios de cualquiera de estas religiones positivas, después de aceptar como evidente el hecho de una revelación determinada, se excusan de analizar con el criterio de la razón los hechos que se dicen revelados.

Y es natural y lógico ese procedimiento. Si lo escrito en tal o cual libro ha sido directamente expresado por Dios, ¿cómo es posible suponer que haya error o falsedad en ello?

No es fácilmente aceptable que Dios pueda equivocarse. La fe ciega desempeña pues en este caso un rol importantísimo.

Después de adquirirse la certidumbre de que un conjunto de doctrinas ha sido promulgado por Dios, aunque parezcan y resulten falsas a la luz de la razón y de las ciencias, se encuentran los hombres inclinados a creer que la razón se equivoca y que la ciencia es falsa, y se arrojan entonces en brazos de esa fe antilógica que es la causa más radical de la mayor parte de los errores religiosos.

Una diferencia primordial entre la religión del deber y las religiones positivas, es la de que la religión que hemos calificado de filosófica, tiene que probar la legitimidad de cada una de sus enseñanzas, mientras que las religiones positivas se conforman con probar que ha habido una revelación.

La religión del deber se basa en los principios de moral y de justicia, en una idea racional de la divinidad, en un concepto científico del origen y de los destinos del hombre, y en todo lo que los espíritus cultos y sinceros juzgan como lo más grande y lo más perfecto en los elevadísimos dominios de la inteligencia y del ideal.

Las religiones positivas deben ser juzgadas con arreglo al criterio científico que nos proporciona la filosofía y la historia.

Las mismas supuestas revelaciones, no deben escapar al análisis de la inteligencia humana. Todo en estas cuestiones debe ser objeto de estudio y de crítica.

Concluimos con un breve juicio de Julio Simon, sobre la religión natural. Dice este filósofo:

*La religión natural es enemiga de la superstición. Como siempre se apoya en la razón, nada cree sin darse de ello completa cuenta. Su carácter propio es la pureza, la precisión, la sinceridad. No finge saber lo que ignora; no cubre con grandes palabras su ignorancia; reconoce de buena fe que hay secretos inaccesibles a la ciencia humana, y sólo se esfuerza en determinar exactamente los puntos que puedan ser conocidos y los que por la debilidad de nuestro espíritu permanezcan ocultos para nosotros. Ella misma se marca límites; y en el límite en que se encierra no admite nada oscuro o inexplicable.*

*No se pierde en las nubes; no sueña; es clara, sensata, metódica. Nada hay en ella que no esté conforme con el sentido común. Se hace inteligible a los espíritus mediocres y basta para las necesidades de los espíritus cultivados. La poesía de que está llena es vigorosa y saludable. Es para la inteligencia un alimento sano y sólido, igualmente alejado del materialismo y del éxito.*

Mucho más habría que decir sobre tan importante asunto, pero ya hemos de tener ocasión de considerarlo nuevamente. Las grandes y saludables verdades no se encarnan en las masas populares sino a beneficio de una acertada y continua propaganda.

El llamado que repetidamente hizo *La Razón* a firmar su *Profesión de Fe Racionalista*, no careció de acogida en Montevideo como en campaña, donde muchos periódicos reprodujeron el documento. Pero tampoco faltaron resistencias dentro del propio racionalismo, de las que se hizo intérprete *El Siglo*. Su único comentario sobre el asunto estuvo contenido en estas líneas:

*La Razón* expone las consideraciones que le han movido a pedir a sus correligionarios que autoricen con sus firmas la Profesión de Fe Racionalista.

No nos convencen las razones alegadas por el colega. No creemos oportuna ni conveniente esa recolección de firmas. Para combatir los abusos de la Iglesia Católica en cuanto afectan a la vida social y política, están asociados los materialistas, los racionalistas, los cristianos de distintas sectas, los escépticos y —¿por qué no decirlo?— muchos, muchísimos que se llaman *católicos* por más que bien analizadas sus creencias resulte que en realidad no lo son.

Para firmar la profesión de fe racionalista sólo podrá contar el colega con los que después de estudiar detenida y concienzudamente la cuestión, hayan adqui-

rido convicciones racionalistas arraigadas. El resultado dirá muy pronto quien se equivoca y quien acierta.<sup>198</sup>

Por los motivos expuestos por *El Siglo*, o por otros, es lo cierto que la publicación de las firmas de la *Profesión de Fe*, nunca —que sepamos— llegó a hacerse. La última noticia que sobre el punto registramos figura en un artículo aparecido varios meses después, el 17 de diciembre de 1879, con el título de «Católicos y liberales». Al pasar se habla allí de «la profesión de fe racionalista firmada por algunos millares de personas cuya nómina daremos oportunamente, y en la que figuran más de 500 señoras y señoritas».

Ya desde el segundo semestre de 1879, pero sobre todo al llegarse al año 1880, la prédica racionalista de *La Razón* entra en una declinación fatal. El tema religioso, exclusivo al principio, cede sitio progresivamente en sus columnas, al tema político. Dejando de lado su abstención política inicial, se aplica el diario a una intensa campaña contra la dictadura militar, campaña que llegó a ser uno de los principales factores de la caída de Latorre. Por otra parte, el ascendiente que hacia el 80 empieza a adquirir en los medios universitarios la filosofía positivista, resta resonancia, cada vez más, a una prédica hecha en nombre del dogmático deísmo de las viejas escuelas metafísicas.

El movimiento de la religión natural o filosófica, se manifestó en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, cuando en Europa, promovido desde hacía dos siglos, se hallaba ya agotado. Fue la del diario *La Razón* en los años 1878 y 1879, la última y efímera tentativa —desbordante de interés histórico y humano— por fundar en el país esa religión. Fracasó, como había fracasado en Europa. Su lado fuerte, también aquí como en Europa, estuvo en la crítica de las religiones positivas o reveladas, así como en el afianzamiento del liberalismo político a que iba siempre unida; su lado débil, en la prédica afirmativa de una nueva creencia religiosa erigida sobre fundamentos exclusivamente racionales.

En las columnas de *La Razón* este segundo aspecto muere rápidamente hacia el 80, mientras que el otro perdura, aunque relegado él mismo a segundo plano por la dominante brega política contra el régimen militar, a que en lo sucesivo se consagra el diario.

4. *Racionalismo, Protestantismo, Masonería.* Para completar el cuadro del hondo sacudimiento religioso provocado en el país por la campaña de *La Razón*, resta ver las relaciones de esta hoja con el protestantismo y con la franc-masonería.

Con respecto al protestantismo se reprodujo la situación de 1872, cuando el pastor Thomson se propuso atraer a su causa —empleando el recurso noble de la dialéctica— a los jóvenes del Club Racionalista, empeño en que persistió en los años siguientes. Ahora el papel de Thomson lo representará el pastor Tomás B. Wood, brillante polemista que redactó en Montevideo de 1877 a 1886, *El Evangelista*, «órgano de la verdad evangélica en las Repúblicas del Plata».

Combatía especialmente al catolicismo. En aquellos años de crisis de éste en nuestros medios intelectuales, el protestantismo alentó la vehemente esperanza de suplantarlo. Wood no omitió para ello la personalización de la lucha:

---

198 1° de mayo.

El Dr. Soler —decía en 1878— está haciéndose cada día más el caballo de batalla del clericalismo en el país. Su habilidad poco común, acompañada por una actividad especial, le hace un campeón de primer orden y si no se convierte al racionalismo o al protestantismo (como está sucediendo con la gran mayoría de la juventud activa e inteligente del catolicismo) está destinado a figurar como el primer apologista del romanismo en estos países.<sup>199</sup>

Cuando se fundó *La Razón* le dedicó un amistoso suelto así terminado:

Aunque lamentemos la *incredulidad exagerada* que se ha hecho de moda entre la juventud racionalista, sin embargo no podemos menos que aplaudir los nobles esfuerzos que hace esa juventud para emancipar la patria de la dominación sacerdocrática.

Los hombres entusiastas, instruidos e incansables, que han organizado esta nueva batalla contra el poder clerical, están destinados a darle golpes heroicos, contribuyendo poderosamente a su derrota final. Agradecemos sinceramente las visitas del nuevo colega, y le deseamos larga y próspera vida.<sup>200</sup>

Poco después publicó *La Razón* una nota sumamente ilustrativa de las particularísimas relaciones recíprocas, en aquellos momentos, entre catolicismo, protestantismo y racionalismo. Refiriéndose a *El Evangelista*, decía:

Creemos erróneas algunas de sus creencias, pero, en lo que le sirve de punto de apoyo, en el criterio con que busca la verdad, en una palabra en el *libre examen*, ahí está nuestro punto de contacto. Los racionalistas discutiremos sus creencias como pueden discutir los que bien se aman, con altura, respeto y cariño. De los verdaderos cristianos no esperamos más que una digna reciprocidad.

*El Evangelista* cree que sin examen condenamos los Evangelios. Se equivoca al apreciar un hecho que nos es personal. No tenemos la pretensión de haber sacado de ellos cuanto humanamente sea posible; pero los hemos estudiado lo bastante para comprender muchas de sus bellezas, para comprender muchos de sus errores. Diremos más. Su lectura y reposada meditación han contribuido en mucho para levantar el edificio de nuestras creencias.

Un día —y en amigable plática— hemos de tener la satisfacción de fundar nuestras doctrinas, como ya lo hemos hecho en presencia del ilustrado redactor de *El Evangelista*, probando entonces que no somos descreídos, sino dogmáticos y que sentimos ensanchada el alma al calor dulcísimo de una fe sublime, hija de la razón.<sup>201</sup>

A continuación, en la misma nota, transcribía el siguiente artículo del órgano protestante:

La noble cruzada que ha emprendido la juventud racionalista de esta república, tendiente a emanciparla del sacerdotismo y del fanatismo de la religión católica, está generalizando muchas ideas falsas. Las grandes verdades que la acompañan y que ganan terreno invenciblemente, las llevan ocultas aún a sus mismos propagadores, quienes poco instruidos en el Evangelio y hablando a multitudes que se pueden llamar totalmente ignorantes de él, se dejan llevar por el entusiasmo de la lucha ardiente, a los extremos de la incredulidad. Primero arrastran en pos de sí una corriente de incredulidad, y después se hallan empujados por esa misma corriente a extremos más lamentables.

Si no nos equivocamos, hay en los redactores de *La Razón*, una disposición de proceder con cautela y moderación en terreno tan resbaladizo. Varios síntomas de

199 T. I, p. 397, 27 de junio de 1878.

200 T. II, p. 54, 19 de octubre de 1878.

201 26 de noviembre.

esto creemos haber visto. Pero con todo, casi no pasa un día que no se deslice algún error, que ellos mismos serían los primeros en reconocer y corregir, si conociesen un poco mejor el Evangelio.

No podemos menos que exhortar a los directores de tan majestuoso movimiento como el que actualmente agita a la juventud pensadora de este país, que comprendan la inmensa responsabilidad del puesto que providencialmente ocupan y no se perdonen estudio y trabajo alguno para distinguir claramente entre la verdad y el error en tan grande materia como es la apreciación de las enseñanzas del Evangelio de Jesucristo. Tenemos pruebas de que son leales y laboriosos; no falta más, pues, sino que presten la debida consideración a la materia para guardar el punto referido, y fortalecer su propaganda en el único aspecto en que actualmente se halla débil.

Hecha esa transcripción —que muestra bien la expectativa protestante de captación de los líderes juveniles del movimiento racionalista— cerraba *La Razón* su nota con estas palabras:

Como comprenderán nuestros lectores nos separa del colega, ¿quien lo sabe? tal vez un abismo, tal vez una breve y fácil distancia. Pero donde nos encontramos unidos en el combate, es luchando contra el enemigo común: el catolicismo. Racionalismo y Cristianismo: he ahí los paladines que han de echar por tierra el vetusto y tiránico poder de la iglesia de los papas.

Y viniendo al objeto que nos propusimos al escribir estas líneas, debemos hacer una pregunta: ¿cuál de las religiones existentes es la poseedora de la verdad? Cada uno dirá la suya. Y bien: nosotros respetamos esas creencias, exigiendo que sólo se respeten las nuestras. Entre nosotros los únicos que atacan y vilipendian esa libertad hermosa, es el catolicismo, religión liberticida... Todos los que profesamos religiones que buscan a Dios por el sendero de la libertad, nos hemos de encontrar confundidos un día. En la civilización moderna, el catolicismo, o mejor dicho la Iglesia, nos impide el paso, nos esclaviza. Prescindamos de ella, pasemos sobre ella y adelante!

Cuando meses más tarde *La Razón* emitió su *Profesión de Fe Racionalista*, Wood pronunció en el Ateneo —publicándose luego en *El Evangelista*— dos notables conferencias destinadas a refutarla.<sup>202</sup> La primera se tituló: «Examen de la nueva fe racionalista»; la segunda, «La Religión y la vida social». Enumeraba al final las conclusiones de ambas. He aquí algunas de esas conclusiones:

1° - La nueva propaganda de la fe racionalista formará parte del gran movimiento emancipador de este pueblo. 2° - En este sentido, todos los espíritus liberales en el país deben aplaudirla y apoyarla. 3° - Los propagandistas han establecido la pretensión de exterminar las demás religiones y antes de todo al cristianismo. 4° - Esta pretensión, en general, es exagerada e irrealizable; luego imprudente... 16° - El cristianismo es invulnerable en todo terreno; y contra semejante propaganda, basta desvirtuar los ataques en el terreno en que se encuentren. 17° - Quedará, pues, ileso el cristianismo ante los nuevos ataques que motivan la presente discusión, y está destinado a bendecir a este pueblo cuando la *Profesión de Fe Racionalista* habrá pasado al olvido.<sup>203</sup>

Vázquez y Vega le contestó en el Ateneo y en las columnas de *La Razón*. No le resultó tarea fácil rebatir la argumentación finísima y rigurosa de su contrincante, colocada antes que en el terreno de la defensa directa del cristianismo, en el de

202 *El Evangelista*, 1879, 14, 21 y 28 de junio; 5 de julio. Las conferencias fueron pronunciadas el 11 y el 25 de junio.

203 *Ibíd.*, 5 de julio de 1879, T. II, p. 348.

la crítica de la «religión del deber», «religión natural» o «religión filosófica» que el racionalismo predicaba. Empezaba esa crítica por cebarse en el ayuntamiento de los términos «fe» y «racionalista», que Vázquez y Vega se vio en apuros para justificar.

Veamos ahora las relaciones de *La Razón* con la masonería.

Hasta la década del 60 domina en la masonería uruguaya el *teísmo* católico, desde luego liberal, o adverso al ultramontanismo; en la década del 70, pasa a dominar el *deísmo* metafísico de la religión natural, en pleno auge en las logias hacia el 80; en los últimos años del siglo, al influjo de las corrientes positivistas y cientistas, se iniciará la evolución hacia el *agnosticismo* y el *ateísmo*. En cada etapa son esas las posiciones dominantes, sin perjuicio de que en cada una de ellas coexistan otras posiciones. De esa manera nuestra masonería sigue la marcha universal de la institución, que reproduce a su vez —como lo vimos en el Capítulo V— la marcha general de la conciencia moderna en el orden del racionalismo filosófico-religioso.

El 1° de agosto de 1879, en plena prédica racionalista, publicó *La Razón* un discurso sobre «La Masonería y la Religión», pronunciado en la Logia Madre «Asilo de la Virtud» por Mateo Magariños Cervantes. En 1861 siendo director de *El Pueblo*, había actuado éste como masón católico en los conflictos religiosos de la época. Ahora, como tantos otros, ha pasado en el seno de la masonería a las filas del racionalismo deísta. Su mencionado discurso constituye un documento precioso para la comprensión, no sólo del espíritu dominante entonces en la masonería uruguaya, sino también del proceso mismo, universal y nacional, cumplido por la institución. Dominaba en aquel momento el *deísmo*, pero ya ejercía presión sobre él el *agnosticismo* positivista.

Iniciaba su discurso Magariños Cervantes con estas palabras:

No solamente entre los profanos, sino también entre muchos de nuestros adeptos, hay la creencia vulgar de estar la Masonería reñida con la idea de Dios, confundiendo de una manera deplorable, el principio de tolerancia religiosa, que es la esencia de esta vasta asociación, con el *ateísmo*, o la negación de todo principio creador.

Es con el objeto de desvanecer tan errónea suposición que voy a exponeros, mis hermanos, el estado en que se encuentra el punto de la controversia en el seno de la misma Masonería, y cual el sentimiento que prevalece.

Con motivo de las reformas introducidas en las Constituciones de algunos Centros Masónicos, hace quince años que se discute la conveniencia o inconveniencia de mantener en nuestros estatutos la declaración del principio proclamado, desde su origen, de la existencia de un Creador bajo el nombre de Gran Arquitecto del Universo, y la inmortalidad del alma.

A continuación exponía la argumentación de los que creían inconveniente mantener en los estatutos masónicos esos dogmas:

Muchos ilustres y fervorosos Masones sostienen que nuestra institución no es ni Deísta ni Atea, ni Espiritualista ni Positivista; que afirmando y practicando la solidaridad humana, que permaneciendo extraña a todo credo religioso y profesando el principio único del respeto absoluto de la libertad de conciencia, ella no debe afirmar ni negar nada en materia de fe: debe respetar del mismo modo todas las convicciones, todas las doctrinas y todas las creencias sinceras, abriendo nuestras puertas lo mismo al protestante que al católico, al ateo como al deísta, con tal que sean personas honradas, de manera que, en presencia de principios tan claros, tan

incontestables, tan profundamente humanos, y tan perseverantemente practicados, les parece intempestiva la proclamación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Que siendo el carácter esencial de la Masonería la universalidad, encontró en su origen insuficientes las religiones para ligar a los hombres; y las sociedades admitieron al principio la idea de un Dios, revelándose por el órgano de mandatarios particulares, siendo esa la faz teocrática cuyos vestigios abundan todavía hoy.

Más tarde, con el progreso de la razón pública, surgió la idea, ya más racional, de un Dios revelado, no por sus delegados sacerdotales, sino por la conciencia individual.

Fue el deísmo con sus innumerables concepciones libres y diversas, de la divinidad, la base sobre que se estableció la Franc-Masonería.

Ella pudo entonces ofrecer un terreno común a los creyentes de los diferentes cultos y a los independientes del Deísmo. Por ese medio, y para su época, ella se hacía universal y constituía, bajo el punto de vista de la unión en la humanidad, la más alta institución que haya existido.

Más tarde, el Deísmo había conducido un gran número de espíritus reflexivos, los unos al ateísmo y al materialismo; a la simple incredulidad los otros.

La Masonería Deísta se colocó donde se habían colocado las religiones, es decir, en un círculo demasiado pequeño para adaptarse a la universalidad: corrió el peligro de asumir el carácter de Iglesia. Tuvo conciencia de este peligro y, aunque recelosa y atormentada por los temores que los viejos hábitos metafísicos hacían nacer, se decidió a abrir una puerta en favor de los no creyentes.

Ella mantuvo en su constitución la proclamación de los dogmas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma; pero al mismo tiempo introdujo la declaración de la solidaridad humana y el reconocimiento de la libertad de conciencia como un derecho propio y anunció que no excluiría a nadie por sus creencias.

La Masonería con esta importante resolución restablecía hasta cierto punto su universalidad; pero estampaba en el frontis de su edificio una contradicción flagrante.

Efectivamente: nosotros inscribimos en nuestras portadas una profesión de fe que quiere decir al profano: «Aquí se cree en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma» -y más abajo agrega: «A pesar de eso, aquellos que no creen en semejantes cosas pueden entrar también».

Es preciso hacer cesar esta contradicción, purificando la obra; suprimiendo el dogma y universalizando una vez más la Masonería, por la proclamación del principio absoluto de la libertad de conciencia.

Así discurren los que, impacientes, querían borrar de nuestros Códigos la declaración de principios, increpando a los conservadores su pusilanimidad y recordando que ninguna mejora se habría realizado en el mundo, sin el impulso de los reformadores entusiastas: en el terreno filosófico, la teología no habría cedido el paso a la ciencia; en materia económica, el jornalero no habría sustituido al esclavo; y en política, la República no habría reemplazado a la Monarquía Absoluta.

Las crisis saludables de la Revolución Francesa no se habrían producido y estaríamos menos avanzados en el camino de la emancipación; en una palabra, la humanidad habría permanecido estacionaria, y no asistiríamos al magnífico movimiento de civilización de que somos hace un siglo actores o testigos.

Sin duda que todo progreso por el solo hecho de constituir una novedad, roza las ideas recibidas y los hábitos adquiridos, siendo siempre considerado, en el momento de su aparición, como chocante y anormal.

Esta es una de las consecuencias y una de las fatalidades de nuestra naturaleza humana: nada podemos conquistar sin trabajo, sin esfuerzo y sin dolor. No debe sorprendernos, pues, la resistencia que se opone a la reforma. Esa resistencia la encuentran todos los innovadores.

En otro tiempo se llamaba el respeto a la tradición; hoy se llama *oportunismo*.



A renglón seguido de esta argumentación reformista, exponía Magariños Cervantes la conservadora:

A estos conatos de impaciencia de los reformadores, contestan los que sostienen la declaración del dogma de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma en nuestros estatutos, que la Masonería ha nacido en un Templo y que la idea del Templo implica la idea de Dios. Que para renegar ese principio sería necesario no solamente modificar las fórmulas de nuestras iniciaciones, sino también borrar ciertas inscripciones de nuestros Templos. Que el fin de la Masonería es la emancipación del espíritu humano y la felicidad de los hombres por la tolerancia, la libertad, la ciencia y el amor de sus semejantes, y por tanto, es en nombre de estos principios que debe conservarse la declaración del dogma en nuestros estatutos.

Se ha dicho que la tolerancia nos separaba esencialmente de nuestros adversarios. ¿No parecería que nos alejábamos de la práctica de esta virtud y, lejos de rendir homenaje a la libre conciencia, lastimaríamos la de muchos de nuestros hermanos, que han venido a colocar su amor al bien y al deber, al amparo de los grandes principios de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de la libertad de conciencia, afirmados por la Masonería?

En cuanto a la ciencia, una palabra muy autorizada nos lo ha dicho: «Es preciso no tomarla como fin, ella no es sino el medio para llegar a la verdad». Cada uno de sus nuevos descubrimientos, lejos de significar una negación, es una nueva glorificación de Dios.

Sabido es que los falsos Doctores, torturando la razón, abusan de la credulidad y de la ignorancia de las masas, pero, ¿el exceso de sus extravagancias, nos autoriza a cometer un exceso contrario?

Mejor es colocarnos en su propio terreno, y con el Código Masónico en la mano, decirles: «A despecho de las excomuniones y de las injurias, somos como vosotros y mejor que vosotros, los servidores de ese Dios, cuyo culto queréis monopolizar. Nosotros ponemos en práctica el precepto de aquel que llamáis vuestro divino maestro: su ley es la nuestra: nosotros nos amamos los unos a los otros; sin imponer ninguno a nuestros adeptos, profesamos igual respeto por todos los cultos».

Es verdad que muchos de nosotros no creemos ni en la revelación ni en los milagros, pero, investigadores infatigables de la verdad, todos nosotros admiramos las maravillas que la naturaleza y la ciencia hacen brillar a nuestros ojos así que el progreso realizado nos aproxima cada vez más a Dios, revelándonos las leyes de la creación.

Encarada de este modo la rivalidad que coloca a los hombres de ciencia y a los hombres de fe en el mismo terreno, marchando en busca de la misma verdad, por caminos diferentes, no puede menos de ser fecunda en resultados; lejos de cavar un abismo entre ellos, dividiéndolos en dos campos, la masonería, ¿no debe procurar, al contrario, reunirlos por un lazo de razón que, dejándoles la libertad absoluta de conciencia, los inclina hacia un fin común, al cual deben tender por corrientes diversas, como corren los Ríos al Mar?

Para que la Masonería pueda jugar un rol en esta grande mejora en las relaciones sociales, para que ella ejerza una influencia benéfica y una acción duradera, es preciso que ella considere que si hay libertades necesarias hay también ideas necesarias: es menester que ella guarde al través de todas las doctrinas, la idea que está arriba de todas las religiones, de casi todas las filosofías, y, crean o no, en el fondo de todas las conciencias: la idea de Dios.

Después de exponer así, en forma imparcial ambas argumentaciones, sacaba Magariños Cervantes sus conclusiones personales. Como adepto que era de la *religión del deber* que tanto exaltaban entonces los jóvenes de *La Razón*, sus



simpatías estaban por la fidelidad de la Masonería a la idea de Dios. Terminaba su discurso de este modo:

Como se ve por el extracto de las opiniones más autorizadas que conozco, tanto en el campo de los que piden se suprima la declaración del principio de nuestros estatutos, como en el de los que están por su mantenimiento, la idea de Dios prevalece, difiriendo apenas en la oportunidad de suprimir su proclamación, colocándose los primeros en lo que puede llamarse posición expectante, sin afirmar ni negar nada, por considerarlo un problema absolutamente insoluble e inútil por consiguiente para la humanidad; y refugiándose los otros, como en el único santuario de la justicia, cuya sanción es el ideal, sin el que la vida sería una ironía amarga.

Dicho se está que, hoy por hoy, ningún centro legislador masónico ha tenido resolución para suprimir la declaración del principio de sus códigos fundamentales, y por consiguiente, ni ese pretexto tienen nuestros adversarios para llamarnos ateos. Pero el reconocimiento de la idea de un ser omnipotente no implica la necesidad de rendir culto externo a una religión positiva cualquiera.

La diferencia esencial entre la leyenda de Hiram y la leyenda de Cristo, consiste a mi juicio en que el primero no quiso personificar a Dios; su doctrina no trae aparejada la sanción penal, ni ofrece recompensas después de la muerte.

Más conforme con los principios de la naturaleza, *la religión del deber*, severamente impuesta y severamente practicada, está destinada a ser un día la religión universal que ha de regenerar a la sociedad.

A ese fin tienden los esfuerzos de la Masonería, sin tener la pretensión de creer que por el hecho de expedir un título masónico ha dado patente de virtud, ni ha convertido a un malvado.

La circunstancia de encontrarnos reunidos en la Logia Madre «Asilo de la Virtud», fundadora de la Masonería Oriental, y honrados con la presencia de nuestras esposas, nuestras hijas y nuestras hermanas, da a esta conferencia un carácter de oportunidad inestimable para que lleven al seno del hogar impresiones verdaderas acerca de nuestra profesión de fe religiosa, que, repito, se asienta en el deber cumplido, no por temor de Dios, sino para conquistar el aprecio de nuestros semejantes.

De acuerdo con el deísmo racionalista que entonces primaba en las logias, cuando *La Razón* apareció a fines de 1878, la masonería la recibió como a una aliada.

Al mes de su salida informaba el diario haber recibido una nota de adhesión de la logia «Concordia» y daba a publicidad la respuesta. Decían en ésta los redactores de *La Razón*:

De la masonería en general —aunque alejados de ella— sabemos mucho bueno: sabemos que el desinterés y la caridad guían sus acciones; que al calor de un fuego humanitario, viven sus ideas; que socorre al desvalido sin ruido ni ostentación y no como aquellos de la antigüedad que al son de música y por vocingleros heraldos distribuían sus limosnas, de quienes hoy, con corta diferencia, hay tantos imitadores; que en la larga vida de la masonería —y a pesar de la falibilidad humana— sus enemigos no han podido enrostrarle un solo acto desdoroso; que ha depositado en el corazón de los hombres el germen fecundo de la revolución que hoy se opera y que, dócil al progreso, se amolda a las exigencias del paulatino adelanto de las ideas, como es prueba elocuente la honrosa nota que contestamos.<sup>204</sup>

Un artículo publicado pocos días después —el 30 de noviembre— nos muestra el rápido proceso de acercamiento de la redacción de *La Razón* a la masonería:

204 13 y 16 de noviembre de 1878.

«Nosotros, ya lo hemos dicho, no somos masones, pero los datos que conocemos de esa institución nos imponen la obligación de contrarrestar los injustos ataques que se le dirigen ... Nos basta saber que es el catolicismo el que ataca a la Masonería, para ponernos al lado de ésta». Seguían calurosas palabras de elogio a la filantropía masónica.

El 27 de diciembre, esta breve pero elocuente manifestación:

Cada día se nos honra con nuevas adhesiones de la masonería uruguaya. Ya hemos dado a conocer las honrosas notas de las Logias *Concordia y Verdad Masónica*. Hoy tenemos que agregar la que nos han remitido las Logias *Garibaldi y Liberi Pensatori*. Además de su concurso material nos favorecen con su poderoso concurso moral. Sus palabras de adhesión y aliento bastarían para que no desmayásemos, si como por fortuna no sucede, nos viéramos más aislados en la lucha.

En el correr del año 1879, la identificación de *La Razón* con la masonería llegó a ser total. El 30 de abril, en un artículo titulado «La Masonería Oriental», expresaba:

La Masonería Oriental está llamada a desempeñar un papel importante en la lucha iniciada entre el elemento ultramontano y el liberal. Numerosa y unida, está en condiciones de oponer un sólido dique a la avalancha católica, que pretende agrupar en torno suyo todo aquello que más tarde pueda servir para apuntalar el edificio bamboleanante de la Iglesia.

Por razones especiales, la autoridad masónica que hoy resigna sus poderes se ha visto imposibilitada de hacer nada en el sentido indicado. El carácter interino que revestía no le permitía tomar una iniciativa esperando la definitiva constitución del nuevo Oriente, que debe ejercer sus funciones durante un quinquenio. Instalado éste, puede inmediatamente poner manos a la obra, tratando en primer lugar de establecer estrechas relaciones entre los diversos centros masónicos que existen en esta ciudad, y de introducir las reformas necesarias de ciertas prácticas que no tienen ya razón de ser.

Las numerosas y bien organizadas logias italianas, pueden prestar un valioso contingente a la Masonería Nacional, formando una sola familia bajo la simpática divisa de Igualdad, Libertad, Fraternidad, que siempre ha ostentado.

La referencia a las logias italianas resultó profética: en los próximos lustros, al empuje de la poderosa inmigración peninsular de tradición garibaldina, desempeñaron ellas un papel fundamentalísimo en el proceso de la masonería y el liberalismo nacionales.

Definitivamente masónica, decía *La Razón* en la primera parte de su editorial del 30 de setiembre del mismo año 79, titulado: «Masones»:

Días hace que nos venimos ocupando de los *Jesuitas*. Su historia de sangre y sus inmorales doctrinas han quedado bien de relieve. No hemos terminado nuestro trabajo en ese sentido; pero sí vamos a suspenderlo por hoy, siquiera sea para dar un desahogo al corazón oprimido por la narración de tantos crímenes.

Busquemos como el viajero de los abrasados desiertos, un oasis donde hallar dulce fresco, donde el corazón pueda expandirse en más risueños horizontes. Hablemos de la masonería.

He ahí una institución cuyo origen arranca de edades remotísimas, que ha vivido y crecido las más veces ignorada como la violeta, derramando siempre el suave perfume de la caridad, sin vana ostentación, pero con no interrumpida consecuencia. La masonería vive y vivirá, porque sabe amoldarse a las exigencias del progreso. Más aún. En sus aspiraciones siempre ha marchado a la cabeza de la civilización.

En efecto, su ideal sensible ha cambiado, a medida que el progreso ensancha los horizontes haciendo más clara la concepción de ese ideal.

De la leyenda de Hiram, tan bella como la de Jesús, y de la cual éste sacó provecho, a los tiempos modernos, hay una gran distancia, explicable por el progresivo desarrollo de las aspiraciones de la masonería. La secta de los Esenios en el pueblo Hebreo, era una asociación masónica. De ella salió Jesús, cuyas doctrinas hizo públicas. Cuando la Iglesia cristiana llegó a corromperse, la Reforma encontró en la masonería un gran apoyo. La conmoción política que se conoce por el nombre de Revolución Francesa, tuvo su punto de arranque en las logias masónicas.

Siempre ha sido hermoso su ideal. Y esto se explica. Profesando como principio esencial la más lata tolerancia, caben en su seno, como bajo el azul de los cielos, todas las creencias religiosas y políticas. Al amparo del arraigado principio de la fraternidad universal, todas las opiniones se encuentran y se funden, se unifican y se depuran, dando por resultante un ideal grande y hermoso, como que es hijo del espíritu de la libertad. Y hoy que invaden nuestra tierra los maldecidos hijos de Loyola, confiamos en que la masonería oriental sabrá oponer un dique a esa funesta invasión. Los principios en que está basada la masonería son la antítesis del espíritu absorbente, egoísta y tiránico de la orden de Jesús. Por consiguiente es ella la sindicada para luchar en primera fila contra la negra invasión.

Cuando José Pedro Varela murió a fines de octubre del mismo año 1879, la masonería asistió corporativamente al entierro y se hizo representar en la oratoria por uno de los fundadores de *La Razón*, Manuel B. Otero. Este habló a la vez en nombre del Ateneo y de la masonería. Varela, sin embargo, no fue masón. En el editorial de aquel diario, del día 5 de noviembre, se lee:

El lunes a la noche tuvo lugar una simpática reunión en la Logia *Les Amis de la Patrie* como funeral tributo a la memoria de los que murieron durante el año. En uno de los extremos del enlutado salón, se veía, en fondo negro y con letras plateadas, el nombre de José Pedro Varela, y en el centro los de los hermanos Letrillard, Latane, y Adrien Dieux, muertos en el presente año.

... En seguida el orador, doctor Rappaz, historió las virtudes privadas de esos hermanos, extendiéndose en bellas consideraciones sobre el ideal que debe perseguir la masonería. Recordó entonces los afanes del que fue en vida José Pedro Varela, quien, sin ser masón, practicaba los principios que la masonería lleva en su bandera.

En el capítulo sobre «El clericalismo católico y las escuelas públicas» de la *Memoria* escolar correspondiente a los años 1879 y 1880, declaraba Jacobo A. Varela, sucesor de su hermano José Pedro en la Inspección Nacional de Instrucción Primaria: «Se nos ha dicho unas veces racionalistas, que firmamos otras nuestras resoluciones con los tres puntos de la masonería, a quien estamos supeditados. Puede que alguno lo sea, ya que no me he ocupado de sondear la conducta religiosa de mis colegas, pero en cuanto a mí sé decir que jamás me he congregado en ninguna asociación de ese carácter».<sup>205</sup> Había sido ese también el caso del Reformador.

5. *El Registro de Estado Civil*. Al calor del nuevo movimiento de prédica racionalista protagonizado de 1878 a 1880 por el diario *La Razón*, se cumplió en 1879 un tercer importante acto del proceso de secularización de las instituciones nacionales. Ya se ha establecido que este proceso se desarrolla directamente condicionado por el proceso filosófico-religioso.

205 *Memoria* citada, p. 297.

Después de los cementerios (1861) y de la instrucción primaria (1877), le toca ahora el turno al Registro de Estado Civil, creado por un histórico decreto-ley del gobierno de Latorre, el 11 de febrero de 1879. Pudo con todo derecho *La Razón* gloriarse de haber sido el factor decisivo de esa creación.

Desde sus comienzos el diario racionalista se abocó a una campaña contra los tradicionales registros parroquiales, señalando las deficiencias que tenían, los problemas que originaban y los abusos a que se prestaban.

De acuerdo con el primitivo Código Civil, los jueces de Paz debían hacer inscripción de los hijos de los no católicos. Los hijos de católicos recibían inscripción en los registros parroquiales, en ocasión del bautismo. Pues bien, en general los jueces se negaban a inscribir los hijos de padres bautizados, aunque éstos se declararan actualmente no católicos, alegando que, por bautizados, eran católicos; debían por tanto acudir a los registros de la Iglesia, es decir, debían bautizar a sus hijos. El 19 de noviembre de 1878 *La Razón* dedicó a impugnar esa costumbre de los jueces, un artículo titulado «El Registro Civil de Nacimientos y nuestras leyes». Entre otras cosas, decía:

Parece que nuestro Código Civil al prescribir la forma en que debe hacerse la inscripción del nacimiento *de los hijos de los no católicos*, no ofreciera lugar a dudas. Pero desgraciadamente no es así, y al contrario, nuestros jueces han dado en la rara manía de interpretar odiosamente la parte del Código que de ello trata, negándose a inscribir los hijos de los que han sido bautizados, aunque sus creencias sean diametralmente opuestas a la de la Iglesia.

... ¿Y qué diremos de los hijos de ese mismo bautizado sin el concurso de su voluntad, a quienes a su vez se obliga a bautizar, ligando con tan odioso vínculo también a los hijos de los hijos, siguiendo indefinidamente los eslabones de la despótica cadena? ... El que no cree en las farsas de la iglesia ultramontana, no es católico, y a él se refiere nuestro Código Civil cuando ordena la inscripción en el libro de nacimientos del juzgado de Paz, dentro de los diez días inmediatos al suceso; a él se refiere sin disputa, por su letra, por su espíritu, por su contexto, por la analogía de otras disposiciones y con arreglo a los principios universales del derecho.

El 27 de noviembre con el título «Registro Civil de Nacimientos», denunciaba omisiones y alteraciones en las partidas parroquiales, abogando por la obligatoriedad del registro civil de todos los nacimientos. Insistió sobre el punto en los meses de diciembre y enero. El 23 de este último mes su propaganda tomó un sesgo inesperado. En artículo titulado «El Estado Civil», declaraba: «Nosotros tenemos en nuestro poder una carta, en la cual, una alta dignidad de la iglesia oriental, ordena a un cura párroco altere una partida de bautismo, fundándose en que la persona que le presenta es de toda confianza».

Dos días después publicaba la referida carta. Era del propio Obispo Jacinto Vera, dirigida al cura del Reducto. Le decía: «Señor Don Francisco Tapia (Teniente cura del Reducto). Puede hacer la alteración que piden las personas que le presentarán ésta, en el libro de Bautizados, en una partida que quiere la madre de la criatura que expresa la dicha partida que le indicarán a vd. Son personas de confianza, y puede darles entero crédito. Octubre 20 de 1871. Jacinto Obispo de Megara»

Hasta el 1° de febrero la carta permaneció en la primera plana del diario. El día 3 se la publicó en reproducción facsimilar. El escándalo provocado fue enorme. El ministerio fiscal tomó intervención, movilizándolo a la justicia. En medio de ese

cuadro, el día 11, Latorre dictó el mencionado decreto-ley creando el Registro de Estado Civil. No esperaba ciertamente *La Razón* un triunfo tan rápido y sensacional. Con ironía declaraba el día 14 que no era después del todo suyo, sino del Obispo, ya que fue él quien con su carta «vino a dar el golpe de gracia a los registros parroquiales».

Establecía el decreto-ley que los curas párrocos no admitirán inscripción alguna de bautismo en sus libros parroquiales, sin que los interesados exhiban previamente el correspondiente certificado de inscripción en el Registro Civil de Nacimientos. Igual obligatoriedad de inscripción civil para las defunciones. En cuanto a los matrimonios, se establecía esa misma obligatoriedad, pero a posteriori del casamiento religioso cuando se trataba de católicos. Esta concesión hecha al catolicismo iba a durar sólo hasta 1885.

Mucho se ha discutido si Latorre fue o no un dictador clerical. La verdad es que su política tuvo aspectos favorables a los intereses del catolicismo, como la creación del Obispado, y aspectos adversos a ellos, como los decreto-leyes de Educación Común (1877) y Registro de Estado Civil (1879), jalones fundamentales en el proceso de secularización, que en su momento y en los años que siguieron, la causa liberal saludó y defendió como grandes conquistas.

Muy poco después de la inesperada renuncia del dictador, decía *La Razón*:

Nuestro país se ha agitado rudamente con la campaña religiosa iniciada por el bando clerical. Era en aquellos famosos tiempos de la tiranía en que Latorre podía llevar a la cumbre del poder a los que lo adulasen. El círculo católico empezó a agitarse en torno del Dictador para propiciarse su buena voluntad. Formaron Club y fundaron diarios tendientes a matar toda manifestación liberal. Felizmente el tirano se hizo neutral en la lucha, y como era de esperarse, el triunfo fue nuestro. Éramos la mayoría reforzada por la justicia de la causa.<sup>206</sup>

206 1° de mayo de 1880, artículo «Caen las preocupaciones» .

#### 4.<sup>a</sup> Sección

### EL LIBERALISMO ANTICLERICAL (1880-1925)

*La Comisión, creyendo interpretar acertadamente el concepto del liberalismo en el momento actual, no aspira a renovar las discusiones de otra época entre racionalistas y católicos. Los dogmas, en cuanto se mantienen dentro de los límites de la conciencia, pueden ser objeto de libre discusión en las columnas de El Liberal, donde podrá tratarse toda cuestión de interés público; pero no serán el objeto principal de la propaganda de esta hoja, sino en cuanto menos-caben principios de carácter político o afecten el orden social.*

*Y obedeciendo la Comisión a necesidades y tendencias de la época presente, no trata de iniciar una discusión filosófica para combatir errores científicos, sino de emprender una lucha política para evitar calamidades sociales. El gran mal, a su juicio, no es la religión sino el clericalismo. Los dogmas, aún los más absurdos y monstruosos dogmas del catolicismo, en cuanto no se traducen en prácticas perniciosas, son casi inofensivos, hasta porque son desconocidos en una Iglesia que tiene prácticas y no creencias, un culto y no una religión, fieles rutinarios y no creyentes convencidos.*

José M. Sienra Carranza, Pedro Díaz, José Irureta Goyena, Setembrino E. Pereda, Antonio Aguayo. (Editorial de la Comisión redactora del diario *El Liberal*, del 15 de mayo de 1900)



## EL LIBERALISMO A FINES DEL SIGLO XIX

1. *Del racionalismo al liberalismo.* Después de 1880, el racionalismo en sentido estricto —sostenedor de la escuela deísta de la religión natural— cede el sitio al liberalismo, tercera y última gran forma histórica en el país del racionalismo religioso. El final del racionalismo coincidió con la hegemonía de Latorre (1875-1880); los comienzos del liberalismo coincidieron con la hegemonía de Santos (1880-1886), el segundo déspota del ciclo militarista.

No es que por primera vez haga ahora su aparición en esta materia el término *liberalismo*. Por el contrario, al margen de su uso político, venía siendo aplicado tradicionalmente para designar las formas racionalistas de las etapas anteriores. Tanto los militantes del catolicismo masón como los militantes del racionalismo deísta que le siguió, se sintieron y se llamaron —a su turno— el «elemento liberal», los representantes de la «causa liberal», los defensores del «liberalismo» en materia religiosa. Documentos citados en los capítulos anteriores, así lo ilustran para las épocas respectivas.

Pero en esas etapas el término liberalismo se mantiene en un plano secundario, actúa como accesorio de otros términos que históricamente lo dominan. En la cuestión religiosa anterior a 1865, accede al término masonería y en la posterior a ese año, al término racionalismo. En la cuestión religiosa que se desarrolla después de 1880, en cambio, el término liberalismo pasa al primer plano y son aquellos términos los que aparecen como accesorios suyos. A partir de entonces suplanta cada vez más al de racionalismo, que pierde progresiva y rápidamente la aguda significación beligerante que durante tres lustros había tenido.

El racionalismo anterior al 80 era, desde luego, una forma de liberalismo religioso, de la misma manera que, a la inversa, el liberalismo posterior al 80 fue una forma de racionalismo religioso. Pero en el léxico militante de la época se produce entonces el pasaje de la hegemonía del racionalismo a la hegemonía del liberalismo. Antes del 80 se tenía profesiones de fe *racionalistas*; Club *Racionalista*; conferencias *racionalistas*; diario *La Razón*. Después del 80, las declaraciones de principios, las asociaciones, los congresos, los mitines, los nuevos periódicos de lucha contra la Iglesia, se denominarán *liberales*.

Semejante sustitución de términos en el seno de la cuestión religiosa, no es meramente verbal. Responde a una profunda renovación del planteamiento de la lucha contra la Iglesia, y se halla directamente condicionada por un fundamental



cambio operado en la conciencia filosófica nacional. Lo provocó la irrupción del positivismo, en polémica con el espiritualismo, después de 1875. Dominante el positivismo hacia el 80, la cuestión religiosa no pudo permanecer ajena a las consecuencias de aquel tránsito filosófico. La crisis del espiritualismo metafísico arrastró consigo la del deísmo racionalista. Como en la Europa del siglo XVIII, a la crisis de la fe, generadora de la religión natural, siguió también aquí la crisis de la idea de Dios y aún de la idea de religión. Con el positivismo filosófico y el naturalismo científico, advienen en el país las formas *agnósticas y ateas* del racionalismo religioso; o sea, la tercera gran dirección moderna de éste, después del racionalismo *teísta* (representado entre nosotros primariamente por el catolicismo masón y secundariamente por el protestantismo), y del racionalismo *deísta* (representado entre nosotros por la escuela del racionalismo en sentido estricto).

La etapa anterior, la del racionalismo deísta, correspondió a la hegemonía filosófica del espiritualismo metafísico; la etapa del liberalismo anticlerical que ahora se abre, corresponderá a la hegemonía del positivismo. Pero ambas correspondencias no tienen el mismo sentido. El racionalismo deísta es filosóficamente espiritualista y se define en doctrina como tal, participando todos sus adeptos de las mismas convicciones filosóficas. El liberalismo, en cambio, no es en sí mismo filosóficamente positivista, no se define en doctrina como tal. Por el contrario, se caracteriza por separar en forma expresa la cuestión religiosa de la cuestión filosófica —tan íntimamente fusionadas ambas por el racionalismo deísta— a fin de contar con el concurso de elementos de las más dispares convicciones filosóficas. No se trata para él —como era el caso para el racionalismo— de hacer la prédica afirmativa de ningún credo religioso ni filosófico: se trata sólo de una acción negativa de lucha contra la Iglesia en el terreno político y social. Pero eso mismo —he aquí lo importante— era fruto de un cambio de conciencia traído por el positivismo.

El positivismo prescindía de las definiciones metafísicas, se desentendía de los pronunciamientos en materia de filosofía primera, ponía entre paréntesis los problemas de lo absoluto, para concentrarse sobre las cuestiones reales y concretas. De esa posición de espíritu se impregnó nuestro liberalismo anticlerical, o si se quiere, surgió de ella, fue su fruto histórico. Insistiendo en todo momento en su prescindencia filosófica, agrupó en sus filas tanto a los elementos agnósticos y ateos de las nuevas corrientes positivistas y materialistas, como a los dispersos deístas del viejo racionalismo metafísico en crisis, como a los protestantes, como, aún, a los «católicos liberales». Por esa misma declarada prescindencia filosófica, el liberalismo, como fórmula de lucha religiosa, seguirá vigente durante el primer cuarto del siglo XX, sostenido tanto por adeptos del positivismo como por elementos que llevan a cabo su superación y elementos que nunca le pertenecieron.

Pero el positivismo, que condicionó y ambientó esa forma de liberalismo filosóficamente neutro, fue también después del 80 la corriente que le suministró sus principales cuadros dirigentes y le imprimió su tonalidad filosófica de realismo y de relativismo. El liberalismo no se pronuncia oficialmente sobre el problema de Dios, pero su acción refleja el agnosticismo de cuño positivista. Los mismos teístas, deístas y ateos que militan en el liberalismo, en cuanto liberales se comportan pragmáticamente como agnósticos: no luchan contra la Iglesia oponiendo una creencia a otra creencia; aunque tengan la suya, en la milicia liberal la pos-

ponen —por regla general— para combatir, antes que al dogmatismo católico, a la Iglesia como calamidad social.

2. *Liberalismo y clericalismo*. El agresivo significado militante que en materia religiosa toma en el Uruguay el término liberalismo, después del 80, hace que en lo sucesivo deje de tener en materia política el empleo que había tenido durante el tercer cuarto del siglo XIX.

Había sido entonces utilizado con frecuencia para denominar movimientos, agrupaciones u órganos periodísticos de contenido político principista. Así, por ejemplo, la «Unión Liberal» de 1855, el «Club Liberal» de 1863, *El Siglo* de 1863, que se llama a sí mismo «diario liberal», el «Club Liberal» de 1872,<sup>207</sup> son expresión —antes del motín de 1875— de un *liberalismo político* en absoluto desprovisto de intenciones de polémica religiosa; históricamente independiente, por lo tanto, del *liberalismo religioso*, también por ejemplo, de la «Liga Liberal» de 1884, de la «Unión Liberal» de 1891, del «Club Liberal Francisco Bilbao» de la década del 90, del «Centro Liberal» de principios de este siglo, o de los diarios «El Liberal» de 1900 y de 1908.

Nada expresa mejor el cambio de vigencia histórica del vocablo, que el hecho de haber sido inspirador del «Club Liberal» de 1872, que agrupaba a los colorados «ultras», nada menos que el católico ultramontano Francisco Bauzá, uno de los más ilustres adversarios del liberalismo religioso de fines del siglo. Todavía en la década del 70 pudo Bauzá hacer uso del término para designar a una agrupación por él dirigida, cosa inconcebible después del 80, desbordada en la escena histórica la significación política del término por su significación religiosa.<sup>208</sup>

Desplazada así al campo religioso la acepción polémica del término liberalismo, ocurre, sin embargo, que él lleva a ese campo una vibración o entonación política. Hay en esto una sutileza que es inherente a los propios hechos. El liberalismo, ya lo hemos anticipado, quiere hacer abstracción del debate filosófico en que se complacía el racionalismo, para atacar a la Iglesia en otro terreno. Este terreno será esencialmente político. Se va a librar contra la Iglesia una lucha política; sólo que esta lucha, precisamente por ser contra la Iglesia, será ante todo una lucha religiosa. No se trata de liberalismo político en su acepción clásica, sino de *liberalismo religioso*; pero de un liberalismo religioso animado por una intención de lucha política contra el catolicismo como institución social.

Es por eso que el liberalismo no formulará ya filosóficas «profesiones de fe» sino «declaraciones de principios», que encierran verdaderos programas prácticos de reforma de las instituciones, regidos por la idea de secularización. Es por eso también que el liberalismo no entiende constituir una «religión», como quería serlo el racionalismo precedente, sino un «partido»: *el partido liberal*. No es que se trate de formar propiamente un partido político, en el sentido de agrupación cívico-electoral, aunque algunos lo sueñen y aunque alguna tentativa de esa in-

207 Juan E. Pivel Devoto, *Historia de los Partidos Políticos en el Uruguay*, 1942, I, pp. 248, 365 y 408; II, p. 113.

208 Lo que ocurre en el Uruguay es reflejo de un fenómeno universal. Cabe pensar que la expresa condenación del *liberalismo* hecha por Pío IX en el *Syllabus* (1864), influyó decisivamente para que el movimiento anticatólico de fines del siglo hiciera a dicho término bandera de lucha religiosa, por encima de su sentido político tradicional.

dole se presencie en nuestro siglo. Pero se trata, sí, de constituir con los liberales de todos los partidos políticos, una fuerza que actúe políticamente con unidad y coherencia en materia religiosa: *el partido liberal*, concebido como un sector nacional del gran *partido liberal* internacional.

El adversario del racionalismo, entendido por sus adeptos como religión, era genéricamente el catolicismo; el adversario del liberalismo, entendido por sus adeptos como partido, es específicamente el *clericalismo*. Frente al partido liberal, el *partido clerical*, que es también un sector nacional del gran *partido clerical* internacional.

Para los liberales, el clericalismo no se identifica con el catolicismo; por lo mismo que la lucha quiere ser política y no filosófica, lo que se enjuicia no es la creencia católica dogmática, sino la acción social de la Iglesia, encarnada en su clero y secundada por los laicos adictos a éste. De ahí que en el laicato católico distinga el liberalismo la existencia de elementos no contaminados por el clericalismo, término éste que desempeña ahora el papel desempeñado en otras épocas por los términos —que siguen en circulación, pero relegados a segundo plano— «ultramontanismo» y «jesuitismo». El clericalismo representará, ciertamente, la continuidad de la misma tendencia jesuítica y ultramontana afianzada en el país por Jacinto Vera. Los elementos no contaminados por él a juicio del liberalismo, reciben el nombre, ya utilizado también desde los tiempos de apogeo del catolicismo masón, de «católicos liberales», y son considerados como aliados.

En tales condiciones, la *cuestión religiosa* en el Uruguay entra después del 80 en una nueva fase, configura una nueva constelación histórica.

Naturalmente, no hay un cambio súbito sino una transición que se cumple durante varios años. Son los que corren entre 1880 y 1884, año éste en que la cuestión religiosa aparece habiendo ya mudado completamente de piel. Después del 80 no se presencia ninguna acción ofensiva, ninguna campaña proselitista del racionalismo religioso deísta; por otro lado, hasta el 84 no se presencia la formal entrada en escena del llamado partido liberal en su nueva modalidad de lucha con el clericalismo.

Entre una y otra fecha la iniciativa corresponde al elemento católico. Se manifiesta en episodios de reacción contra la institución del Patronato, cuando en 1881, Inocencio M. Yéregui sucedió en el Obispado a Jacinto Vera, lo que no tuvo consecuencia; así como contra las dos grandes secularizaciones del período de Latorre: la de la Educación Común y la del Registro de Estado Civil.

En lo que se refiere al Registro Civil, logró el catolicismo a fines de 1880 una ley aboliendo la obligatoriedad de la inscripción civil del nacimiento con anterioridad al bautismo. No obtuvo el mismo éxito, sin embargo, en sus reiterados intentos de echar abajo la obra educacional de Varela. La resistencia católica contra ella había crecido desde la aparición de *El Bien Público*. Ya el 21 de enero de 1879 había iniciado éste una campaña sobre el punto. En el mismo año 79 Bauzá presentó en el Parlamento un proyecto de ley modificando la de Educación Común, que no prosperó. La muerte de Varela y la glorificación de su obra, paralizó un tiempo los trabajos católicos en su contra. Pero en 1882 se presentó una oportunidad para reiniciarlos.

En octubre de ese año, a raíz de un conflicto administrativo con el dictador Santos, renunció a su cargo el Inspector Nacional Jacobo A. Varela, sucesor de

su hermano José Pedro. Con él renunciaron también todos sus compañeros de la Dirección General de Instrucción Pública: Plácido Ellauri, Alfredo Vásquez Acevedo, Remigio Castellanos, José Arechavaleta. En tales circunstancias, tuvo Santos el gesto sorpresivo de ofrecer la Inspección al católico Bauzá. Este condicionó su aceptación al resultado de la nota que por su intermedio hicieron llegar al gobernante las damas católicas, con cinco mil firmas al pie, pidiendo la enseñanza de la religión católica en las escuelas. Santos, que en esos mismos días llamó al Ministerio de Gobierno a Carlos de Castro, Gran Maestre de la Masonería, se resistió, y pasó a designar Inspector al liberal Jorge H. Ballesteros.

El 24 de octubre comentaba *El Siglo* en su editorial:

Y realmente, ¿cómo podían esperar los clericales que el Gobierno procediese de otro modo? ¿Pues no están viendo a la cabeza del Poder Ejecutivo a un ciudadano que hace muy poco tiempo fue recibido en la Masonería Uruguaya con el grado 33? ¿No es Ministro de Gobierno el Gran Maestre de la Masonería Uruguaya? ¿No ha demostrado *El Bien Público* al Sr. D. Cristóbal Salvañach, con argumentos que le hicieron enmudecer, que es absolutamente imposible ser católico y masón? -Pues entonces podemos estar tranquilos. La Ley de Instrucción no morirá a manos del fanatismo católico. Los clericales pierden su tiempo. Las escuelas de rezos y palmetas... ésas no volverán!

En 1883 tuvo lugar una nueva solicitud de las damas católicas a favor de la enseñanza religiosa en las escuelas, esta vez con veinticinco mil firmas, a la vez que una nueva tentativa para introducir modificaciones en la ley de Educación Común, actualizándose el proyecto Bauzá de 1879; pero ni una ni otra prosperaron.<sup>209</sup>

En 1884 la cuestión religiosa toma otro cariz. Ese año hizo crisis en la Argentina un serio conflicto entre el Gobierno y la Iglesia que se venía arrastrando desde hacía algún tiempo a raíz de la política liberal del Presidente Roca y su Ministro de Culto e Instrucción Pública, Wilde. La repercusión del conflicto argentino en el Uruguay marcó la iniciación de una nueva época en nuestras luchas religiosas.

Después de haberse aprobado por la Cámara de Diputados argentina un proyecto de ley de instrucción pública laica, que el Senado detuvo, el Vicario Clara dio a conocer una Pastoral contra la Escuela Normal y la Universidad de Córdoba. Culpaba a la primera de tener maestras norteamericanas en su seno, y a la segunda de dar circulación a tesis apologéticas de la Revolución Francesa. El gobierno suspendió a Clara. Se originó así un grave conflicto que derivó a una amplia discusión del alcance de las facultades en materia eclesiástica asignadas al Estado por la institución del Patronato, pero que tenía por causa primera la gran contienda de la época entre el espíritu liberal y la Iglesia Católica.

El elemento católico de Montevideo se soliviantó profundamente. «Los clericales de aquende el Plata —editorializaba Carlos Ma. Ramírez en *La Razón*, el 24 de junio -más fogosos aún que los de allende, pretenden hacernos compartir todas las emociones de la lucha ajena». Llegaron aún a traer a líderes católicos del conflicto argentino para agasajarlos en Montevideo.

Esa agitación de nuestro catolicismo provocó la reacción del adversario. *La Razón*, que seguía dirigida por Daniel Muñoz, con la colaboración permanente del nombrado Ramírez, y *El Siglo*, que seguía dirigido por Jacinto Albistur —los

209 Véase: *La Exposición Protesta de las Damas Uruguayas sobre la Enseñanza Religiosa*, Montevideo, 1883; E. Acevedo, ob. cit., IV, pp. 340 y 373.

dos diarios adversarios tradicionales de *El Bien Público*— dedican preferente atención al conflicto argentino, defendiendo la causa liberal.<sup>210</sup> Por otro lado, se inicia en la tribuna del Ateneo —primera institución liberal de la época, a la que secundaba la Sociedad Universitaria— una campaña de resonantes conferencias que tuvieron el carácter de verdaderos mitines liberales.

La primera estuvo a cargo del doctor José M. Sienra y Carranza, quien desarrolló el 27 de junio —cuando aquel conflicto estaba en su apogeo— el tema «El Clericalismo en el Río de la Plata».<sup>211</sup> Asistió al acto el diputado liberal argentino Estanislao Zeballos, quien informó que ese día el Congreso de su país había sancionado la ley de enseñanza laica. En nombre del público reunido en el Ateneo se envió un telegrama de congratulación al Presidente Roca.

En su conferencia sostuvo el doctor Sienra la necesidad de que el elemento liberal uruguayo sacudiera su letargo para oponerse a los avances del clericalismo. De éste dijo, entre otras cosas: «lo desazona la organización laica de la instrucción pública, no obstante el privilegio de la enseñanza del catecismo católico, vigente en la ley y gozado en la práctica escolar». Después de historiar los sucesos argentinos y de señalar la repercusión que habían tenido en la tónica de nuestros clericales, convocaba a todos los defensores de la causa liberal para luchar contra la «secta político-religiosa del clericalismo». Admitiendo la existencia de católicos ajenos a dicha secta, escribía:

Racionalistas o positivistas, protestantes o católicos, todos los hombres que aman verdaderamente la civilización y las instituciones modernas, la república y la democracia, la independencia nacional y la soberanía popular, necesitan unirse, estrechar sus vínculos...

El día 4 de julio tuvo lugar en el Ateneo una segunda conferencia, pronunciada por el doctor Eduardo Brito del Pino. Título: «Los ideales del partido clerical».<sup>212</sup> El público entusiasmado acompañó luego al orador en manifestación hasta su domicilio. Contrastaba Brito del Pino los idearios del *partido liberal* y el *partido clerical*, a través de estos cinco puntos: principio de la soberanía popular; libertad de conciencia y libertad de cultos; escuela pública, común y laica; votos monásticos perpetuos; separación de la Iglesia y el Estado. Constituye esta conferencia —pronunciada por un viejo afiliado del Club Racionalista de 1872, ahora positivista— una excelente muestra del terreno y de los términos en que para el futuro la cuestión religiosa quedaba situada en el país.

Una tercera conferencia se celebró en el Ateneo el 13 de setiembre. El doctor Manuel B. Otero trató el tema «El Ultramontanismo y la Constitución del Estado».<sup>213</sup> del que también se ocupó en el mismo acto el clérigo evangelista Tomás

210 El 24 de junio inició Carlos Ma. Ramírez en *La Razón* una valiosa serie editorial sobre el tema «Los conflictos religiosos y las religiones de Estado»; entre otros artículos que dedicó entonces al problema religioso, destacamos «El Clericalismo en los partidos tradicionales» del 15 de agosto (el 1° de agosto, retirado Muñoz, había asumido la dirección del diario). Entre los diversos artículos de gran interés dedicados por Albistur en *El Siglo* al mismo problema, mencionaremos el titulado «Luz! Luz!», del 26 de junio.

211 Reproducida en *La Razón*, 28 de junio, y en *Anales del Ateneo*, VII, pp. 83-97.

212 Reproducida en *La Razón*, 6 de julio, y en *Anales del Ateneo*, VII, pp. 202-224.

213 Reproducida por *La Razón*, 16 de setiembre.

B. Wood. Esta participación protestante es bien expresiva de la concepción de la lucha contra la Iglesia sostenida entonces por el liberalismo.

3. *La Liga Liberal y las reformas de 1885*. El año 1885 se inició con el planteamiento de un conflicto entre el Estado y la Iglesia, del que iban a derivar en el correr del mismo año fundamentales episodios de nuestro proceso liberal.

El 31 de diciembre de 1884 el Obispo Yéregui dirigió al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, que lo era Juan Lindolfo Cuestas, una nota reclamando para la Iglesia el local de la Casa de Ejercicios. Desde 1849 el Gobierno lo usufructuaba como sede de la Universidad, bajo la reserva de restituirlo cuando el Estado no lo necesitase. La reclamación del Obispo se fundaba en que el edificio iba a ser completamente desalojado por la Universidad, que pasaba a ocupar un nuevo local. En nombre del gobierno contestó Cuestas rehusándose a hacer la restitución por necesitarse todavía la Casa de Ejercicios para local de la Facultad de Medicina, y por existir a propósito de la misma un litigio pendiente.

Aprovechaba el Ministro para impugnar de paso, desde un punto de vista liberal, la razón de ser de la Casa de Ejercicios como establecimiento eclesiástico: «han transcurrido treinta y cinco años desde que la institución de la Casa de Ejercicios desapareció, y los tiempos han avanzado mucho en progreso e ilustración para que sea sentida la falta de un establecimiento cuyos beneficios no han quedado debidamente demostrados, y si lo fueron entonces o antes, no es aventurado afirmar que en la época presente no tendría razón de ser». Ello motivó un nuevo cambio de notas con el Obispo.<sup>214</sup>

Desde ese momento quedó planteada una enconada lucha entre el gobierno de Santos y la Iglesia. Aquél tomó la ofensiva decretando el 17 de enero que quedaba prohibida la fundación de establecimientos religiosos mientras la Asamblea no dictara una nueva ley a su respecto.

El activo embanderamiento del General Santos y su gobierno a favor de la causa liberal, no fue recibido de buen grado por el sector del liberalismo que venía manteniendo una intransigente oposición a la dictadura militar. Interpretando la opinión de ese sector, sostenía Carlos Ma. Ramírez en *La Razón* que la posición asumida por Santos no tenía otro motivo que un editorial opositor de *El Bien Público*, publicado el 5 de enero, después de un silencio de ocho meses sobre política interna, absorbido el órgano católico por el conflicto religioso argentino. Si el silencio no se hubiera interrumpido, la actitud de Santos pudo haber sido la contraria:

Para distraer la atención pública con la cola del perro —editorializaba Ramírez el 20 de enero— era lo mismo aparecer de mano dada con el partido clerical o iniciar una lucha parecida a la que se sustenta en la República Argentina. En cuanto a los principios... vamos! ¿quién es bastante cándido para creer en los principios del General Santos sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado? ¿Pero los principios del señor Cuestas? Todos sabemos que entró al Ministerio en olor de santidad y que *El Bien Público* se apresuró a pasarle suavemente la mano.

Y agregaba, anticipando la que iba a ser la línea de *La Razón*:

214 El 11 de enero publicó *La Razón* las dos primeras notas (de 31 diciembre y 5 de enero) y el 16 de enero las otras dos (de 10 y 14 de enero). Poco después el Estado adquirió la finca por transacción.



Estamos completamente a oscuras de las soluciones que los consejeros del General Santos intentan someter a la Asamblea. Las aprobaremos o no, según nuestras convicciones —que jamás ocultamos— pero podemos al mismo tiempo declarar que, sea cual sea la actitud del gobierno en estas cuestiones, ni creeremos que estas son las cuestiones más vitales del momento actual, ni juzgaremos al país compensado de la pérdida de sus libertades políticas, de sus instituciones populares, y de sus justas aspiraciones a la dignificación de la vida pública.

Distinta fue la posición en que se colocó otro sector liberal que, sin ser santista, mantenía frente al régimen una oposición política moderada. Fue su intérprete el diario *El Siglo*, de acuerdo con el expreso *posibilismo* doctrinario, tomado de la política española, que sustentaba su director Albistur.<sup>215</sup> El 21 de enero se congratulaba de que *La Razón* dedicase mayor atención al problema religioso, añadiendo:

Y no se aflija tanto el estimado colega al ver que el pueblo, prestando oído atento a estas discusiones, se distrae de la cuestión política propiamente dicha. Tememos que ésta, por el momento, no tiene solución satisfactoria. No es inútil entretanto el progreso que podamos hacer en el camino de la libertad religiosa. Del gobierno de Latorre han quedado la Ley de Registro Civil y la Ley de Educación Común. Si del actual período obtenemos la supresión de las comunidades religiosas y el establecimiento del matrimonio civil, iremos preparando el camino para llegar algún día a la separación de la Iglesia y el Estado.

En ese ambiente lleno de contradicción y de expectativa, hizo su aparición pública la llamada *Liga Liberal*, exteriorizándose así el primer fenómeno de asociación llevado a cabo por el liberalismo. A principios de febrero, sus secretarios Juan Paullier y Manuel B. Otero, se dirigieron a la prensa en estos términos: «Habiendo resuelto el Comité Ejecutivo de la Liga Liberal publicar el art. 1º de los Estatutos y la Declaración de Principios de esa Asociación, aprobados el día 15 de agosto de 1884, suplicamos a Vd. se digne darles cabida en las columnas de su diario». Distintos diarios dieron publicidad a los referidos documentos.<sup>216</sup>

En *La Razón* del 6 de febrero, Carlos Ma. Ramírez comentaba la iniciativa así:

Hablábase hace tiempo de una *Liga Liberal* establecida en Montevideo, con ramificaciones en los departamentos, pero no se conocían sus fines ni su organización. Ahora, con motivo de las cuestiones religiosas, los Dres. Otero y Paullier, secretarios de la asociación, con anuencia del Comité Ejecutivo, levantan la punta del velo dando a publicidad el programa por cuyo triunfo se propone trabajar la Liga. Confesamos que nos agrada mucho ese principio de publicidad. No somos partidarios de las sociedades secretas. Creemos que por el bien debe trabajarse siempre a la luz del día, en las corrientes de la opinión general.

La Liga Liberal había sido constituida en el seno de la masonería, y se mantuvo hasta entonces en el secreto característico de ésta. A ello aludía Ramírez, quien formalmente había declarado hacía poco en las columnas de su diario: «No somos masones».<sup>217</sup> Elogiaba a continuación el programa de la Liga y decía:

215 Albistur lo había planteado por primera vez en las columnas de *El Siglo*, el 4 de marzo de 1879, en editorial titulado «El Posibilismo».

216 *La Nación*, 3 de febrero; *El Siglo*, 3 de febrero; *La Razón*, 5 de febrero. Fueron también publicados en folleto.

217 *La Razón*, editorial del 19 de agosto de 1884.

La obra que emprende la Liga Liberal es de largo aliento y hay en sus mismas declaraciones suficiente latitud para retardar o acelerar el programa, según las circunstancias lo aconsejen. Surge una asociación de combate opuesta a la que también está en formación bajo el nombre de partido clerical. Si este partido llega a ser una realidad, la Liga Liberal será también una fuerza poderosa. Si el clericalismo pretende a todo trance avanzar, es indudable que la Liga afirmará su razón de ser y multiplicará sus fuerzas.

Dicho eso, objetaba que se antepusiera la cuestión religiosa a la cuestión política. La situación religiosa del país —entendía Ramírez— no era grave. Lo era, en cambio, la situación política:

Ciertamente, el régimen de la Religión de Estado mal se aviene con el principio de la Libertad religiosa *en toda su extensión imaginable*, según la frase de las célebres Instrucciones de Artigas. Dentro de ese régimen cabe la opresión absoluta, pero cabe también un sistema de concesiones y restricciones que hagan inofensivo el privilegio acordado a determinada secta. Esto es lo que ocurre entre nosotros, ya porque las antiguas leyes españolas, que todavía nos rigen, eran bastante sabias al respecto, ya porque la legislación patria se ha inspirado casi siempre en un criterio liberal.

Nuestras escuelas comunes son eminentemente laicas, aún cuando se den en ellas lecciones de catecismo, y la Universidad —todos lo saben— es un almacén de libres pensadores. Obrando constantemente esas dos fuerzas sobre la masa de la sociedad y sobre la mayoría de su clase más instruida, es imposible que los trabajos clericales consigan abatir, con la bandera del Syllabus, la bandera de la libertad de conciencia. Tal es la situación en la cuestión social que da origen a la Liga Liberal; pero si dirigimos la vista a la cuestión política, se presenta un espectáculo muy diverso.

Pintaba a renglón seguido el negro cuadro político ofrecido por la dictadura de Santos.<sup>218</sup>

*El Siglo*, en cambio, de acuerdo con su criterio ya conocido, se identificaba sin reservas con la Liga Liberal:

La declaración de principios de la Liga Liberal es lo que debe ser. Se aprecian en toda su plenitud las manifestaciones de la libertad de conciencia. Es, como alguien ha dicho muy bien, un *anti-Syllabus*: tiene analogía con la declaración de principios de 1789.

En la declaración de principios de la Liga Liberal se explica como debe entenderse la declaración de la Religión de Estado. En alguna ocasión hemos estudiado los debates que hubo en la Asamblea Constituyente acerca de estas materias. Había en aquella Asamblea representantes de las ideas Ultramontanas y de la Escuela Liberal. El señor Barreiro y los suyos trataban de extender todo lo que podían las prerrogativas de la Iglesia. El señor Ellaury y sus amigos defendían los fueros del Estado y la libertad de conciencia del individuo. De esta lucha y del deseo de transigirla en términos conciliadores, nacieron artículos no siempre bastante explícitos para alejar dudas... Cuando llegue el momento de una Reforma Constitucional, será ocasión de hacer que desaparezcan esas contradicciones. Entretanto el Estado no puede abdicar de su derecho de soberanía.<sup>219</sup>

El *objeto* de la Liga lo establecía así el art. 1° de los Estatutos:

218 La misma posición expuso Ramírez en un importante editorial del 29 de marzo, titulado «La cuestión religiosa y la cuestión política».

219 *El Siglo*, 7 de febrero.



La Liga Liberal es una asociación de hombres libres, habitantes de la República Oriental del Uruguay, sin distinción de nacionalidades ni de opiniones políticas. Tiene por objeto hacer efectiva la libertad de conciencia en todas sus manifestaciones. Propenderá al progreso, teniendo como medios principales la igualdad, la fraternidad y el cumplimiento del deber.

En cuanto a la *Declaración de Principios*, contenía las fórmulas jurídicas y políticas con que el nuevo liberalismo sustituía los dogmas filosóficos del viejo racionalismo. Es el equivalente en la etapa en que se ha entrado, de las antiguas «profesiones de fe». He aquí su texto:

I. La soberanía de la Nación es esencial y absolutamente independiente de todo poder religioso.

II. El ejercicio de esa soberanía no puede ser coartado ni limitado en manera alguna, a pretexto de que las leyes nacionales están en contradicción con los preceptos, las doctrinas o las resoluciones de una iglesia determinada, sea ésta cual fuera.

III. El desconocimiento de los derechos que al Estado corresponden, por parte de un habitante del país, sea cual fuere su nacionalidad, su religión y su jerarquía en determinada comunión religiosa sin distinción alguna, debe ser considerado como delito de lesa-nación, y castigado como tal con sujeción a las leyes vigentes.

IV. Cuando existiere contradicción o conflicto entre las leyes civiles y las leyes religiosas, es deber de todo habitante del país propender por todos los medios legales a que se cumplan y observen las primeras.

V. El art. 5° de la Constitución que declara que la religión del Estado es la Católica, Apostólica, Romana, no importa la abdicación por parte del Estado de ninguno de sus derechos en favor de la Iglesia Romana. Tampoco importa la aceptación por parte del Estado de todas las doctrinas que esa iglesia profesa y enseña, y muy especialmente la de aquellas doctrinas promulgadas con posterioridad a la fecha en que fue jurada la Constitución. El art. 5° está limitado por el art. 4° de la misma Constitución que declara que la Soberanía en toda su plenitud existe radicalmente en la Nación, a la que compete el derecho exclusivo de establecer sus leyes. Lo está también por el art. 2° que declara que el Estado Oriental del Uruguay es y será para siempre libre o independiente de todo poder extranjero, y lo está finalmente por el art. 81 que confiere al Presidente de la República el derecho de ejercer el Patronato y retener o conceder pase a las bulas pontificias.

VI. Las declaraciones contenidas en el Syllabus han hecho imposible toda conciliación entre la Iglesia Romana, que anatemiza el progreso, el liberalismo y la civilización moderna, y la Nación Uruguaya, cuya carta fundamental consagró como derechos indiscutibles la Soberanía del Estado y la libertad individual en sus diversas manifestaciones.

VII. Todo habitante del país tiene el derecho de profesar el culto que le parezca mejor, privada y públicamente, sin más limitación que la de no contravenir a la moral y al orden público.

VIII. Las leyes políticas, civiles y penales no deben establecer distinción alguna entre los que están sujetos a su imperio, por razón de sus creencias u opiniones religiosas. La adquisición, el goce o la pérdida de los derechos políticos y civiles, sin excepción, debe regirse por leyes exclusivamente civiles. Ninguna autoridad que no sea la autoridad civil, debe intervenir en la adquisición, en la suspensión o en la pérdida de esos derechos.

IX. Nadie puede enajenar su libertad personal, ni renunciar para siempre a ella.

X. El Estado debe dar en sus escuelas instrucción científica y educación cívica; pero no tiene misión de reclutar ni de formar adeptos para determinada secta religiosa.

XI. Todos los establecimientos de educación e instrucción, así públicos como privados, sin excepción alguna, deben estar bajo la superintendencia del Estado, el cual debe velar porque en ellos no se enseñen ni profesen doctrinas contrarias a la Soberanía Nacional y a nuestras leyes fundamentales.

XII. Ninguna asociación, corporación o congregación debe gozar de personería jurídica si sus Estatutos no han sido antes sometidos a la autoridad competente y aprobados por ésta. No debe ser razón legal para exceptuarla de esta obligación el hecho de pertenecer a la Iglesia Romana.

XIII. Las congregaciones religiosas deben estar sujetas a la ley común, en cuanto se relaciona con el pago de impuestos, como cualquier individuo o asociación.

XIV. La autoridad pública puede penetrar en los conventos y demás edificios llamados religiosos, en los mismos casos y con las mismas formalidades con que puede penetrar en el domicilio de un habitante cualquiera del país.

XV. Es una necesidad social la circulación de la riqueza, y contraria al progreso y a la seguridad de los principios liberales, la acumulación de bienes en manos muertas.

XVI. La dirección de los establecimientos públicos de beneficencia, y el personal empleado en ellos deben ser exclusivamente laicos; debiendo condenarse como inhumana toda presión ejercida en el ánimo de los individuos asilados en ellos que tienda a obligarles a llenar las prácticas de determinada religión.

Bajo la égida de las ideas de secularización y laicización, la declaración aborrecía los siguientes puntos: soberanía de la Nación y el Estado (I a VI), libertad de conciencia y de cultos (VII y VIII), instrucción pública (X y XI), congregaciones religiosas (IX y XII a XV), beneficencia pública (XVI).

Un mes después, el 4 de marzo, el Poder Ejecutivo envió al Parlamento dos históricos proyectos de ley: uno sobre Matrimonio Civil Obligatorio y otro sobre Conventos. A ellas se sumó el día 6 el proyecto de reforma de la Enseñanza Secundaria y Superior, elaborado por el Rector Vásquez Acevedo. Refrendaba todos los proyectos y sus respectivos mensajes el Ministro Cuestas.<sup>220</sup>

Por mucho que estuviera preparado el ambiente, los proyectos de Matrimonio Civil y de Conventos causaron honda impresión. El elemento católico opuso dentro y fuera del Parlamento una enconada y ruidosa resistencia. Por su parte, el elemento liberal se dividió, por las razones políticas ya sabidas, manifestándose las dos posiciones de que eran respectivos portavoces *La Razón* y *El Siglo*. La de este último resultó reforzada por la intervención de la Liga Liberal.

Cuando el Parlamento se abocó al estudio de los proyectos, la Liga Liberal anunció el propósito de realizar un mitin popular de apoyo a los mismos, cuya fecha se fijó para el 19 de abril. El día 9, por invitación suya, se realizó en el local de la Logia «Les Amis de la Patrie», una reunión de la prensa en que se tomó la siguiente resolución, habilidosamente redactada por Albistur: «Se invitará al pueblo para manifestar públicamente su adhesión a los principios liberales que son la base de los proyectos presentados por el Gobierno a la Asamblea Legislativa». El apoyo, como se ve, no era al gobierno, ni siquiera directamente a sus proyectos: era «a los principios liberales» que les servían de base.

Eso no obstante, *La Razón* se opuso de manera categórica a la iniciativa. Pocos días atrás, el 5 de abril, Carlos Ma. Ramírez había sido reemplazado en su dirección por Teófilo D. Gil y José Batlle y Ordóñez. La posición de éstos seguía

220 *La Nación*, 6 de marzo; *La Razón*, 7 de marzo.

siendo la de aquél. La habían definido el día 7 en editorial titulado «Ni gubernistas ni clericales», y reiterado el 8 bajo el título de «Doctrinas liberales y actos liberalescos».

No permitamos, por Dios, que el pseudo-liberalismo de los hombres del poder mistifique la opinión pública hasta el punto de debilitar en los mismos liberales la noción y el sentimiento de la justicia. La causa liberal uruguaya, de muchos años atrás, ha tenido la gloria de haber combatido en lucha franca y noble, con armas leales, sin haber sido ni tiránica ni opresora. Esforzémonos por conservar esa honrosa tradición, y que la victoria que corone nuestros trabajos no sea manchada por ningún abuso de fuerza, ni por complacencia alguna con los que pretenden usurpar nuestra hermosa bandera con miras egoístas y reprobadas. Las doctrinas liberales triunfarán, seguramente; lo que no debe triunfar en el aplauso de los ciudadanos independientes son los actos liberalescos del gobierno.

El 10, sin perjuicio de reconocer que la Liga Liberal «es indudablemente el representante genuino del espíritu liberal de nuestro país en su lucha con el ultramontanismo», impugnaba la idea del mitin: «No sería cauto comprometer el prestigio de una institución llamada al cumplimiento de tan altos fines, como la Liga Liberal, en una aventura político-religiosa, cuyo último resultado no será tal vez otro que dividir a los liberales en dos bandos y dar cierta aureola de prestigio personal a Máximo Santos».

En vísperas del acto los organizadores dieron a publicidad la siguiente convocatoria «Al Pueblo»:

En vista de los proyectos de Matrimonio Civil y de Conventos presentados por el Gobierno a la Asamblea Legislativa, los abajo firmados, representantes de la *Liga Liberal* y de los diarios que al pie se expresan, han creído conveniente que el pueblo liberal de Montevideo manifieste por un acto público su adhesión a los principios que sirven de base a esos proyectos.

Con ese objeto se convoca al pueblo liberal, para que concurra el domingo 19 del corriente, a las 2 de la tarde al circo 18 de julio.

Esta reunión no tiene carácter político en el sentido que generalmente se atribuye a esta palabra. Se trata sólo de contribuir a robustecer, con el concurso de la opinión liberal, leyes que, si se sancionan y promulgan, constituirán un verdadero progreso en el camino de la libertad religiosa.

La declaración será fundada en un discurso que pronunciará uno de los firmantes y está concebida en los términos siguientes:

*Esta Asamblea cree de su deber manifestar públicamente su adhesión a los principios liberales que son la base de los proyectos de Matrimonio Civil y de Conventos, presentados por el Gobierno a la Asamblea Legislativa.*

Votada la declaración se declarará cerrado el acto.

En representación de la *Liga Liberal*, Juan Paullier, secretario; Manuel B. Otero, secretario; Por *La España*, Pedro Bernat, Juan Fleches. Por *El Centro Vascongado*, Pedro Hormaeche. Por *El Siglo*, Jacinto Albistur. Por *La Situación*, Modesto Cluzeau Mortet. Por *La Bandera Italiana*, Ettore Vollo. Por *La France*, Carlos Garé. Por *L'Indipendente*, Totó Nicosía. Por *La Nación*, Clodomiro Arteaga. Por *L'Italia*, G. Odicini y Sagra. Por el *Partido Colorado*, Carlos Ma. Maeso.<sup>221</sup>

Por su parte la prensa liberal adversa al mitin hizo conocer la siguiente «Declaración»:

Los representantes de la prensa que suscribimos esta acta, declaramos:

221 *El Siglo*, 19 de abril.

Que sin embargo de profesar las doctrinas fundamentales del liberalismo, creemos de nuestro deber abstenernos de tomar participación en el meeting que va a celebrarse y en toda manifestación pública que directa o indirectamente concurra a prestigiar los poderes políticos existentes.

Y para desvirtuar las imputaciones que puedan hacérsenos, proclamamos los siguientes principios:

1° - Revisión del art. 5° de la Constitución del Estado sobre la amplia base de la libertad de conciencia, sin otras limitaciones que las que impone la moral universal y en la forma que establece el Código Fundamental de la República. 2° - Separación de la Iglesia y del Estado, como lógica consecuencia del principio anterior, como medio de restablecer la paz y armonía en las conciencias, con el ejercicio libérrimo de todos los derechos individuales. 3° - Aplicación enérgica y efectiva de todas las leyes orgánicas que dimanen de estos principios, para la virtualidad práctica del derecho en la Sociedad Civil.

Montevideo, abril 19 de 1885. - Teófilo D. Gil y José Batlle y Ordóñez, redactores de *La Razón*. Wáshington P. Bermúdez, redactor de *El Negro Timoteo*. José Mellado, director de *La Colonia Española*. Pedro B. Casamayou y Emilio R. Pesce, redactor y director de *El Telégrafo Marítimo*. Emilio C. Lecocq, director de *La Tribuna Popular*. León Strauss, director de *El Hilo Eléctrico*. Ramón Cerdeiras, por la redacción de *La Unión Gallega*.<sup>222</sup>

Realizado el mitín, cuyo único orador fue Manuel B. Otero, *La Razón* hizo su crítica, pera admitió que no se había aplaudido ni nombrado siquiera a Santos: «Debemos confesarlo en honor de la verdad: la manifestación no tuvo un color pronunciadamente santista».<sup>223</sup>

El 22 de mayo quedó sancionada la ley que declaraba obligatorio el Matrimonio Civil para todos los habitantes de la República, con prohibición a los párrocos de consagrar el casamiento religioso sin justificarse la previa celebración de aquel. Se cumplía así una vieja aspiración del liberalismo uruguayo, que ya figuraba en el proyecto de Código Civil publicado en 1852 por Eduardo Acevedo, no recogida en el de Tristán Narvaja, sancionado en 1868.<sup>224</sup>

El dictador Santos reivindicó la condición de inspirador personal de la iniciativa. Habiendo el diputado sacerdote Estrázulas y Lamas, insinuado en Cámara que había obrado aconsejado, le dirigió la siguiente carta —curiosa por suya— que publicaron los diarios:

Está Vd. en error. He sido yo el que inició el pensamiento que mis Secretarios de Estado aceptaron dándole forma. Participando de los principios de progreso que animan a todos los países que marchan por el impulso de la libertad y de la civilización, deseo para mi país lo mejor. El matrimonio civil es seguramente una de las conquistas de la humanidad en el siglo presente, así como en el anterior la proclamación de los derechos del hombre la ennobleció. Arriba de todos los dogmas está la Soberanía Nacional, porque ella es la base de constitución de los pueblos, de las familias y de la sociedad.<sup>225</sup>

222 *La Razón*, 19 de abril.

223 *La Razón*, 21 de abril.

224 El proyecto Acevedo decía en su artículo 132: "La ley sólo considera al matrimonio como un contrato de derecho natural, cuyas formas se determinan por el derecho civil. Considerado como sacramento es de las atribuciones del poder espiritual, a quien compete reglamentar lo relativo a los sacramentos».

225 *La Razón*, 9 de abril (2.ª p.).

El 14 de julio —simultáneamente con la ley de reforma universitaria que reemplazaba al viejo estatuto fundacional de 1849— se sancionó la ley de Conventos: se prohibía en lo sucesivo la fundación de conventos, casas de ejercicios u otras destinadas a la vida contemplativa o disciplinaria, y se reglamentaba el funcionamiento de las ya existentes, de las cuales sólo se reconocían las que hubieran sido autorizadas por el Poder Ejecutivo en ejercicio del Patronato Nacional. A diversos incidentes dio lugar la aplicación de esta ley.<sup>226</sup>

La ley de Matrimonio Civil, la de Conventos y aún la de Enseñanza Secundaria y Superior (resultado esta última del mismo impulso legislativo, aunque bajo este aspecto no haya hecho más que homologar una laicización universitaria alcanzada de facto tiempo atrás), fueron tres importantes jalones en el proceso de secularización de las instituciones nacionales, sumados en 1885 a los tres ya establecidos antes de 1880.

(En 1886 se restableció por ley la prohibición derogada en 1880 de realizar el bautismo sin la previa inscripción civil del nacimiento, volviéndose así al régimen del decreto-ley de 1879).

4. *Masonería y liberalismo. La Unión Liberal.* Se ha visto a la Masonería acompañar y aún impulsar, desde la actividad en parte secreta y en parte pública de las logias, el proceso del racionalismo filosófico-religioso. Del 78 al 80 apareció alentando el histórico movimiento deísta protagonizado por el diario *La Razón*. Del 80 en adelante prestará su poderoso apoyo a las luchas del liberalismo con el clericalismo, alcanzando después del 90 las expresiones de mayor volumen de toda la historia de la masonería uruguaya.

En 1881 sancionó la Orden un proyecto de *Constitución y Código Masónico*, obra de su Gran Maestro, Carlos de Castro. Incluía al frente una «Declaración de Principios» en la que se consignaba:

Art. 1° - La Orden Masónica del Uruguay es una institución filosófica, progresista, civilizadora y filantrópica; formada por la asociación de hombres honrados, libres e independientes, observadores de la Constitución y de las leyes del País; unidos en familia por los vínculos de la fraternidad y regidos por los principios, doctrinas y reglas de la Masonería Universal, esparcida sobre la redondez de la Tierra; y muy especialmente por lo establecido en este Código y en las Constituciones Generales de la Orden.

Art. 2° - Su principio es: la creencia de un Dios, Ser Supremo y Gran Arquitecto del Universo; su base: la libertad civil y de conciencia; su objeto: conocer, profesar y propagar la verdad en todas sus manifestaciones; el estudio de la moral universal y la práctica de todas las virtudes; el ejercicio de la Caridad, educando y enseñando al que no sabe, socorriendo sin humillación al enfermo pobre, al impedido de trabajar, a los huérfanos desamparados y a las viudas desgraciadas para que se conserven dignas de respeto; sus fines: el amor a la humanidad y su perfeccionamiento moral y progreso material, combatiendo el mal, los vicios y las imperfecciones; sus preceptos: la honradez, la ilustración, el trabajo, el respeto y consideración mutua; su lema: *libertad, igualdad y fraternidad*.

Art. 3° - Para que sea efectivo el principio de fraternidad sobre toda la superficie del globo, la Masonería recomienda a sus adeptos el respeto a la fe religiosa y

opiniones políticas de sus miembros y de todos los hombres en general, mientras ellas tengan por base la moral.

Además de su autor lo firmaban entre otros: Mateo Magariños Cervantes, Miguel Furriol, Juan P. Turenne, Cristóbal Salvañach, Prudencio Ellauri, Juan Pedro Castro, Pablo J. Goyena, Duvimioso Terra, Narciso del Castillo, Lindoro Forteza, Juan José Segundo.

En mayo de 1882 los Estatutos Civiles de la Masonería recibieron aprobación oficial del Poder Ejecutivo a los efectos de la personería jurídica. En octubre la Orden inició la publicación de un *Boletín Masónico* que durante varios años registra su marcha, constituyéndose en rica fuente de datos sobre su ideario y su acción en ese período: los problemas doctrinarios de la masonería en relación con las ideas de Dios y de religión, la distribución de las logias y sus elementos dirigentes, sus disensiones y cismas, sus amplias vinculaciones con la masonería internacional.<sup>227</sup>

En junio de 1884, cuando la repercusión del conflicto religioso argentino replanteó la lucha religiosa en el país, la Gran Maestría de 1ª Orden dio instrucciones a las logias para que se hiciera con tal motivo propaganda liberal masónica. Terminaba así la circular cursada:

La Gran Maestría espera que el celo y fervor de los obreros de esa Respetable Logia, no perderán la oportunidad que se presenta favorablemente para la propaganda masónica, y que de conformidad con nuestra Constitución y Código, procederán a la difusión de nuestras doctrinas por la palabra, por escritos, por el buen ejemplo; celebrando conferencias públicas, fiestas de Lluvias, y poniendo todo empeño para fortalecer la fraternidad, propendiendo poderosamente para que la Masonería del Uruguay adquiera el prestigio que legítimamente le corresponde en la República Oriental.<sup>228</sup>

El Gran Maestre seguía siendo Carlos de Castro; firmaba como Secretario General de la Orden Juan Manuel de la Sierra, el viejo protagonista de los episodios de lucha masónica de 1861, cuando acompañaba en la redacción de *La Prensa Oriental* a Isidoro De María. También éste seguía entonces en actividad en las filas de la masonería.<sup>229</sup>

La fundación de la *Liga Liberal* en el mes de agosto, fue sin duda uno de los resultados de aquella circular. Cuando al año siguiente la Liga auspició el mitin del 19 de abril a favor de los proyectos del gobierno de Santos, era la masonería la que obraba por su intermedio. El *Boletín Masónico*, por su parte, sostuvo con calor dichos proyectos.<sup>230</sup>

Después de las reformas de 1885 se desvanecen definitivamente las huellas de la efímera Liga Liberal, y la misma acción polémica del liberalismo se paraliza. Los grandes acontecimientos políticos de 1886 —la revolución del Quebracho, el tiro de Ortiz, la Conciliación de Noviembre, la caída de Santos— que ponen en el

227 A este período corresponden las biografías y datos históricos de la masonería uruguaya que figuran en el *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*, de L. Frau Abrines, T. III.

228 *La Razón*, 3 de julio de 1884; *Boletín Masónico*, II, p. 289.

229 *Boletín Masónico*, I, p. 290.

230 *Ibid.*, pp. 113 y 133. En el mismo año 1885 fue que el futuro arzobispo Mariano Soler publicó su libro *La Masonería y el Catolicismo*, tema al que ya había dedicado en 1881 el folleto *La Masonería Universal*.

camino de la restauración civilista de las instituciones, abren un nuevo paréntesis a la cuestión religiosa. El gobierno de Tajes, que es de pacificación política, es de pacificación también en esta materia.

En octubre de 1888, un movimiento de alcance puramente educacional pone de nuevo en acción al partido liberal. Lo representó la llamada *Liga Patriótica de Enseñanza*, fundada en esa fecha por iniciativa de Ramón López Lomba.

«La causa sagrada de la educación del pueblo —decía la Liga en su *Manifiesto* a la población— se halla estacionaria si es que no ha retrogradado, como así la afirman no sin fundamento, ciudadanos distinguidos y pedagogistas de nota». Se trataba por su parte de retomar el programa de Varela y de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, institución ésta que «es más bien una sombra que una realidad, un recuerdo glorioso del pasado».<sup>231</sup>

No hacía cuestión expresa de liberalismo. Pero surgió con el concurso de todo el estado mayor liberal y el apoyo de las distintas fuerzas liberales de todo el país —la masonería en primer término— a la vez que con la hostilidad abierta de la prensa católica.<sup>232</sup> Presidía la Comisión Directiva Nacional, Ángel Floro Costa; el Comité Ejecutivo Nacional, Luis Melián Lafinur, siendo vices Ramón López Lomba y Federico Acosta y Lara; la Comisión Departamental de Montevideo, Manuel B. Otero, siendo vices José Batlle y Ordóñez y Julio Bastos. La integración completa de esos organismos nos ofrece un verdadero registro de los cuadros dirigentes del liberalismo de la época, en el que alternaban elementos filosóficos espiritualistas y positivistas, con notable predominio numérico de estos últimos.<sup>233</sup>

En las tres grandes etapas del proceso racionalista uruguayo del siglo XIX —catolicismo masón, racionalismo deísta y liberalismo— surgen sendas instituciones privadas que toman respectivamente a su cargo el problema educacional, en conflicto con la Iglesia Católica: la Sociedad Filantrópica con su Escuela gratuita, a partir de 1859; la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, a partir de 1868; la Liga Patriótica de Enseñanza, a partir de 1888.<sup>234</sup> Un estudio de nuestras concepciones educacionales de la época, deberá tomar en cuenta

231 *Manifiesto de la Liga Patriótica de Enseñanza*, Montevideo, 1888.

232 Véase *El Siglo*, editoriales de 3 y 13 de octubre.

233 Además de los nombres citados figuraban: Comisión Directiva Nacional: Juan C. Blanco, Cristóbal Salvañach, Carlos Ma. Ramírez, Carlos A. Fein, A. Rodríguez Larreta, Lindoro Forteza, E. Acevedo, Luis Lerena Lenguas, M. C. Martínez, Daniel Muñoz, E. Brito del Pino, Jacinto Real, Antonio E. Vigil, M. Herrero y Espinosa, Lucio Rodríguez, Carlos Roxlo, Andrés Lerena, Domingo Aramburú, Juan J. Lacaze, José R. Mendoza, E. Ruiz Zorrilla. Comité Ejecutivo Nacional: Antonio Ma. Rodríguez, Juan Paullier, Albino Benedetti, Francisco J. Ross, Carlos Garet, Gregorio L. Rodríguez, Julián de Vargas, Enrique Maciel, Evaristo C. Ciganda. Comisión Departamental de Montevideo: Jacinto Albistur, Mateo Magariños Vieira, Víctor Rappaz, Luis Destéffanis, Pedro Bernat, Juan F. Delgado, Teófilo Sánchez, Ricardo Usher, L. Cardoso Carvalho, Remigio Castellanos, Rosalío Rodríguez, B. Montero Vidaurreta, M. Izcua Barbat, Juan Campisteguy, F. Villegas Zúñiga, J. Magariños Roca, Camilo B. Williams.

234 Esta última había tenido ya un antecedente en la llamada «Liga de la Enseñanza» de 1879. Cuando surgió, destacaba *La Razón* el 6 de febrero de 1879, que en esos momentos la enseñanza liberal estaba en manos del Ateneo, la Sociedad de A. de la Educación Popular y la Sociedad Filantrópica.



esa línea histórico-pedagógica que se desenvuelve estrechamente condicionada por la cuestión religiosa.

Del seno de la Liga Patriótica de Enseñanza y por nueva iniciativa del mismo López Lomba, surgió en 1891 una institución, no por fugaz menos importante en el proceso nacional del liberalismo: *la Unión Liberal*.

El 3 de junio, convocada por la Liga Patriótica, se realizó en su local una reunión de liberales a la que fueron invitados los miembros liberales del Parlamento, los directores de la prensa liberal y los presidentes de las sociedades liberales. En el curso de la reunión el doctor López Lomba propuso crear la «Unión Liberal» como un nuevo partido político representativo de los intereses del liberalismo.

La idea no prosperó con ese alcance. Oponiéndose a ella, sostenía al día siguiente Batlle y Ordóñez en su editorial de *El Día* que «el partido político liberal saldrá forzosamente del seno del partido colorado», lo que se empeñó desde entonces en llevar a la práctica. Pero se estuvo de acuerdo en formar una *Unión Liberal* que agrupase a los dispersos elementos liberales de todos los partidos políticos. Se trataba —según un colaborador de *El Día*— de aprender la lección del adversario, donde se ve al blanco Zorrilla de San Martín y el colorado Bauzá, muy distanciados en política, defender juntos la causa católica. De la reunión del 3 de junio surgió una Comisión organizadora formada por: Luis Melián Lafinur, Ángel F. Costa, Juan Paullier, Juan Gil, Ángel Solla, R. López Lomba, Juan C. Blanco, A. Palomeque, Herrero y Salas, Jacinto D. Real, Antonio M. Rodríguez, Carlos Ma. de Pena y Enrique Maciel.<sup>235</sup>

En editorial dedicado a la iniciativa, decía *La Razón*, en términos bien ilustrativos de las circunstancias en que se producía aquel renacimiento del liberalismo:

Es fácil explicarse las causas que han motivado durante los últimos años el alejamiento de los elementos liberales de toda lucha activa y perseverante, después de las briosas campañas en que el espíritu racionalista, como se le llamaba entonces filosóficamente, se manifestó en todas las formas de la propaganda inteligente y enérgica. El liberalismo es en el país un cuerpo compuesto de factores de todas especies, que se agitan unos en una esfera política y otros en otra adversaria, que llenan en la sociedad, unos una función de una clase y los otros de otra, que persiguen fuera de su agrupación ideales contrarios y opuestos enteramente, debiendo marchar por sendas encontradas. La política, y aún a veces las cuestiones sociales de cierta importancia, separan y alejan a esos elementos del centro común y producen distancias y divergencias profundas entre ellos.

Agregaba *La Razón*:

Hemos querido exprofeso entrar en este orden de consideraciones, antes de abordar el tema importante de la reacción liberal que va a iniciarse en el país, para evidenciar los antecedentes de la tregua que durante varios años ha dado a sus esfuerzos la agrupación a quien se deben adelantos como el registro y el matrimonio civil, la enseñanza varelana en las escuelas y otras leyes e instituciones que son una reivindicación de los derechos del Estado.<sup>236</sup>

La Comisión designada se abocó de inmediato a dos tareas: la formulación de las bases del movimiento y la preparación de una gran manifestación liberal

235 *El Día*, 3, 4 y 8 de junio.

236 *La Razón*, 13 y 14 de junio.



para el próximo 20 de setiembre, aniversario de la caída de Roma y del poder temporal de los Papas.

Las *bases* quedaron aprobadas el 30 de junio. Segunda declaración programática hecha por el liberalismo —la primera había sido la de la Liga Liberal en 1884— tiene el valor histórico de haber regido oficialmente el movimiento liberal hasta comienzos del siglo XX, mucho después de desaparecida la propia Unión Liberal. He aquí su texto:

La asociación *Unión Liberal* admite en su seno a todos los habitantes del país, sean cuales fueren la colectividad política y la nacionalidad a que pertenezcan.

*Los propósitos de la Unión Liberal son:*

I. Velar por la defensa y el cumplimiento estricto de las leyes liberales que nos rigen, y promover la sanción de otras nuevas.

II. Contener los avances del ultramontanismo, en el orden político y en el orden social.

III. Aunar todas las fuerzas de que dispone la causa liberal en el país, darles conveniente organización y disciplina y arbitrar los recursos para llevar adelante sus trabajos.

IV. Celebrar congresos liberales en los que se estudien y discutan las cuestiones que se relacionen con los intereses de la causa liberal, tanto en el orden social como en el político y se adopten las resoluciones convenientes.

V. Prestigiar determinados actos y acontecimientos y desautorizar los esfuerzos de los adversarios, tendientes a destruir o contrariar el progreso, el liberalismo y la civilización moderna.

VI. Cooperar a que el elemento liberal conquiste la posición que le corresponde en la dirección de los destinos de la República.

VII. Propender a que en la reforma de la carta fundamental de la nación, se consigne el principio de que el Estado no debe ni puede tener religión alguna y que las diferentes iglesias son asociaciones que, como las demás, están sujetas al imperio del derecho común.

VIII. Trabajar en pro de la naturalización de los extranjeros.

IX. Contribuir a que la enseñanza dada en los establecimientos públicos sea exclusivamente laica.

X. Pugnar porque los elementos liberales no presten el más leve concurso, directo o indirecto, a las instituciones dedicadas al servicio del ultramontanismo.<sup>237</sup>

Más que de principios constituía el documento una declaración de propósitos de lucha.

La manifestación del 20 de setiembre —«en conmemoración de la caída del poder temporal de los papas»— fue la primera entre otras realizadas en la fecha italiana, con distintas consignas, por el elemento liberal del Uruguay. El 20 de setiembre fue declarado por primera vez fiesta nacional en Italia en 1888. Desde entonces lo celebraba la poderosa colonia italiana de Montevideo. Ahora, en 1891, los liberales uruguayos se sumaban a la celebración. En vísperas del acto, la Unión Liberal publicó una convocatoria que firmaban, entre otros: Luis Melián Lafinur, Enrique Maciel, Juan Paullier, Alfredo Vásquez Acevedo, Ramón López Lomba, Eugenio Garzón, Antonio Bachini, Antonio M. Rodríguez, Rufino T. Domínguez, Juan M. Mailhos, Pedro Figari, Juan P. Castro, Ventura Enciso, José Batlle y Ordóñez, Pedro Hormaeche, Elías Regules, Luis Destéffanis, José Scosería, Marcelino Izcuca Barbat.

237 *El Día*, 2 de julio.

Intervinieron como oradores Melián Lafinur, Paullier y López Lomba. Del elemento participante da una idea este fragmento de la crónica de *La Razón*:

Con el Himno Nacional fue que se puso en marcha en la Plaza Artola la gran columna, al frente de la cual lucían ocho banderas orientales custodiadas por la primera fila en la que se agrupaban miembros de la *Unión Liberal*, *Liga Patriótica*, asociaciones italianas, ostentando éstas sus respectivos distintivos, estudiantes universitarios, logias masónicas. Seguían los portaestandartes de las demás sociedades, cosmopolitas muchas de ellas, donde cada país tenía su bandera.<sup>238</sup>

El mismo diario decía días después, en editorial, saludando la que consideraba iniciación de una nueva época para el liberalismo:

La manifestación liberal del domingo, es el acto más significativo e importante de su naturaleza que se haya realizado hasta ahora en Montevideo. Hay que tener en cuenta, para apreciar su significación, que los momentos actuales no son de lucha ni de efervescencia religiosa, que las altas clases como el pueblo se encuentran bajo la presión de una crisis abrumadora, circunstancia que les impide dedicar mucha atención a cuestiones sociales que la requieren, sin embargo.

A pesar de todo esto, un meeting liberal organizado en esta atmósfera de dificultades aplastadoras, en cuatro o cinco días solamente, ha reunido en las calles de la ciudad a un pueblo numeroso, ha logrado formar una ola humana de 15.000 personas... La manifestación del 20 de setiembre no ha sido sino el paso inicial para la organización mucho más vasta y más fecunda que ha de reflejar su influencia en conquistas generosas que amplíen la libertad de la conciencia. Es preciso que esa organización, que no costará grandes fatigas, se lleve a cabo, aprovechando el ardor manifestado por los liberales, que deben acrecentar los esfuerzos que el ultramontanismo hace para encontrar apoyos oficiales y seguir socavando instituciones como la escuela y el hogar.<sup>239</sup>

Realizado aquel acto, y después de haber propiciado la fundación de distintas asociaciones liberales en la capital y en el interior, la Unión Liberal no logró darse una organización definitiva y desapareció. La masonería la había alentado —y acaso concebido—, habiendo sido su aporte, poderosas como eran las logias de la emigración italiana, uno de los principales factores del éxito de la manifestación del 20 de setiembre de 1891.

En 1892, la celebración liberal del 20 de setiembre tuvo un declarado carácter masónico. Siguiendo el camino abierto por la desaparecida Unión Liberal, se efectuó una nueva gran manifestación callejera (el día 25, por razones circunstanciales), a la que se le dio el sentido de homenaje de la masonería uruguaya a José Garibaldi. Pese a ser la propia masonería la organizadora oficial del acto, instituciones y fuerzas liberales del país, como el Ateneo, la Liga Patriótica de Enseñanza, la prensa liberal, los estudiantes universitarios, le prestaron su adhesión y concurrieron corporativamente. Ningún hecho como éste —difícil de concebir dentro de nuestra mentalidad actual— ilustra mejor el enorme arraigo intelectual y popular, así como la amplia exteriorización pública, que a fines del siglo XIX alcanzó la masonería en el Uruguay. Acontecimientos y circunstancias históricas y espirituales de ayer mismo, de las que en el país se ha perdido toda memoria.

238 *La Razón*, ed. de la tarde, 21 de setiembre.

239 *La Razón*, ed. de la mañana, 24 de setiembre.

Según *La Razón*, asistieron 15.000 manifestantes. «Estaban reunidas cuarenta y dos asociaciones liberales que tienen su sede en esta ciudad y numerosas delegaciones de diversos departamentos de la República». Las enumera una por una: la inmensa mayoría eran logias italianas. Asistieron veteranos soldados de las campañas de Garibaldi en nuestro país: «El puesto de honor estaba confiado a los legionarios de San Antonio, diez o doce ancianos octogenarios, dos o tres de los cuales tenían que ser conducidos del brazo, pues apenas podían arrastrar los pies y no había medio de disuadirlos de su propósito ni de hacerlos subir en carruaje».

Informa el mismo diario:

A las dos llegó la cabeza de la columna a la Plaza Cagancha, mientras que la cola recién empezaba a moverse en la de Artola... Al son de la marcha real italiana siguió la columna cívica por Queguay hasta Soriano, deteniéndose en el local del Gran Oriente del Uruguay... Todo estaba preparado en dicho local para hacer la ceremonia de recorrer la tela blanca que cubría la placa de mármol, de casi dos metros de alto, a la memoria de Garibaldi.

Después de una rápida oratoria desde los balcones del Gran Oriente, la manifestación siguió hasta la Plaza Independencia, donde habló como orador único el doctor Juan Paullier.<sup>240</sup>

Fue un verdadero acto masónico, con el que se identificó públicamente el espíritu ateneísta, universitario y estudiantil de la época. Si prescindimos de los tiempos de apogeo oficial del catolicismo masón, bajo los gobiernos de Pereira y de Berro, tal vez en ningún otro momento llegó la masonería a estar tan ostensiblemente consustanciada con la inteligencia nacional; a ser, por lo tanto, un factor tan decisivo en el proceso filosófico-religioso del país.

5. *El Club Liberal «Francisco Bilbao»*. Así como desapareció rápidamente la Unión Liberal, desaparecieron también en poco tiempo todos los centros formados al calor de su prédica. Todos menos uno: el Club «Francisco Bilbao», hoy olvidada institución, que llegó a convertirse en el gran protagonista de la importante acción del liberalismo durante toda la década del 90.

Fue fundado en junio de 1891, como club seccional de la capital, afiliado a la Unión Liberal, bajo la protección del comité provisorio de ésta. En octubre de 1892 reformó sus estatutos para adaptarlos a su condición de principal y casi en seguida único centro del liberalismo montevideano. Declaraba aceptar «en un todo las bases proclamadas por la Unión Liberal» incluyendo su texto en el cuerpo de los estatutos.<sup>241</sup>

En marzo de 1893 circuló en el Club un manifiesto anunciando haber tomado «la iniciativa para la celebración de un *Congreso Liberal*, en esta ciudad, con el propósito de establecer una liga de todas las sociedades liberales de la República, bajo el plan y a tenor de las constituciones o reglamentos que el mismo Congreso determine. A este fin, cada sociedad liberal podrá mandar representantes al re-

240 *La Razón*, ed. de la tarde, 26 de setiembre.

241 Véanse los estatutos reformados en *El Día*, 16 de marzo de 1893 (por error, muy repetido después, decía el art. 1° que el Club había sido fundado el 10 de junio de 1890, debiendo decir 1891). Véase además la «Memoria» de la segunda Junta Directiva, correspondientes al año 1892. (T. 48 de los Folletos de la «Donación Melián Lafinur», de la Bib. Nacional).

ferido Congreso... A dicho Congreso podrán también mandar un representante, cada uno de los diarios o periódicos liberales de esa localidad». Firmaba como presidente Pedro Hormaeche y como vice Juan Paullier y Joaquín Canabal.<sup>242</sup>

El *Congreso Liberal* convocado por el Club Francisco Bilbao, verdadero acontecimiento en las actividades liberales de la época, se instaló el 18 de julio de 1893. Por resolución del propio Congreso, la prensa liberal se abstuvo de dar detalles de sus deliberaciones limitándose a noticias escuetas y a la publicación de la Declaración de Principios, precedida de un manifiesto, que por su encargo dio a conocer en el mes de octubre la Mesa Directiva. Presidió ésta Enrique Maciel, siendo vices Mariano B. Berro, Joaquín Canabal y Juan Paullier.

Dicha *Declaración de Principios* —en la línea de las que habían hecho la Liga Liberal en 1894 y la Unión Liberal en 1891— constituye, con el Manifiesto que la acompañaba, la tercera, última y más importante pieza de su tipo emanada del liberalismo uruguayo de fines del siglo XIX.<sup>243</sup>

Por un lado estaban los *Principios que sustentará el Congreso Liberal en la reforma de la Constitución*, que entonces se consideraba inminente:

I. El Estado no debe reconocer iglesia alguna. II. Es una necesidad social la circulación de la riqueza, y por lo tanto contraria al progreso y a la seguridad de los principios liberales, la acumulación de bienes en manos muertas. III. El servicio militar debe ser obligatorio para todos los ciudadanos. IV. Los senadores y diputados deben desempeñar sus cargos con arreglo al programa y profesión de fe que han formulado para sus electores, aceptados por éstos. V. Es una necesidad político-social la creación del Municipio y su autonomía, así como la descentralización administrativa. VI. Todos los actos del estado civil deben ser gratuitos. VII. La infancia y la mujer, en cuanto se refiere al trabajo y a la moral pública, deben ser eficazmente protegidos por la ley; y en su defecto por la iniciativa privada. VIII. La ley debe proteger al obrero e impedir los abusos que traen como consecuencia el pauperismo.

Por primera vez se reflejaba en las declaraciones del liberalismo la incidencia de la cuestión social. Aquí, como en Europa, ésta se superpuso a la cuestión religiosa. El movimiento liberal anticlerical fue así el terreno donde germinaron entre nosotros las primeras agitaciones sociales obreristas. Muchas consecuencias iban a derivar de este hecho: entre otras, el progresivo enfriamiento del punto de vista de la acción del liberalismo, de sus elementos conservadores en materia social.

Por otro lado estaban los *Principios que el Congreso Liberal sustentará mientras rija la Constitución actual*. Con ligerísimas variantes, se reproducía aquí íntegramente el texto de la Declaración de Principios formulada en 1884 por la Liga Liberal.

Fuera del mencionado Congreso, la acción liberal del Club Francisco Bilbao se llevó a cabo sobre todo por medio de conferencias y folletos de propaganda. Los grandes diarios liberales como *El Día*, *La Razón*, *El Siglo*, *La Época*, le prestaron su apoyo. Pero a partir de 1893 su acción fue directamente sostenida por sucesivos

242 *El Día*, 16 de marzo.

243 *El Día*, *El Siglo*, 17 de octubre de 1893. Sobre el Congreso Liberal de 1893, véase además: Mariano B. Berro, *Razón o Fe*, 1900, p. 107; Adolfo Vázquez Gómez, *Ecos del Combate*, 1940, p. 88.

órganos periodísticos de menor volumen, dedicados en exclusividad a la prédica del liberalismo. Eran redactados por elementos vinculados a la institución.

El primero de todos fue el semanario *La Idea Liberal*, «órgano del Partido Liberal genuino», que apareció desde el 1° de octubre de 1893 hasta el 4 de junio de 1894. Lo editó Baldomero Pujadas, secretario del Congreso Liberal de 1893, resultado del cual fue el propio periódico.

Le siguió *El Intransigente*, de mayor significación, editado por el periodista español Adolfo Vázquez Gómez, desde el 21 de junio de 1894 hasta el 25 de diciembre de 1895. La colección constituye una excelente fuente informativa de las actividades del Club durante ese período. Entre ellas se destacó la lucha contra el proyecto de creación del Arzobispado, iniciada en mayo de 1895 y culminada con una gran manifestación liberal el 20 de setiembre de 1896.<sup>244</sup>

Dicha manifestación, organizada por el «Francisco Bilbao» con el apoyo de los estudiantes universitarios, ostentó las características de las celebradas en 1891 y 1892, no repetidas desde entonces. La patrocinaron las grandes figuras del liberalismo. Entre ellas: Pablo de María, Luis Melián Lafinur, Anacleto Dufort y Alvarez, Eduardo Brito del Pino, Gonzalo Ramírez, Alfredo Vásquez Acevedo, Elías Regules, Carlos Ma. de Pena, Eduardo Acevedo, José Batlle y Ordóñez, Martín C. Martínez, José P. Massera, Manuel B. Otero, José Sienra y Carranza, José Scosería, Juan Paullier. Intervinieron como únicos oradores, Elías Regules, en representación del «Francisco Bilbao», del que era presidente, y Juan Andrés Ramírez, en representación de los estudiantes universitarios.<sup>245</sup>

El proceso político de crisis y liquidación del bordismo, impuso después de 1896, —como había ocurrido después de 1886, cuando la crisis y liquidación del santismo— una puesta entre paréntesis de la cuestión religiosa. El Club Francisco Bilbao logró, sin embargo, subsistir a través de aquellos turbulentos años. El 8 de octubre de 1899, teniendo por colaboradores a «los más conocidos liberales uruguayos», salió a luz el semanario *La Antorcha*, «órgano del libre-pensamiento». La vida del viejo Club, remozada por el aporte de una nueva generación, se refleja en sus columnas.

En 1900 el semanario cedió su sitio a *El Liberal*, efímero «diario anticlerical» que se editó entre el 15 de marzo y el 29 de junio de 1900, como verdadero órgano del Club «Francisco Bilbao». Contó entre sus colaboradores a Juan Paullier, Mariano B. Berro, Elías Regules, Ramón P. Díaz, Pedro Díaz, Álvaro Guillot, Setembrino E. Pereda, José Sienra Carranza, Pedro Hormaeche, Luis Fabregat, Manuel B. Otero, Juan Gil, Antonio Aguayo.

El 15 de mayo, al hacerse cargo del diario una nueva comisión redactora, integrada por J. M. Sienra y Carranza, P. Díaz, J. Irureta Goyena, S. E. Pereda y A. Aguayo, se dirigió ésta «A los liberales», exponiendo su programa. Algunos fragmentos del mismo documentan ejemplarmente las tendencias del liberalismo de entonces, en contraste con las del racionalismo filosófico que tuvo su hegemonía antes del 80.

La Comisión, creyendo interpretar acertadamente el concepto del liberalismo en el momento actual, no aspira a renovar las discusiones de otra época entre ra-

244 Sobre *El Intransigente*, A. Vázquez Gómez, ob. cit., p. 99 y siguientes.

245 *El Día*, 21 de setiembre.

cionalistas y católicos. Los dogmas, en cuanto se mantienen entre los límites de la conciencia, pueden ser objeto de libre discusión en las columnas de *El Liberal*, donde podrá tratarse toda discusión de interés público; pero no será el objeto principal de la propaganda de esta hoja, sino en cuanto menoscaban principios de carácter político o afectan el orden social.

Y obedeciendo la Comisión a necesidades y tendencias de la época presente, no trata de iniciar una discusión filosófica para combatir errores científicos, sino de emprender una lucha política para evitar calamidades sociales. El gran mal, a su juicio, no es la religión sino el clericalismo. Los dogmas, aún los más absurdos y monstruosos dogmas del catolicismo, en cuanto no se traducen en prácticas perniciosas, son casi inofensivos, hasta porque son desconocidos en una Iglesia que tiene prácticas y no creencias, un culto y no una religión, fieles rutinarios y no creyentes convencidos.

Desaparecido este diario, volvió a la liza *La Antorcha* el 7 de agosto de 1900. En su número del 15 de diciembre da cuenta de una resolución tomada el 27 del mes anterior por el Club «Francisco Bilbao», cambiando su nombre tradicional por el de «Centro Liberal». Lo presidía entonces, una vez más Elías Regules. Motivo principal del cambio era el no ser Bilbao una figura histórica universal como para justificar que el único centro liberal de Montevideo llevara su denominación.<sup>246</sup>

Era sin duda un motivo. Pero la verdad es que del punto de vista ideológico nunca estuvo bien elegido para nombre de aquel Club, el de Francisco Bilbao. La ideología metafísica de éste, sólo el anticatolicismo tenía de común con la de los positivistas que durante los dos lustros de existencia de la institución habían dominado en su seno.

En 1894, a la hora en que el Club entraba en su apogeo, escribía a propósito del racionalista chileno su compatriota Pedro Nolasco Cruz:

El espíritu anticatólico ha tomado nuevas formas, ha descubierto nuevos puntos de ataque. Ya no impugna a la Iglesia en nombre de la libertad, sino de la ciencia; ya no es la Iglesia el amparo y refugio del despotismo, sino de la ignorancia; ya no es el ogro tirano de la humanidad, sino una institución caduca, casi aplastada por el coloso de la ciencia experimental positivista. Lamennais, Quinet y Michelet, guías y maestros de Bilbao, son ahora antepasados del racionalismo, no los actuales lidiadores. Estos creen tener armas de más precisión, mucho más perfectas y formidables... Anticuado está el pobre Bilbao. Ahora no hay libro contra la Iglesia que no comience por reírse de la metafísica.<sup>247</sup>

Desde un punto de vista doctrinario estricto, el nombre de Bilbao al frente de aquel Club montevidiano cuyos dirigentes también se reían de la metafísica, era un anacronismo. En 1900 se deciden a eliminarlo. Durante cuatro décadas había resonado insistentemente en los medios intelectuales uruguayos. Su eliminación cuando sólo días faltaban para morir el siglo XIX, fue el principio del olvido casi absoluto en que cayó en el actual.

246 Así nos lo ha manifestado últimamente el doctor Pedro Díaz, miembro entonces de la Comisión Directiva del Club.

247 Pedro N. Cruz, *Bilbao y Lastarria*, Santiago de Chile, 1944, pp. 13 y 34.



## EL LIBERALISMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

1. *Fase final del liberalismo.* Durante el primer cuarto del siglo XX, el liberalismo evoluciona dentro de las características esenciales con que se presentó después del 80, hasta agotarse y desaparecer —cumplidos sus grandes objetivos históricos— como forma viviente y activa de nuestro proceso cultural e ideológico. Es la fase final del liberalismo.

En esta fase, sin perjuicio de que respecto a los últimos años del siglo anterior, las características esenciales sean las mismas, el liberalismo aparece con una complejidad de acción y de doctrina que no había tenido hasta entonces. Entre 1880 y 1900 se manifiesta como un movimiento perfectamente definido de lucha anticlerical, encabezado por lo más granado de las ilustraciones universitarias de la época; como un movimiento ante todo intelectual, que prolonga la polémica del espíritu de la Universidad contra la Iglesia Católica, en la clásica línea del Club Universitario y el Ateneo. Después de 1900 se extiende, se ensancha, se diversifica. Por un lado, se enriquece del punto de vista filosófico merced al aporte de nuevas escuelas y actitudes que confluyen a su cauce; por otro lado, pasa a ser un importante elemento definidor en la vida de los partidos políticos; por otro, todavía, se incorpora activamente al ideario social y político del naciente movimiento obrerista.

En esas condiciones, la heterogeneidad y la amplitud, suplantando a la homogeneidad y la simplicidad relativas del período anterior. Pierde en unidad de acción: no surgirán ya organizaciones de conjunto, ni se formularán por asociaciones o congresos, declaraciones de principios ni programas a desarrollar. Pero gana en contingentes numéricos, en multiplicidad de escenarios, en efectividad práctica.

Llega entonces el liberalismo a constituir una verdadera conciencia nacional. En esa conciencia, ya que no en las acciones de hecho, radicará su unidad, que encuentra —sigue encontrando— en el mismo término *liberalismo* su mejor expresión. A lo largo de todo el primer cuarto del siglo actual, la definición de *liberal* mantiene en el país, por encima de su significación estrictamente política, el imperioso sentido anticlerical y anticatólico con que pasó a primer plano después del 80.

Las tendencias y rasgos de este período se venían insinuando con anterioridad a 1900. Es convencionalmente, desde luego, que se fija en este año su comienzo.



Con el mismo convencionalismo, debe ubicarse hacia 1925 la clausura histórica en el Uruguay del liberalismo religioso en su condición militante. En el segundo cuarto del siglo, el término *liberalismo*, la definición de *liberal*, pierden el vigor polémico que durante varias décadas los caracterizó.

Filosóficamente, en la fase final del liberalismo uruguayo se dan, con desigual importancia numérica y doctrinaria, el *teísmo*, el *deísmo*, el *agnosticismo* y el *ateísmo*, es decir, de derecha a izquierda, todas las grandes formas históricas del racionalismo.

El *teísmo* liberal lo representan definidamente los protestantes que militan sin ambages en el liberalismo; incluye además, como en todas las épocas, a aquellos católicos que se consideran liberales, si bien el creciente y difuso catolicismo liberal uruguayo del siglo XX no se manifiesta como movimiento propiamente dicho. El *deísmo*, en completa decadencia filosófica, carece de toda expresión orgánica y de toda prédica activa, estando representado individualmente por dispersos del viejo racionalismo metafísico; entre ellos —por paradoja— alguien tan significativo como Batlle y Ordóñez, el máximo caudillo liberal de la época en el terreno político. El *agnosticismo*, heredado del precedente positivismo spenceriano por las corrientes idealistas de superación del positivismo, es la filosofía religiosa dominante en el liberalismo, hegemónicamente irradiada desde la cátedra de la Universidad; en Rodó y Vaz Ferreira tiene este liberalismo agnóstico sus encarnaciones de mayor jerarquía intelectual y de más duradero influjo en el país. El *ateísmo*, en fin, aparece representado por librepensadores radicales y por socialistas —materialismo cientificista y materialismo dialéctico mancomunados— como una tendencia activa e insurgente, pero de volumen menor.

2. *Liberalismo y Librepensamiento*. Después de 1900, el liberalismo *organizado* se manifiesta por intermedio de dos instituciones: el Centro Liberal y la Asociación de Propaganda Liberal.

El *Centro Liberal*, ya lo vimos, resultó del cambio de denominación del viejo Club Francisco Bilbao, llevado a cabo en noviembre de 1900. Con el nuevo nombre actuó —principalmente por medio de conferencias sobre los tópicos del liberalismo— hasta su desaparición definitiva hacia 1907. Mantuvo en sus estatutos las mismas bases del Bilbao<sup>248</sup> que eran a su vez, según se recordará, las de la Unión Liberal de 1891. Estas bases, así como la complementaria declaración de principios del Congreso Liberal de 1893, que por su parte reproducía la de la Liga Liberal de 1884, prolongan de ese modo su vigencia en los primeros años de nuestro siglo.

La *Asociación de Propaganda Liberal* fue fundada en agosto de 1900, «con el objeto —decía el acta de fundación— de hacer propaganda escrita por toda la República, de las ideas liberales, marcadamente anticlericales, optando por el momento como medio práctico inmediato para conseguir los fines que se propone, por la publicación de folletos periódicos, pudiendo después, a medida que

248 *La Antorcha*, 7 de octubre de 1901, p. 1, col. 1, sección «Movimiento liberal».

se vaya desenvolviendo la esfera de acción, dar a ésta la forma que se crea más conveniente».<sup>249</sup>

Tuvo esta asociación un destino que no se hubiera sospechado en sus modestos orígenes. Fundada y dirigida inicialmente por cinco liberales de segundo plano,<sup>250</sup> como un apéndice del Club Bilbao en cuyo local sesionaba, atrajo pronto a su seno a prestigiosas figuras del liberalismo, llegó con su tesonera e intensa propaganda a todos los rincones del país, se convirtió, en fin, en la más representativa organización liberal en el siglo XX.

En diciembre de 1903 contaba ya con 54 Comités y Delegaciones en campaña, y en marzo de 1905 llevaba publicados 55 folletos anticlericales con un total de 271.000 ejemplares,<sup>251</sup> medio de propaganda en el que persistió por muchos años.<sup>252</sup> En 1902 inició la publicación de un *Boletín Oficial de la Asociación de Propaganda Liberal*, convertido en 1905 en *El Libre Pensamiento*, órgano que la Asociación mantuvo hasta su desaparición en 1925. Las actividades de ésta llenan, pues, justamente todo el primer cuarto de nuestro siglo.

Las dos nombradas instituciones prosiguieron a través del tiempo la obra de sus similares del siglo pasado, La Liga Liberal (1884-1885), la Unión Liberal (1891), el Club Liberal Francisco Bilbao (1891-1900), el Centro Liberal (1900-1907), la Asociación de Propaganda Liberal (1900-1925), integran así, con perfecta continuidad histórica a lo largo de todo su ciclo, la espina dorsal del liberalismo militante en el país. Hemos mencionado, claro está, sólo las instituciones de significación nacional que tuvieron por exclusiva razón de ser la lucha por el liberalismo, prescindiendo, en consecuencia, de las diversas sociedades u organizaciones culturales, filosóficas o políticas que actuaron también a favor de la causa liberal.

Con esa línea de asociación se relaciona a lo largo del mismo ciclo una solidaria línea periodística: *La Idea Liberal* (1893-1894), *El Intransigente* (1894-1895), *La Antorcha* (1899-1902), *El Liberal* (1900), *Boletín Oficial de la Asociación de Propaganda Liberal* (1902-1904), *El Libre Pensamiento* (1905-1925). Y todavía, *El Liberal*, órgano diario que apareció de 1908 a 1910 bajo la dirección de un curioso personaje: la famosa oradora y periodista española Belén Sárraga de Ferrero. En aquellos mismos años en que Montevideo recibía y escuchaba como heraldos liberales a los italianos Guillermo Ferrero y Enrique Ferri, a los franceses Anatole France y Georges Clemenceau, a los españoles Alejandro Lerroux, Rafael Altamira, Vicente Blasco Ibáñez y Adolfo Posada (todos entre 1907 y 1910), cruzó ella la República en todas direcciones predicando en ciudades y pueblos el verbo del liberalismo.

249 *Memoria de la Asociación de Propaganda Liberal* (desde su fundación hasta marzo de 1905), Montevideo, 1905 (Folletos «Melián Lafinur» de la Biblioteca Nacional, T. 137), p. 8.

250 Fueron ellos: Rafael Favaro, José G. Calcagno, Casimiro A. Pfäffly, Manuel Gómez y Ordóñez, César Devincenzi.

251 Véase la *Memoria* citada.

252 Véase en la Biblioteca del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias, el volumen *Folletos Liberales*: contiene una colección de folletos de la Asociación de P. Liberal, así como uno publicado por el Club Bilbao en 1893.

Igualmente hemos mencionado ahí sólo las hojas que tuvieron por exclusiva razón de ser la lucha por el liberalismo. Al servicio de éste siguen naturalmente después de 1900, con mayor o menor decisión según los momentos y las circunstancias, *El Siglo*, *La Razón* y *El Día*, los tres grandes diarios políticos, liberales en materia religiosa, de fines del siglo XIX, que perduran en el actual; con ellos, numerosos diarios y periódicos de muy diversas tendencias políticas. Especialmente después de 1911, al ascender por segunda vez a la Presidencia de la República su fundador y director José Batlle y Ordóñez —erigido en gran caudillo político del liberalismo religioso cuando éste se convierte en fenómeno de masas— *El Día* pasó a ser en el país el diario liberal por excelencia.

El liberalismo organizado y militante como tal, alentó siempre la esperanza de llegar a constituir un partido político: el *Partido Liberal*, proyectado del campo religioso al cívico-electoral. En 1903 los liberales de Minas tomaron la iniciativa de fundarlo en el departamento, como anticipo de su organización en todo el país, proclamando al doctor Setembrino E. Pereda «futuro jefe del Partido Liberal».<sup>253</sup> En 1908, el diario *El Liberal* de la Belén Sárraga preconizó su constitución y la consideró inminente. Ampliamente difundido el liberalismo en el seno de los partidos tradicionales, y sobre todo en el colorado oficialista acaudillado por Batlle y Ordóñez, semejante idea tenía que fracasar y fracasó. Pero no fue sin que en forma completamente ocasional llegara una vez el liberalismo a concurrir a las urnas, conquistando una banca de diputado.

En 1910 el Partido Nacional decretó la abstención. Las bancas que le hubieran correspondido fueron ofrecidas por el Partido Colorado a varios caracterizados ciudadanos desvinculados de los partidos tradicionales, todos ellos grandes figuras del liberalismo. Por consideraciones de diversa índole no fueron aceptadas. En esas circunstancias, elementos católicos organizados hacia poco en partido político, tenían allanado el camino para conquistar electoralmente algunas de las bancas. Frente a tal eventualidad se llevó a cabo, sólo unos días antes de los comicios, una accidental coalición de liberales y socialistas en el departamento de Montevideo.

En un manifiesto los liberales explicaron así su decisión de concurrir a las urnas: «A los liberales nos alcanza como a todos los ciudadanos el deber cívico de defender nuestras ideas por el ejercicio del sufragio, deber que resulta tanto más imperioso cuanto que nuestro partido —que existe aunque no esté organizado— carece en el Poder Legislativo de una representación propia llevada por él para defender los principios e intereses de la causa».<sup>254</sup>

Encabezaron al principio su lista con los doctores Pedro Díaz, Elías Regules y Carlos Vaz Ferreira. Los dos últimos habían sido de los invitados por el partido gobernante a ocupar las bancas de la minoría; Vaz Ferreira, además, había sido proclamado meses atrás candidato a diputado por un núcleo de jóvenes libera-

253 Véase *Partido Liberal*, Minas, 1903 (Folletos «Melián Lafinur», Bib. Nacional, T. 139).

254 *El Día*, 9 de diciembre de 1910, p. 4.

les.<sup>255</sup> No habiendo aceptado Regules, la lista liberal quedó encabezada por los doctores Díaz y Vaz Ferreira.

Los socialistas encabezaron la suya con el doctor Emilio Frugoni, quien ocupó el segundo puesto en la lista definitiva de coalición.<sup>256</sup> Sin llegar a reunir mil sufragios, obtuvo ésta dos bancas. De esa manera, en la siguiente legislatura actuó por única vez en la historia del país un diputado electo en el carácter expreso de liberal. Naturalmente que liberal como ese diputado, que lo fue el doctor Pedro Díaz —uno de los más destacados miembros del Club «Francisco Bilbao», luego del Centro Liberal y por entonces de la Asociación de Propaganda Liberal— era también el socialista doctor Frugoni y la inmensa mayoría, si no la totalidad, de los legisladores colorados. Sólo una casual contingencia de nuestra vida cívica dio lugar a aquella solitaria exteriorización política del llamado Partido Liberal, en realidad inexistente.

Siendo sus bases las mismas de la Unión Liberal y el Club Bilbao, el Centro Liberal prosiguió a principios de este siglo la línea de lucha política contra el clericalismo, antes que de lucha filosófica contra el dogmatismo religioso. Idéntica fue la posición inicial de la Asociación de Propaganda Liberal. Cuando apareció su *Boletín*, en 1902, decía allí su presidente, el doctor Ramón P. Díaz:

La Asociación de Propaganda Liberal no combate el espíritu religioso. Los que profesan un culto positivo, como los afiliados a las diversas iglesias protestantes, pueden formar en sus filas y deben hacerlo.

Para ser liberal no es necesario ser librepensador. Todos los que aman y defienden la libertad de conciencia son liberales; todos los que la condenan y anatematizan son clericales, vale decir, católicos, apostólicos, romanos. Los católicos están unidos en un solo esfuerzo para la lucha contra la libertad. Es necesario, es urgentemente necesario, que los liberales se unan también olvidando diferencias que pertenecen al fuero interno y *que ninguna consecuencia producen en la vida política y social*, y unidos y confundidos libren batalla contra el enemigo común.

Librepensadores y protestantes podrán discutir tranquilamente sus doctrinas sectarias, pero lo que no podrán sin perjudicar a la causa liberal, que está por encima de todo, es el negarse a aunar sus fuerzas para servir los ideales comunes.<sup>257</sup>

Ese punto de vista resultó compartido por un activo y fervoroso movimiento juvenil del protestantismo uruguayo, que se expresó de 1901 a 1909 en *El Atalaya*, «órgano de la juventud evangélica de Montevideo». Fueron fundadores de esta hoja Luis T. Ordóñez, sobrino de Batlle y Ordóñez, y Luis E. Azarola Gil, hijo de Enrique Azarola, uno de los jóvenes uruguayos captados por la prédica del pastor Juan F. Thomson en el seno del viejo Club Universitario.

Colaboraron con ellos en la redacción del periódico, entre otros, Alberto Nin Frías, Santín Carlos Rossi, Fernando Rossi, Justo Cubiló, Manuel Núñez Regueiro, Rafael J. Mieres, Guillermo Ingold, Antonio Rubio (desde el departamento de Soriano, donde residía), Enrique Crosa, Oscar J. Maggiolo, Eduardo

255 Véase sobre esta proclamación de Vaz Ferreira por los jóvenes, *El Liberal*, 14 de agosto (adhesión de A. Vásquez Acevedo) y 11 de setiembre de 1910; véase en *El Día*, 7 de diciembre de 1910, una carta de Vaz Ferreira con motivo del ofrecimiento del partido colorado.

256 Sobre la coalición liberal-socialista: *El Día*, 9 a 17 de diciembre de 1910, sección «Frente al comicio»; E. Acevedo, ob. cit., V, p. 432.

257 Editorial «Rumbos» de 1° de febrero de 1902.

P. Monteverde, Celedonio Nin y Silva. Estos dos últimos ya habían redactado en 1893 una pequeña hoja *El Crucero*, «órgano de la Sociedad de Jóvenes Cristianos», tal vez el primer periódico protestante sostenido por uruguayos.

Los jóvenes de *El Atalaya*, organizadores de una llamada «Liga de Cristianos para la emancipación de América Latina del yugo papal», se declaraban discípulos del veterano Thomson, quien intermitentemente seguía predicando en el Uruguay. A raíz de una conferencia de éste en el Centro Liberal, en 1902, decían: «*El Atalaya* saluda con cariño y entusiasmo a su fundador verdadero y adalid noble de la gloriosa Reforma, el Dr. Juan F. Thomson».<sup>258</sup> En otro artículo, historiando los progresos del protestantismo en el país, recordaban la lejana iniciación de los trabajos de Thomson en Montevideo en 1868, al frente de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos, conocida popularmente con el título de Iglesia Evangélica.<sup>259</sup>

Secuaces de un protestantismo de procedencia norteamericana, se preocuparon de puntualizar la autonomía nacional de su posición religiosa. Habiéndose publicado una foto del templo metodista con la bandera de los Estados Unidos, suscribieron una «Protesta», declarando:

... en nuestra calidad de ciudadanos uruguayos no podemos silenciar el hecho citado que parece quisiera confirmar la infame calumnia lanzada por el clericalismo de nuestro país, de que la misión evangélica enviada desde los Estados Unidos es la vanguardia del imperialismo anglo-sajón, y que nosotros los evangélicos orientales que coadyuvamos en la obra estamos traicionando a nuestra patria al prestar nuestro concurso a los norteamericanos que dirigen el movimiento evangelizador.<sup>260</sup>

En cuanto a las relaciones con el liberalismo, se consideraron un ala de éste, el ala protestante. Coincidían así con lo sostenido en el órgano de la Asociación de Propaganda Liberal —a la que apoyan— por su presidente Ramón F. Díaz, a quien le abren también las columnas de *El Atalaya* para defender el mismo punto de vista. Luis T. Ordóñez escribe:

El elemento protestante conservador rechaza toda tendencia de unión con el liberalismo racionalista; el elemento independiente la busca, porque comprende que es necesaria para la victoria final sobre el clericalismo... El mismo hecho sucede en el campo del liberalismo; unos rechazan tal unión, otros la quieren... Dejemos a los protestantes conservadores y a los liberales intransigentes que vegeten con sus ideales de misticismo aquéllos y de radicalismo éstos... Es indiscutible que la unión de todos los sanos elementos anticlericales es necesaria, más aún se impone, en vista de los ataques cada vez más violentos que contra ellos lleva a cabo el clericalismo. A tal fin deben todos propender haciendo cierta la efectividad de esa unión.<sup>261</sup>

De la masonería opinan en artículo editorial: «La masonería es hoy una institución en ruinas; y decimos simplemente nacional y no universal, porque no queremos hablar sino de lo que se ve, aún cuando podríamos sostener que en casi todo el mundo sucede lo que aquí. El edificio levantado lustros ha en el país sobre los que se creían cimientos graníticos, se ha desplomado casi por completo, deshecho y carcomido, para befa y ludibrio del adversario que ha clavado su ban-

258 *El Atalaya*, 12 de abril de 1902.

259 *Ibid.*, 17 de agosto y 21 de setiembre de 1901.

260 *Ibid.*, 28 de junio de 1902.

261 *Ibid.*, 22 de marzo de 1902.

dera negra sobre los escombros de la Orden».<sup>262</sup> Terminaba el artículo llamando a trabajar por el renacimiento de la masonería en el país.

A este movimiento protestante estrechamente relacionado con el liberalismo y la masonería, dedicó en 1902 el Arzobispo Mariano Soler, con el carácter de Pastoral, su libro *Catolicismo y Protestantismo*. Se encara desde el comienzo con la «Liga de Cristianos» de los jóvenes de *El Atalaya*; y en el último capítulo, titulado «La propaganda protestante-liberal-masónica contra el catolicismo», alude expresamente al Centro Liberal y a la Asociación de Propaganda Liberal.<sup>263</sup>

Desde fines de 1904 empezó a hacerse sentir en la Asociación de Propaganda Liberal una honda crisis interna, de la que resultó en 1905 la ruptura de la alianza con el protestantismo, a la vez que la exteriorización de una nueva corriente de ideas en el seno del liberalismo. El movimiento filosófico de la época denominado de «Libre Pensamiento», hizo su entrada en el país. Bajo nuevas autoridades, encabezadas por Ramón Montero Paullier y Luis Melián Lafinur, la Asociación se trazó una orientación también nueva. El anterior Boletín fue reemplazado por el periódico *El Libre Pensamiento*, cuyo primer editorial explicaba el cambio en estos términos:

Instados por un núcleo numeroso de nuestros consocios de la Propaganda Liberal, nos hemos creído los que firmamos esta exposición, en el deber de responder a su decisión de que nos hagamos cargo temporariamente de la dirección de la Sociedad, hasta encarrilarla franca y definitivamente dentro de los lineamientos que la gran mayoría de los afiliados conceptúa indispensables para la buena marcha de la institución.

Nuestros coasociados quieren que la Propaganda Liberal, dando un paso adelante, se proclame sin reticencias cultora y defensora decidida del librepensamiento y que su acción no se limite a la lucha contra la superstición y contra el fanatismo que predicán los predicadores del catolicismo ultramontano, sino que extienda su campaña libertadora contra todas las supersticiones y todos los fanatismos derivados de cualquier otra religión positiva. Tan desquiciadora es, en efecto, la opresión que, para el libre vuelo de la inteligencia humana y para el amplio desarrollo de las libertades esenciales, representa la superstición católica, como la que estriba en el predominio de las demás religiones que imponen dogmas y cultos, coartando de raíz el ejercicio de la razón y del libre albedrío.

Últimamente un número pequeño de los miembros de la Asociación creyó que podría restringir la esfera de acción de la Propaganda Liberal, reduciéndola a la lucha contra el clericalismo católico, como si los demás clericalismos no fueran igualmente funestos, como si la explotación que los demás sacerdotes hacen de la credulidad, de la debilidad y de la ignorancia humanas, no fueran también una afrenta y un sarcasmo en estos tiempos de incesante progreso en el terreno de la cultura intelectual y moral.

Ni dogmas que enfrenen la libre investigación de la verdad, ni dioses que usurpen la dirección de las leyes y de las fuerzas privativas de la naturaleza, ni códigos morales que pugnen con los principios de la más elemental justicia, ni sacerdotes ni ministros que especulen con la superstición y con la ignorancia para hacer vida holgada y acopiar influencias funestas a costa del pueblo, inicuaamente explotado, tales son, con otros más análogos, los anhelos de todas las sociedades adelantadas en cuyo número nosotros debemos tratar también de contarnos.

262 Ibid., 7 de junio de 1902.

263 P. VII de la Introducción; p. 291.

Pues bien: para ceñirse a ese programa, el modo de ser de nuestra Asociación tiene que variar en su dirección y en su propaganda.<sup>264</sup>

En el mismo primer número, un artículo sobre el «Libre Pensamiento», definía a éste así: «El Libre-Pensamiento, cuna de todas las filosofías, es sencillamente el derecho que el hombre ha recibido de la naturaleza, de raciocinar sobre todas las cosas como mejor lo entienda, con entera independencia y absoluta libertad, sin someterse a ningún dogma, ni a creencia alguna».<sup>265</sup>

Los términos «librepensamiento» y «librepensador», originados en Inglaterra a fines del siglo XVII,<sup>266</sup> venían siendo empleados desde entonces con relación a muy distintas formas de racionalismo religioso; en nuestro país tenían ya circulación en la época del racionalismo deísta. Pero a fines del siglo XIX son aplicados específicamente a un radical movimiento de ideas en la materia religiosa, resultado de la filosofía positivista y materialista de la época, erigida sobre los fundamentos de la ciencia natural.

Organizado internacionalmente dicho movimiento, celebra Congresos periódicos: I, en Bruselas (1880); II, en Londres (1882); III, en Amsterdam (1883); IV, en Amberes (1885); V, en Londres (1887); VI, en París (1889); VII, en Madrid (1892); VIII, en Bruselas (1895); IX, en París (1900); X, en Ginebra (1902); XI, en Roma (1904); XII, en París (1905). Cuando nuestra Asociación Liberal se enrola en él, se preparaba el XIII Congreso de la «Federación Internacional del Libre Pensamiento», a celebrarse en Buenos Aires en 1906.

En vísperas de dicho Congreso decía el órgano oficial de aquella: «Pero la Asociación ha atravesado la crisis y al proclamar sus propósitos radicales de librepensamiento para marchar paralelamente a sus gemelas del extranjero, se ha consolidado. Los tiempos no son de liberalismos con reservas o restricciones. Todos los cultos y todos los sacerdocios son perjudiciales y deprimentes. Hay que combatirlos todos por igual».<sup>267</sup>

El movimiento librepensador no dejó de seguir amparándose en el clásico concepto de liberalismo. La diferenciación entre éste y el librepensamiento era hecha por la española Belén Sárraga —llegada precisamente al Plata con motivo del Congreso librepensador de Buenos Aires— en un editorial de su citado diario *El Liberal*, en estos términos:

Algunos nos preguntan si el partido próximo a constituirse será liberal o librepensador. Conviene antes de ir directamente a la contestación de esta pregunta, aclarar conceptos en lo que se refiere a ambas denominaciones.

Liberalismo es el sistema de gobernar liberalmente los Estados. Librepensador es el conjunto de doctrinas filosóficas, sociales y políticas, a cuyo conocimiento ha llegado la mente humana después de haber libertado la conciencia del dogma religioso.

Explicaba a continuación el origen del movimiento internacional del Libre Pensamiento:

En 1880 y en Bélgica fue donde por primera vez los pensadores, hombres de ciencia y maestros de la filosofía positivista, acordaron reunirse en corporaciones

264 *El Libre Pensamiento*, 10 de diciembre de 1905.

265 Artículo del francés N. Simon.

266 Véase J. Robertson, *A Short History of Freethought*, Nueva York, 1906, T. I. cap. I.

267 *El Libre Pensamiento*, 10 de agosto de 1906.



para dar homogeneidad a la acción del librepensamiento al efecto de su más rápida divulgación por el mundo. Entre otros secundaron la iniciativa, Haeckel, Buchner, Vogt, Moleschott, Clemencia Royer, Renouvier.

Concluía:

Es, pues, el librepensamiento algo así como la base de toda una moderna organización social y por lo tanto política, que abarca todos los países. Es el liberalismo el agente más poderoso del librepensamiento, su encarnación, su representación genuina, el medio de acción más apropiado para conducirlo desde la idealidad a la práctica en cada país... En el primero existe el pensamiento; en el segundo la acción. El librepensamiento es el cerebro que concibe, el liberalismo el brazo que ejecuta.<sup>268</sup>

En otro artículo establecía esta consigna: «Librepensadores en ideas, liberales en política». Se explicaba: «La obra es, pues, social y filosófica; en nombre de ella hay que proclamar, como principios del futuro partido, los que informan el librepensamiento internacional, y como medio práctico para llegar a la obtención de nuestros deseos, la acción política liberal».<sup>269</sup>

Filosóficamente el librepensamiento admitía tanto el agnosticismo positivista y post-positivista, como el ateísmo materialista. La Asociación de Propaganda Liberal, que sepamos, no se pronunció oficialmente en la materia. Pero la prédica de su periódico, fue siempre de acento —no exclusivo, pero sí francamente dominante— ateísta.

El materialismo cientificista y el materialismo dialéctico se abren camino en el país durante el primer cuarto del siglo, negando derechamente la existencia de Dios, negación que condenaban por sacrílega los racionalistas metafísicos anteriores al 80, y que, en general, los liberales positivistas anteriores al 900 evitaban. La prédica filosófica en pro de la irreligiosidad y el ateísmo en el Uruguay, durante el primer cuarto del siglo —apagada luego en el segundo— en ningún lado ha quedado mejor registrada que en la colección de *El Libre Pensamiento*. Prédica ateísta habitualmente de segunda mano, a base de transcripciones o condensaciones de escritos extranjeros, pero prédica ateísta al fin. Allí ante todo deberá ser estudiada como el punto más avanzado a que llega en el país el proceso del racionalismo filosófico-religioso.

Durante sus veinte años de existencia, desde 1905 hasta 1925, abundan en el periódico los artículos y notas ateístas. Nos limitaremos aquí a mencionar un ensayo del francés N. Simon, «¿Existe Dios?», reproducido en varios números a partir del 20 de febrero de 1909, y un extenso editorial publicado el 25 de abril de 1912 bajo el título de «Cinco pruebas de que Dios no existe». Era éste un resumen de un trabajo del francés J. Carret. Terminaba así: «Estamos seguros de que nuestros lectores encontrarán en esa férrea argumentación, la base necesaria para pulverizar todos los ridículos sistemas religiosos que todavía pudren el ambiente intelectual de nuestras sociedades incultas y atrasadas en la máxima parte de sus componentes».

La masonería se abstiene de eliminar, como en Francia, la fórmula tradicional de invocación a un Gran Arquitecto del Universo, lo que es criticado desde las

268 *El Liberal*, 31 de mayo de 1908.

269 *Ibíd.*, 2 de junio de 1908.



columnas de *El Libre Pensamiento*.<sup>270</sup> Pero no deja de acoger en su seno las nuevas corrientes naturalistas y materialistas, como se refleja en el *Boletín Oficial del Serenísimo Gran Oriente del Uruguay*, publicado de 1907 a 1910, época en que se suceden en la Gran Maestría de la Orden los doctores Julio Bastos y Ricardo J. Areco.

También ella, católica en el Uruguay hasta después del 60, llega entonces al término de su evolución filosófica en torno a las ideas de Dios y de religión. En el curso de este siglo pierde progresivamente la amplia publicidad, el prestigio sorprendente y la poderosa gravitación ideológica que había tenido en el anterior. No es ajena a ello la contradicción esencial que se establece entre sus nuevas condiciones filosóficas y sus tradicionales fundamentos místicos, religiosos y deístas.

3. *Rodó y el liberalismo*. Rodó se sintió y se declaró liberal y librepensador. Como tal, asimismo, actuó social y políticamente.

En el ardiente liberalismo de su tiempo y de su medio, propenso al anticlericalismo radical, introdujo, sin embargo, una acentuada nota de moderación y tolerancia. Se la dictó, ante todo, su posición filosófica e histórica frente al problema religioso. Fue esa posición la de un agnosticismo profundamente imbuido de religiosidad e imperativamente dominado por una expectativa deísta. Un agnosticismo, además, desbordante de admiración por la figura de Jesús y el cristianismo primitivo. En todo ello anduvo la influencia, avasalladora para él, de Renan.

Pasado del catolicismo en que se formara, al campo del librepensamiento, dedicó varios fragmentos de *Motivos de Proteo* a glosar en términos que pueden considerarse autobiográficos, la crisis de la fe. Allí escribió como una confesión: «Una fe que verdaderamente ha arraigado en la profundidad de tu conciencia, tomando allí los principios de su savia, enviada luego a distribuirse e infiltrarse por el alma toda; una fe que concuerda con tu vida, rara es la que no deja, después de secarse y morir, algún vestigio inmortal, algún recuerdo de sí que no desaparece, y que, en medio de la nueva fe o la nueva convicción que la sustituyen, o de la duda en que para siempre quedas, mantiene vivo un destello de aquel pasado amor de tu alma».<sup>271</sup> Era su caso.

En 1906, a raíz del retiro de los crucifijos de los hospitales, dispuesto por la Comisión Nacional de Caridad, impugnó la medida en una serie de artículos publicados en el diario liberal *La Razón*. Esos artículos formaron el volumen *Liberalismo y Jacobinismo*, que contiene el concepto de Rodó sobre el liberalismo y el librepensamiento. A la exposición de este concepto nos atendremos aquí, prescindiendo del análisis de su filosofía religiosa.<sup>272</sup>

En el artículo inicial escribe:

¿Liberalismo? No; digamos mejor *jacobinismo*. Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral e histórica, abso-

270 Artículo «Masonería sin Dios», 30 de noviembre de 1910.

271 Fragmento CXXXIV.

272 Un enfoque de ella hemos hecho en «La conciencia filosófica de Rodó» (Revista *Número*, 1950, N° 6-7-8)

lutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima acepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de esta palabra.

Agrega que respecto a Cristo y su doctrina su 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>273</sup>

Refutado por el doctor Pedro Díaz desde la tribuna del Centro Liberal, como asimismo por los jóvenes protestantes de *El Atalaya*,<sup>274</sup> se explayó sobre el asunto reiterando hallarse «libre de toda vinculación religiosa».<sup>275</sup>

Al concluir, resumía así su posición de liberal, anticlerical y librepensador:

No serán las agitaciones liberales, *per se*, las que puedan disgustarnos, sino lo gratuito e inoportuno de ellas. No es el movimiento anticlerical en sí mismo, sino su vana provocación con actos como el que discutimos, desacertados e injustos, que aún cuando no lo fueran, estarían siempre en evidente desproporción de importancia para con la intensidad de los agravios que causan y de las pasiones que excitan... El libre pensamiento es cosa mucho más ardua y compleja de lo que supone la superficial interpretación común que le identifica con la independencia respecto de la fe tradicional. Es mucho más que una fórmula y una divisa: es un resultado de educación *interior*, a que pocos, muy pocos, alcanzan.<sup>276</sup>

Se puede ver lo lejos que Rodó se hallaba del liberalismo organizado —proclive al ateísmo materialista, aunque no siempre cayera en él— que se expresaba entonces en el Centro Liberal, en la Asociación de Propaganda Liberal, en las columnas de *El Libre Pensamiento*. A este liberalismo organizado alude directamente en lo que sigue:

Si para llamarse a justo título *librepensador* bastara con inscribirse en los registros de una asociación de propaganda y participar de los odios anticlericales, dependería de un acto de voluntad —menos aún, de un movimiento reflejo— el ser efectivamente librepensador; pero el hecho es que poder llamárselo con verdad es cosa difícil; tanto, que para que el libre pensamiento pudiera ser la característica psicológica del mayor número, se requeriría en la generalidad de los espíritus un estado de elevación mental que hoy no es lícito, ni aún con el mayor optimismo, reconocer sino en un escaso grupo.<sup>277</sup>

La solución está en extender y mejorar la educación y la instrucción de las masas, para aumentar el número de los hombres capaces de examinar por sí mismos antes de adoptar una idea:

Este es el liberalismo, para quien atienda a la esencia de las cosas y las ideas; éste es el pensamiento libre, que, como se ve, abarca mucho más e implica algo mucho más alto que una simple obsesión antirreligiosa; y el procedimiento con que

273 *Liberalismo y Jacobinismo*, (editado junto con Ariel), Barcelona, 1930, pp. 123-124.

274 Pedro Díaz, *El crucifijo*. Periódico *El Atalaya*, 22 de julio de 1906. Dirigida poco después por Santín C. Rossi, la hoja protestante acogió los artículos de Rodó en sus propias columnas (a partir del 14 de julio de 1907).

275 P. 137.

276 Pp. 212-213.

277 P. 215.

puede tenderse eficientemente a su triunfo es, lo repito, el de la educación atinada y metódica, perseverante y segura, que nada tiene que ver con organizaciones sistemáticas conducentes a sustituir un fanatismo con otro fanatismo; la autoridad irracional de un dogma con la autoridad irracional de una sugestión de prejuicios; el amor ciego de una fe con el odio ciego de una incredulidad.<sup>278</sup>

4. *Vaz Ferreira y el liberalismo*. Liberal, anticlerical, librepensador, Vaz Ferreira no participó de manera activa o en primera fila en el que hemos llamado liberalismo organizado de principios del siglo. Pero éste lo consideró siempre, con orgullo, uno de los suyos.

En 1902 el *Boletín* de la Asociación de Propaganda Liberal lo llamaba «una de nuestras más vigorosas inteligencias y adalid de las ideas liberales».<sup>279</sup> En 1910, en un acto de prédica liberal Setembrino E. Pereda decía de Vázquez y Vega: «verdadero carácter e inteligencia vigorosa, tan sólo comparable a la de Carlos Vaz Ferreira, otro genial como él y como él liberal».<sup>280</sup> En el mismo año, según vimos, fue proclamado segundo candidato a diputado de los liberales en la coalición liberal-socialista.

Vaz Ferreira, sin embargo, estuvo tan lejos como Rodó de la irreligiosidad y el ateísmo a que aquel liberalismo organizado tendió en su hora.

También como Rodó, desde una posición agnóstica de expectativa ante la *posibilidad* de lo trascendente (su gran inspirador fue en esto Stuart Mill, como para Rodó lo fue Renan), admitió «la *religiosidad* o *sentimiento religioso* en el sentido más amplio de todos». Sentimiento al que hay que mantener, como calor de una débil llama cuya luz es la razón, «en una atmósfera siempre libre y viva, para que se alimente y subsista, y caliente y trabaje. El aire libre, aunque parezca apagarla, es lo que alimenta esa llama. En cuanto a los dogmas, no son más que cenizas de ella, que tienden a ahogarla; limpiar la llama de esa ceniza, es precisamente, en alto sentido, función religiosa».<sup>281</sup>

Prescindiendo igualmente aquí del análisis de su filosofía religiosa, veamos de qué manera, a partir de la indicada expectante actitud agnóstica, se colocó críticamente frente al ruidoso liberalismo librepensador que lo rodeaba y que lo invocaba.

En la edición de 1908 de *Conocimiento y Acción*, ocupándose del problema religioso a propósito de William James, mentó «la insuficiencia del racionalismo estrecho; la insoportable presunción y la incomprensible ininteligencia de todos los materialismos y mecanismos trascendentes, que, proyectando las explicaciones científicas sobre el plano ontológico, intentan explicar las realidades por fórmulas».<sup>282</sup> En *Moral para Intelectuales*, del mismo año, manifestó sobre la tolerancia, el liberalismo, el librepensamiento, conceptos afines a los defendidos dos años antes por Rodó en *Liberalismo y Jacobinismo*. Afines, pero con una

278 P. 218.

279 N° del 1° de julio.

280 Setembrino E. Pereda, *Liberalismo Práctico*, 1910, p. 97.

281 *Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza*, 1918, p. 84.

282 P. 61.

comprensión crítica más refinada de la milicia liberal, con la que, desde su «plano mental», se halla después de todo solidarizado.

Con motivo de estas diferencias morales —dice—<sup>283</sup> pasaríamos entonces, en nuestro curso, si dispusiéramos del tiempo necesario, a hablar de otro vasto problema: lo que debe ser la «tolerancia». Mostraríamos los diversos sentidos que se dan a este término; las cosas buenas y las cosas malas que se engloban en su significación; mostraríamos cómo, en cierto sentido, la tolerancia es el más noble de los sentimientos; a saber: cuando significa procurar comprender en cuanto sea posible las ideas, los sentimientos y los actos ajenos, respetando aún aquellos actos, sentimientos e ideas que no podemos comprender o compartir, siempre que no tengamos motivo para que ellos nos parezcan francamente malos...; y al mismo tiempo mostraríamos cómo, también bajo este nombre de tolerancia, suelen presentarse la debilidad, la falta de energía, la flojedad moral; y cómo cierta clase de paralogismos relacionados con la tolerancia, nos lleva a menudo a atenuar y a veces hasta a suprimir nuestra acción en el sentido de lo que creemos bueno.

Más adelante:

Mostraríamos ejemplos de la tolerancia en el buen y mal sentido. Estudiáramos el significado de ciertos términos de común uso, y que se relacionan justamente con estos problemas de la tolerancia: hablaríamos, por ejemplo, de lo que es ser un espíritu libre, un *libre pensador*; de lo que es ser *liberal*, de la inmensa cantidad de sentidos que se dan a un término como éste; tal vez, hasta viéramos cierto ilogismo en esto de *darse un nombre* los hombres que tienen el espíritu libre, que no tienen un impedimento en la inteligencia, que pueden usarla libremente, que no son inválidos de ella; y, por exceso de liberalismo, podría parecer extraño a algunos llamarse liberales, como a los hombres sanos llamarse no cojos, no mancos...

El enjuiciamiento del liberalismo vulgar se vuelve en seguida directo:

Meditáramos sobre lo que debe pensarse de esos espíritus religiosos o antirreligiosos que luchan en un plano inferior, por la ironía, por el insulto, etc.; se nos ocurriría tal vez esta imagen, a propósito de cierto liberalismo grueso y en plano inferior: una fuente de agua que en un tiempo fue viva y fecundante (la religión), se secó después y se convirtió en una laguna de agua muerta, que, por consiguiente, se hizo malsana; hubo que desecarla; los ingenieros (los filósofos, los hombres de ciencia... ) están empeñados en el trabajo; y, entre tanto, otros están en la orilla viendo cómo el agua —esa agua fatalmente destinada a bajar— viendo cómo esa agua se levanta o se baja un poco, debido a la acción del viento o a la agitación superficial, y se espantan o se regocijan ante esas pequeñas oscilaciones de nivel que nada significan; entre tanto, esa agua, que en otro tiempo fue viva y fecundante, y que ahora es muerta, tiende fatalmente a desecarse: que suba o baje imperceptiblemente en un momento dado, son simples detalles...

Que aludía al liberalismo combatiente a base de folletería y oratoria contra el clero, resulta claro del siguiente párrafo, dirigido, después de todo, a hacerle justicia:

Pero seguramente se nos complicaría la cuestión, y nos preguntaríamos si esos hombres que luchan, diremos, en el plano inferior (y naturalmente, yo he puesto la imagen dentro de mis ideas: el problema podría plantearse dentro de las opuestas), nos preguntaríamos, decía, si esos hombres que luchan en el plano inferior, no serían tal vez necesarios: si el progreso efectivo podría realizarse por la sola acción

283 *Moral para Intelectuales*, ed. de 1920, p. 182 y ss.

de los espíritus superiores, que, en los planos elevados, discuten teóricamente, a esa altura a donde no pueden seguirlos las masas....

El agnosticismo de Rodó y Vaz Ferreira en materia religiosa, ha tenido grande y prolongada influencia en la evolución teórica ulterior —hasta nuestros días— del racionalismo uruguayo. Grande y prolongada igualmente ha sido la influencia ejercida por sus ideas sobre la tolerancia, en la evolución práctica de ese mismo racionalismo de cuño liberal.

Bajo este ángulo de la tolerancia, es de observarse que ambos pensadores liberales han influido también poderosamente en la evolución práctica del propio catolicismo. Como Rodó, aunque con mayor complejidad crítica, Vaz Ferreira se manifestó en sus enseñanzas de principio de siglo, admirador de Jesús y los Evangelios, cumpliéndose así, en el proceso estrictamente filosófico de nuestro racionalismo, una revisión de la polémica no ya anticatólica sino anticristiana de Vázquez y Vega. Pero también como Rodó, y aún con más insistencia y mayor severidad, impugnó el dogmatismo de las religiones positivas. Eso no obstante, —olvidado por completo el Syllabus— Vaz Ferreira y Rodó han gozado y gozan de gran predicamento en influentes medios intelectuales de nuestro catolicismo.

Punto de gran interés, a indagar, es el de la participación que ese predicamento ha tenido en la lenta disolución que se lleva a cabo en el catolicismo uruguayo del siglo XX, del ultramontanismo decimonónico de cuño jesuita, canónicamente adversario de las tradiciones de la Revolución Francesa, que en la Iglesia nacional tuvo su apogeo desde Jacinto Vera a Mariano Soler (1859-1908).

5. *Separación de la Iglesia y el Estado*. En los primeros lustros del siglo XX el liberalismo completa aceleradamente el proceso de secularización y laicización de las instituciones nacionales, coronado por la separación de la Iglesia y el Estado.

Recordemos los grandes jalones de ese proceso en el siglo anterior: Secularización de los cementerios (1861) ; Ley de Educación Común (1877); Registro Civil (1879); Matrimonio Civil Obligatorio (1885); Ley de Conventos (1885); Ley de Enseñanza Secundaria y Superior (1885).

Ahora se agrega:

-Laicización de la asistencia pública, a mediados de 1906, al aprobarse por la Comisión Nacional de Caridad, la siguiente resolución propuesta por el doctor Eugenio J. Lagarmilla: «Excepción hecha de los lugares destinados al culto y al alojamiento del personal religioso, no se permitirá en las casas dependientes de la Comisión Nacional de Caridad la ostentación de emblemas de ninguna religión positiva».<sup>284</sup>

-Supresión, al instalarse la legislatura que se inició en 1907, de la referencia a Dios y los Evangelios en la fórmula del juramento parlamentario de incorporación. Igual medida se tomó en 1911 para el juramento de los ediles.<sup>285</sup> Para el del Presidente de la República, por estar establecido en el texto de la Constitución, debió esperarse a la reforma de ésta.

284 E. Acevedo, ob. cit., V, p. 407.

285 Ibid., pp. 531 y 689.

-Ley de divorcio absoluto, de 26 de octubre de 1907, que lo admitió por causal y por mutuo consentimiento. Una ley de 9 de setiembre de 1913 lo hizo todavía posible por la sola voluntad de la mujer.

-Consagración del laicismo integral de la instrucción pública por ley de 6 de abril de 1909, cuyo art. 1° dispuso: «Desde la promulgación de la presente ley queda suprimida toda enseñanza y práctica religiosa en las escuelas del Estado». Se completó así lo que había hecho a medias la reforma varelana.

-Supresión del latín al reformarse el plan de estudios secundarios y preparatorios por decreto aprobado el 13 de diciembre de 1910. En nuestro país, la supresión de la enseñanza del latín —propuesta desde 1890 en el Parlamento por Luis Melián Lafinur— no se vinculó a la polémica liberal en materia religiosa de manera tan formal como en otros lugares del continente.<sup>286</sup> Pero tampoco le fue del todo ajena.

-Supresión de los honores oficiales en los actos religiosos y laicización general del Código Militar, por ley de 22 de mayo de 1911, que se abría con un art. 1° de este tenor: «Quedan derogados todos los honores, exenciones, prerrogativas y prácticas religiosas que establecen las leyes de la República para las personas o símbolo religiosos». En 1909 el Presidente Williman había vetado una ley análoga por entender que la impedía el art. 5° de la Constitución. En 1911 tomó la iniciativa el Presidente Batlle y Ordóñez. Fundamentando el proyecto, que fue refrendado por el Ministro del Interior, doctor Pedro Manini Ríos, decía el Poder Ejecutivo:

Después de las deliberaciones y vacilaciones con que nuestros constituyentes, desechando las fórmulas extremas y términos absolutos, llegaron a la redacción del mencionado artículo, cabe afirmar que en aquella preclara asamblea predominó el criterio liberal de Ellauri, quien, como única concesión a las ideas dominantes de la época y a la herencia tradicional de la colonia, aceptó la consagración escrita del principio de la Religión de Estado en términos que suponen acordar a la Iglesia Católica preeminencias morales y ventajas pecuniarias, pero no dominio civil, ni poder político propios e incoercibles que pudieran necesariamente escapar a los dictados de la legislación ordinaria...

A darse otra interpretación al artículo constitucional de la referencia, la casi totalidad de nuestras conquistas laicas se habrían detenido ante su infranqueable barrera.

Ni la secularización de los cementerios, ni el Registro de Estado Civil, ni el matrimonio civil obligatorio, ni la ley de conventos, ni las leyes de divorcio, ni la supresión de enseñanza religiosa, ni la laicidad de la asistencia pública, ninguna de las reformas liberales que han hecho destacar nuestra legislación como la más avanzada de los pueblos de América, habría podido obtenerse si se hubiera dado al artículo 5° de la Constitución otro alcance que el de una declaración que en nada puede comprometer los fueros civiles y temporales del Estado.<sup>287</sup>

No quedaba ya más que ir derechamente a la derogación de dicho artículo 5° vuelto en gran medida letra muerta. En el mismo año 1911, alentadas por la disposición personal del Presidente de la República, las fuerzas liberales organizaron una gran manifestación que recorrió las calles el día 9 de julio con la única consigna de la separación de la Iglesia y el Estado. Cuidadosamente preparada

286 Véase el interesante proceso chileno sobre el punto, en Ricardo Donoso, *Las Ideas Políticas en Chile*, México, 1946, (colección «Tierra Firme»), cap. VIII.

287 *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, T. 209, p. 310.

durante un mes con trabajos en la capital y en el interior, resultó imponente,<sup>288</sup> recordando los grandes mítines liberales de la década del 90. La Asociación de Propaganda Liberal, a cuyo frente se hallaban tres veteranos del Club Francisco Bilbao, los doctores Elías Regules y Ramón y Pedro Díaz —este último entonces diputado liberal— desfiló a la cabeza de la manifestación.

Si bien prestó públicamente su adhesión, la Masonería no fue, como en aquellos mítines de fines del siglo, la gran fuerza motora y coordinadora. Esa misión ha sido desplazada ahora a fuerzas políticas como el partido colorado y el socialismo. Son comités partidarios y agrupaciones obreristas y no, como antes, las logias masónicas, las organizaciones que aportan los principales cuadros de manifestantes. Único orador oficial fue el flamante diputado socialista doctor Emilio Frugoni. El Presidente Batlle recibió desde el balcón de su casa el saludo de la manifestación. Celebrado al comienzo de su segunda presidencia (1911-1915), ese acto constituyó su formal consagración como caudillo político del liberalismo religioso, al que ya había prestado cuando su primera presidencia (1903-1907), importantes servicios desde el gobierno.<sup>289</sup>

La separación de la Iglesia y el Estado la empezó a agitar por primera vez en el país José Pedro Varela, a mediados de la década del 60, destacando en la misión de Francisco Bilbao «el predicar incesante la separación de la Iglesia y el Estado como base de todo progreso».<sup>290</sup> Su primera importante fundamentación doctrinaria la hizo Carlos Ma. Ramírez en 1871, en sus Conferencias de la cátedra de Derecho Constitucional, defendiendo la clásica fórmula de Cavour, «la Iglesia libre en el Estado libre».<sup>291</sup> Se convirtió luego en reiterada reivindicación de los racionalistas primero y de los liberales más tarde. Cuajó al fin en la reforma constitucional de 1917 en los términos que vimos en el capítulo VIII.

El debate en la Asamblea Constituyente fue puramente académico. Fundamentando la posición de los asambleístas católicos que aprobaron la separación como un hecho inevitable y prácticamente consumado, declaró con razón el doctor Gustavo Gallinal, uno de los típicos católicos «rodonianos» :

En las circunstancias actuales, cuando han desaparecido ya las últimas instituciones que reflejaban en la legislación y en la vida pública del país el espíritu católico de su Constitución, la separación de la Iglesia y el Estado existe de hecho. El único vínculo que mantiene al Estado unido a la Iglesia es el menguado subsidio con que contribuye al sostenimiento de su culto —subsidio que no constituye una unión verdadera— no precisamente por su insuficiencia, sino por ser una mera contribución pecuniaria, tan diversa cuanto cabe de aquella íntima colaboración de ambas instituciones que supone el sistema constitucional vigente.<sup>292</sup>

Como colofón de la separación, una ley de 23 de octubre de 1919 secularizó los feriados religiosos: el día de Reyes, 6 de enero, se convirtió en «Día de los

288 *El Día*, 10 de julio de 1910.

289 Véase *El Libre Pensamiento*, 25 de marzo de 1907, artículo «El ex-Presidente».

290 *La Revista Literaria*, 1866, p. 761.

291 *La Bandera Radical*, Nos. 32 y 33, de 3 y 10 de setiembre de 1871: «Conferencias de Derecho Constitucional. Relaciones del Estado y las Iglesias».

292 *Diario de Sesiones de la H. Convención N. Constituyente*. (1917), IV, p. 115.

Niños»; el de la Virgen, 8 de diciembre, en «Día de las Playas»; el de Navidad, 25 de diciembre, en «Fiesta de la Familia»; la Semana Santa, en «Semana de Turismo».

La agitación *liberal*, aunque se prolonga todavía algunos años en escaramuzas de significado principalmente político en torno a la personalidad y la acción de Batlle y Ordóñez, perdió con la separación de la Iglesia y el Estado su más importante incentivo de lucha. El *liberalismo*, en su preciso sentido de época entre nosotros, se desvanece lentamente. Después de 1925, el término ya no es más utilizado en su significación polémica anticlerical, en actos, organizaciones o periódicos, como profusa, abrumadoramente, lo había venido siendo desde el 80.<sup>293</sup>

El racionalismo filosófico-religioso en el Uruguay, más incontrastable que nunca, muda otra vez de piel. Pera el difundido racionalismo contemporáneo no ha puesto en circulación ningún nuevo vocablo polémico que actúe como equivalente histórico del viejo liberalismo.

---

293 Sus últimos empleos que conozcamos, corresponden a *El Liberal*, semanario anticlerical publicado en la ciudad de Artigas en 1924, y a la Asociación de Propaganda *Liberal*, que da señales de vida hasta 1925 (editando hasta ese año su citado periódico oficial); no se excluye, claro está, la posibilidad de alguna otra aislada manifestación posterior.





Para nosotros, los nuevos investigadores del pensamiento uruguayo, poder partir de los estudios, profundos y confiables de Arturo Ardao, sin duda el mayor de nuestros filósofos de la Generación crítica, es luz: un basamento firme y un desafío intelectual, la llave maestra del camino que él marcó siempre hacia la emancipación humana.

Este libro, tal vez más que otros de su autoría, es crucial para quienes pretendemos entender el pasado filosófico del país, para orientarnos en la comprensión del presente y en la elaboración del necesario proyecto de futuro que nuestra generación ha de darse.

Se trata de una obra monográfica realizada desde una posición espiritual independiente, solo marcada por el constante esfuerzo de objetividad y el amor al país y su gente. Magníficamente documentada, alcanza niveles de precisión jamás logrados entre nosotros en el área. Se trata de la formación del espíritu de tolerancia junto a la exaltación de la libertad de pensar por uno mismo.

Ardao distingue tres períodos históricos de la polémica pública entre la Iglesia católica y la Masonería, entre 1850 y 1925.

Período del catolicismo masón, caracterizado por el enfrentamiento de masones (todos católicos) y jesuitas, y que culmina con el triunfo de la Compañía de Jesús.

Período del racionalismo deísta marcado por una profunda evolución filosófica: los católicos casi desaparecen del seno de la Masonería y esta vira hacia un racionalismo deísta con influencia del chileno Francisco Bilbao.

Período del liberalismo anticlerical, que cierra la cuestión con el establecimiento de la separación de la Iglesia y el Estado. «El agnosticismo de Rodó y Vaz Ferreira en materia religiosa ha tenido grande y poderosa influencia en la evolución teórica ulterior —hasta nuestros días— del racionalismo uruguayo. Grande y prolongada igualmente ha sido la influencia ejercida por sus ideas sobre la tolerancia, en la evolución práctica de ese mismo racionalismo de cuño liberal» (Cap. 15, §4).

*Lía Berisso*