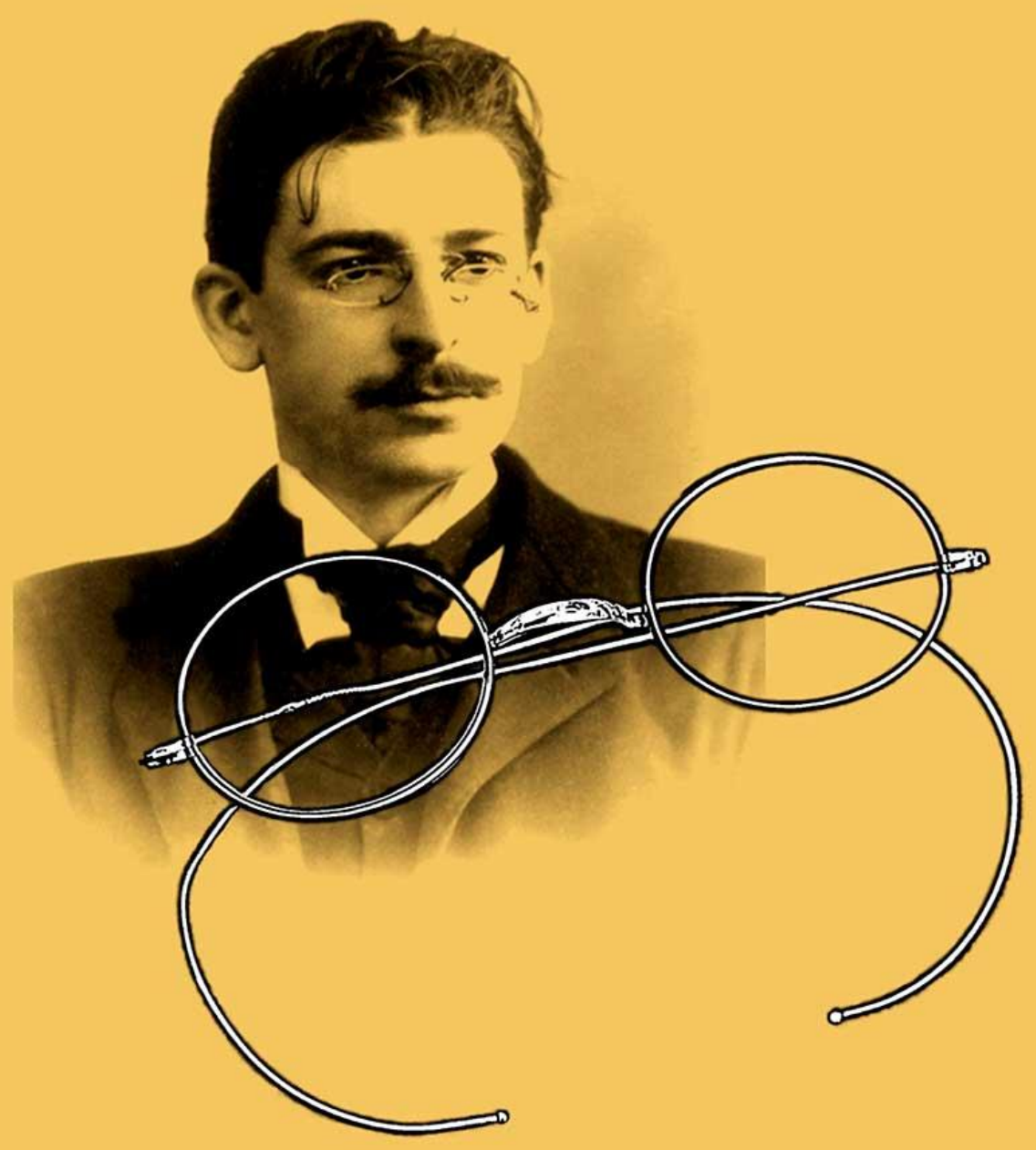
LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ



Sociedad Rodoniana

Lecturas contemporáneas de José Enrique Rodó

Gonzalo AGUIAR, Nicolás ARENAS, Horacio BERNARDO, Casandra BOLDOR,
Alejandro CÁCERES, Belén CASTRO MORALES, José Pablo DREWS,
Ottmar ETTE, Analía GIMÉNEZ, Osmar GONZALES ALVARADO,
Edison GONZÁLEZ LAPEYRE, Jorge LEONE, Shawn MCDANIEL, Susana MONREAL,
Fábio MURUCI, Brigitte NATANSON, Nancy OCHOA, Romeo PÉREZ ANTÓN,
Sebastián PINEDA, Emmanuelle RIMBOT, María SAAVEDRA INARAJA,
Gustavo SAN ROMÁN, José Ramiro PODETTI (ed.)

Sociedad
Rodoniana

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ

Lecturas contemporáneas de José Enrique Rodó

José Ramiro Podetti ed.

1ª edición: abril de 2018

ISBN: 978-9974-91-963-1

© 2018, Sociedad Rodoniana.

Zelmar Michelini 1220. 11100, Montevideo, Uruguay. Correo electrónico: rodoniana@gmail.com.

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, ya sea por medios mecánicos, electrónicos o de fotocopiado sin la autorización del editor.

Presentación

Entre el 24 y el 26 de julio de 2017 sesionó en Montevideo el Congreso Internacional José Enrique Rodó 1917-2017, convocado por la Sociedad Rodoniana. El presente volumen reúne las ponencias ofrecidas en su transcurso.

La Sociedad Rodoniana fue creada en el año 2009 a instancias del Mag. Daniel Mazzone y el Dr. Romeo Pérez Antón, con el objeto de trabajar sobre la obra y la vida de José Enrique Rodó, en función de los desafíos y problemas de nuestro tiempo. Ha organizado desde entonces actividades que promueven la relectura contemporánea de Rodó y su aplicación a la realidad actual. La integran docentes, investigadores, profesionales, empresarios y estudiosos de su obra.

La realización del Congreso Internacional José Enrique Rodó 1917-2017 representó un logro muy apreciado por la Sociedad, al haber podido convocar en Montevideo a un importante grupo de estudiosos de la obra de Rodó, que enseñan e investigan actualmente en veinticuatro universidades y centros de investigación de catorce países de América y Europa. Fue una oportunidad única de diálogo internacional sobre el pensamiento rodoniano entre relevantes investigadores.

El Congreso fue declarado de interés nacional por la Presidencia de la República, e inaugurado por el Presidente de la República doctor Tabaré Vázquez, el Rector de la Universidad de la República doctor Roberto Markarian y el Presidente de la Sociedad Rodoniana Hugo Manini Ríos. Su realización contó con el apoyo del Parlamento, los Ministerios de Educación y Cultura, Relaciones Exteriores y Turismo y la Intendencia de Montevideo, y el auspicio de la Universidad de la República, la Universidad CLAEH, la Universidad de Montevideo, la Universidad Católica, la Biblioteca Nacional y la Academia Nacional de Letras.

Índice

I. Rodó, la filosofía y la historia de las ideas

Gonzalo Aguiar:
Avatares de la función intelectual en el pensamiento democrático de José Enrique Rodó, 13.

J. Pablo Drews:
Lecturas salvajes del pensamiento filosófico. Rodó como lector de Nietzsche, 31

Analía Giménez Giubbani y Nicolás Arenas Deleón:
La vocación rodoniana como camino hacia el autoconocimiento, 47

Susana Monreal:
Rodó, el krausismo y el krausoinstitucionismo: conceptos de "armonía" y "tolerancia", 61

Romeo Pérez Antón:
La identidad religiosa de Rodó, 77

Gustavo San Román:
Rodó y el idealismo en acción, 101

Ottmar Ette:
Motivos de Proteo: José Enrique Rodó o la escritura como visión y como convivencia, 117

II. Rodó y la literatura

Belén Castro Morales:
"La crítica grande" (1907), un artículo oculto de José Enrique Rodó, 147

Brigitte Natanson y Emmanuelle Rimbot:
Rodó y Francia: desencuentros y experiencia de la traducción como vía de acceso a su biblioteca mental, 167

Sebastián Pineda Buitrago:
Rodó, filósofo de la crítica literaria, 183

María Saavedra Inaraja:
Un puente entre dos generaciones. Rodó entre la Generación del 900 rioplatense y la del 98 española, 197

Alejandro Cáceres:
Motivos de Proteo en la edición de Helena Costábile, 219

III. Actualidad de Rodó

Horacio Bernardo:
Modos de comprender la vigencia de la obra rodoniana, 231

Casandra Boldor:
Los fundamentos morales de una educación democrática. Paralelo entre Rodó y Martha Nussbaum, 239

Edison González Lapeyre:
Rodó y la vigencia de su pensamiento, 257

Jorge Leone:
Vigencia y necesidad actual del humanismo e idealismo de Rodó, 271

IV. Rodó y América Latina

Osmar Gonzales Alvarado:
José Enrique Rodó y los intelectuales peruanos de principios del siglo XX, 293

Nancy Ochoa Antich:
El pensamiento de Rodó y su influencia en Ecuador, 313

José Ramiro Podetti:
Arielismo y globalización, 327

V. Rodó y Estados Unidos

Shawn McDaniel:
Rodó en Nueva York, 345

Fábio Muruci:
Liderança e ordem nos escritos de Rodó e Oliveira Lima sobre os EUA, 357

Los autores, 373

I

RODÓ, LA FILOSOFÍA Y LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Avatares de la función intelectual en el pensamiento democrático de José Enrique Rodó

Gonzalo Aguiar
State University of New York at Oswego

"El que vendrá" antes del *Ariel*

¿Cómo fue posible que un joven autor de 25 años, casi desconocido para el pequeño mundillo literario del Montevideo de fines de siglo, llegara a la conclusión de que el americanismo literario era la respuesta estética y política a los desafíos del nuevo siglo? De acuerdo a Emir Rodríguez Monegal (1967), las ideas de José Enrique Rodó sobre la renovación de la cultura nacional y latinoamericana, que luego serían desarrolladas plenamente en obras como *Ariel* (1900) y *Motivos de Proteo* (1909), ya habían conseguido un primer tratamiento en las postrimerías del siglo XIX (pp. 25-7, p. 100). En 1896 Rodó publica en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* un texto que prepara el retorno del idealismo en la cultura, del cual el autor fue uno de sus principales artífices en el ambiente intelectual del Montevideo finisecular. Su título, "El que vendrá", evoca asociaciones con la atmósfera de renovación filosófica que se venía anunciando a partir de lo que el crítico uruguayo Alberto Zum Felde (1930) denominó "crisis de la cultura universitaria" (p. 9). El ensayo contiene los parámetros de reflexión estética de la cultura que se prolongarían hasta 1910, fecha de los primeros Centenarios en América Latina (Real de Azúa, 1950, p. 16).[1]

Cofundada por Rodó y reconocida luego como la introductora del modernismo literario en Uruguay (Castro, 2004, p. 20), la revista difundía de esa manera un conjunto de ideas dispares que recordaba el eclecticismo filosófico de Victor Cousin y el énfasis en la dimensión espiritual del individuo evidenciado en los trabajos de Guyau, Renan y Bergson.[2] Al respecto, Carlos Real de Azúa escribe que "sólo la línea ecléctica y

---

[1] Aquí es importante aclarar, siguiendo a Yamandú Acosta, que el ideal rodoniano no partía de un punto de vista metafísico o gnoseológico (Acosta, 2010, p. 38).

[2] Aquí conviene recordar al filósofo francés Victor Cousin (1792-1867) cada vez que se emplee el adjetivo "ecléctico" en referencia a la influencia de esta escuela en la América Latina de mitad del siglo XIX. Cousin fusionó el pragmatismo de Locke y Condillac, el idealismo de Kant y Hegel y el romanticismo literario para crear una síntesis llamada "espiritualismo ecléctico" (Wiarda, 2001. p. 149). Su respuesta al materialismo y escepticismo filosóficos daría la tónica general de la convivencia de varias de estas escuelas durante la consolidación de Estados-nación en el continente y la lucha política entablada entre conservadores y liberales. La postura materialista, por otra parte, podría sintetizarse como el fomento al progreso material que atendería, no solamente a las necesidades básicas del individuo, sino también al estímulo de sus capacidades cívico-morales ante una sociedad progresivamente compleja y especializada. Leopoldo Zea (1976) cita de manera oportuna a Julio Jurkowski, uno de los difusores del positivismo en Uruguay, quien en 1881 expresa la esencia del pensamiento materialista: "la miseria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad; el progreso

espiritualista del pensamiento francés que buscaba suscitar el ideal del seno de lo real, con Guyau y Fouillée, sobre todo, o el pragmatismo de James, tuvieron una amplia circulación americana" (1950, p. 29). Otras corrientes filosóficas, como el historicismo de Wilhelm Dilthey, el vitalismo de Nietzsche y el intuicionismo de Bergson, influyeron con posterioridad a los primeros nombrados.[3]

La heterogeneidad en las raíces filosóficas del pensamiento de Rodó constituye menos una prueba de indisciplina intelectual que el paradigma ideológico requerido durante la etapa de profesionalización del escritor en el campo cultural de fines de siglo. Ello produce un eclecticismo filosófico y estético que entra ocasionalmente en conflicto con los principios materialistas propugnados por el poder estatal. En el caso de Rodó, su propio inicio en la vida política del país en 1898 responde todavía al marco general de comprensión de la función intelectual como actividad ligada íntimamente al ejercicio del poder. Sin embargo, es en textos como "El que vendrá", el *Ariel* o algunos de los ensayos incluidos en *El mirador de Próspero* (1913), donde Rodó expone una pedagogía del *ethos* latinoamericano. En ellos rechaza políticas sectarias que reproducen, a través de administraciones oligárquico-liberales, las condiciones de fragmentación e inestabilidad estructurales del continente.[4]

La tradición política del Uruguay influía de manera decisiva en las dificultades para crear una figura intelectual de relativa independencia en la esfera pública. La precaria formación institucional de la nación se pone de manifiesto apenas jurada la primera Constitución de la república en 1830. Adquirida su soberanía luego de ser sucesivamente provincia de Portugal, Brasil y las Provincias Unidas del Río de la Plata entre los años 1820 y 1828, el país inicia su vida política con un sistema bipartidista (el partido Colorado y el partido Blanco) funcionando a través de lealtades y favores personales conocidos como "clientelismo".[5] Esta dinámica relacional supone la

---

industrial, asegurando el bienestar, lo favorece. Las modificaciones por las que la humanidad está pasando, resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica, y estas modificaciones la conducirán necesariamente a la perfección" (p. 358).

[3] Al respecto de las influencias filosóficas en la obra de Rodó, especialmente las sugerencias sobre la intuición y la libertad creadora en Henri Bergson, ver el imprescindible estudio introductorio de Carlos Real de Azúa a *Motivos de Proteo* (1957), en particular pp. lx-lxiv.

[4] Aquí aplico a escala reducida la formulación de Immanuel Wallerstein (1991) acerca de las contradicciones inherentes a todo sistema histórico, cuyo resultado es la crisis de dicho sistema: "Contradictions refer to structural pressures that force groups to move in two opposite directions at the same time" (p. 105). Así, América Latina vendría a ser el campo de conflicto entre los intereses inmediatos (el impulso de la clase dirigente al progreso económico nacional, por ejemplo) y los "intereses a largo plazo" de los intelectuales (fortalecimiento de la cultura nacional, fomento de una educación humanista integral, certeza de una futura representatividad política de todos los sectores sociales, etc.).

[5] La extrema indefinición de los límites fronterizos del Uruguay no era sino otra característica de la fragilidad con que se vivió el comienzo de las instituciones políticas en el país. Ulises Graceras dice al respecto: "El Uruguay nació a la vida política, con sus núcleos sociales reñidos entre sí y vinculados a sus semejantes de las áreas vecinas; sin límites o fronteras precisas y sin más fuerza para tutelar su independencia territorial, que las promesas de ayuda militar extranjeras" (p. 28). Para un testimonio de primera mano acerca de esta indefinición territorial y el modo en que los "vaqueanos" (rastreadores locales) desestabilizaban la cartografía trazada por el "doctor", ver el informe de Pedro de Angelis (De Angelis, 1836).

entronización del caudillismo regional como factor de aglomeración social y política durante la problemática relación entre la capital y el resto de la nación.[6] El conflicto internacional que desemboca en el cerco a la ciudad de Montevideo por los Blancos aliados al dictador Juan Manuel de Rosas, intervención militar luego conocida como la Guerra Grande (1843-51), agudiza la oposición entre doctores y caudillos al concentrar en la capital uruguaya al núcleo intelectual antirrosista. Entre ellos estaban los escritores y pensadores que integraron la "generación de 1837", corriente argentina de inspiración romántica que incluía a personalidades como Juan Bautista Alberdi, Miguel Cané, Juan Gutiérrez y Esteban Echeverría, éste último introductor del espiritualismo ecléctico de Cousin en el Río de la Plata (Graceras, 1970, p. 35). La influencia de esta generación se hace sentir en la constitución de una *intelligentsia* local de extracción partidaria colorada y educada en el liberalismo europeo. Nombres como los de Manuel Herrera y Obes, Andrés Lamas y Juan Carlos Gómez se unen a los precedentes para construir un ideal ético-moral de la actividad política que Rodó homenajearía en algunos de sus ensayos publicados en la *Revista Nacional* (San Román, 2000, p. 282).

La interpenetración de la política y la tarea literaria, característica del letrado comprometido con las instituciones republicanas en formación, tuvo en el Uruguay de las primeras décadas del siglo XIX sus versiones particulares. El politólogo Adolfo Garcé (2000), actualizando el clásico estudio de Ulises Graceras sobre la intelectualidad uruguaya al punto de incluir a los tecnócratas neoliberales de la década de 1990, parte del supuesto de que la clase letrada fue básicamente una fábrica de "ideologías funcionales al poder político", aunque este tipo de relacionamiento se fue modificando en el transcurso del siglo XX (p. 55). Siguiendo la distinción del italiano Norberto Bobbio entre intelectuales expertos (aquellos que proporcionan conocimientos-medio) e intelectuales ideólogos (aquellos que elaboran principios-guía), Garcé cree posible discernir tres etapas en la construcción del discurso intelectual de la elite. Importa señalar aquí las dos primeras etapas de este esquema, dado que ambas engloban la algunas características importantes de la función intelectual en la época de Rodó. La primera de ellas se inaugura con la Constitución de 1830 y finaliza con la entrada de la modernización y el capital extranjeros en el último cuarto del siglo XIX. La segunda abarca el final de dicho siglo finalizando alrededor de 1930, en ocasión de la masiva cooptación estatal de los intelectuales producto de una centralización estatal que tuvo como símbolo los festejos del Centenario.

Lo que interesa en las dos primeras fases del esquema interpretativo de Garcé es el señalamiento de ciertos datos históricos que ponen en tensión el vínculo entre actuación política y discurso intelectual. La propia lucha contra el caudillismo fue un síntoma del divorcio que existía entre los principios legales sostenidos por intelectuales asociados al poder (el ya mencionado Lamas, por ejemplo) y la concreta realidad

[6] Dicha situación tiene su equivalente literario en la diferenciación entre la literatura "culta" de los "doctores" (o intelectuales) y las tradiciones folklóricas de la literatura popular, ésta última más conservadora en términos de las formas artísticas manejadas para consumo de las comunidades rurales. Para una explicación detallada de este intercambio, ver Ángel Rama (1998, pp. 20-21).

sociohistórica en que se daban las disputas políticas con los líderes regionales. Los "principistas" apoyaban la supremacía de las ideas por sobre la caótica realidad del país, creando las bases filosóficas para la lucha prolongada a través de todo el siglo XIX contra la "barbarie" representada por los elementos reacios a los cambios introducidos por los movimientos del capital financiero internacional.[7] El enfrentamiento entre ambos sectores se prolongaría hasta 1904, con la derrota de las tropas dirigidas por el caudillo blanco Aparicio Saravia a manos del presidente colorado José Batlle y Ordóñez. Se ha entendido este episodio como el fin de la guerra entre facciones que ponían en peligro la legitimidad representativa de las instituciones políticas. En la práctica resultó ser la derrota del viejo patriciado uruguayo asociado a modos de producción precapitalistas que no eran adecuados a los cambios impulsados por el militarismo dominante en la vida política del país en el último cuarto del siglo XIX (Achugar, 1985, pp. 34-5).[8] Por otra parte, la clausura de esta época significó una oportunidad histórica para los intelectuales del período de generar un público interesado en las cuestiones nacionales que, al mismo tiempo, trascendiera las fronteras casi inexpugnables de la vida universitaria. Aun con todos los matices del caso, la modernización del país supuso el protagonismo de ciertos intelectuales asociados con el poder en la aplicación de políticas de desarrollo económico y cultural, destinadas a cerra la brecha entre el discurso elitista y las necesidades materiales de la población.

La constitución de una intelectualidad que participara de manera activa en las resoluciones del campo del poder fue concomitante con la hegemonía de ciertas doctrinas filosóficas disputadas dentro del circuito de la elite letrada. En ese sentido, la Universidad de la República sería el escenario privilegiado de las disputas entre los racionalismos filosóficos que predominaron en el campo de las ideas entre 1850 y 1875.[9] Luego del auge del espiritualismo ecléctico francés en el ámbito universitario, apoyada por los principistas bajo la égida docente de Plácido Ellauri (1815-1893),

---

[7] "La elite doctoral dejó un legado político mucho más valioso en el terreno de las ideas públicas que en el del conocimiento especializado. En tanto expertos (como juristas), jugaron un rol secundario y subordinado; sin embargo, en tanto ideólogos, matrizaron profundamente en la agenda pública los complejos desafíos de la modernización política" (Garcé, 2000, p. 63).

[8] Ver aquí Halperín Donghi (1970) para un relato de las políticas de desarrollo impulsadas por el gobierno militar de Lorenzo Latorre (pp. 252-53). Uno de los logros de su administración fue la reforma educativa impulsada por José Pedro Varela (1845-1879), intelectual de raíz positivista. La Ley de educación común, promulgada en 1877, produjo la ruptura de relaciones entre Varela y los principistas, quienes lo acusaron de servir a la dictadura. Para un detalle de este programa y sus consecuencias políticas en el Uruguay de fines del siglo XIX, ver Leopoldo Zea (1976, pp. 348-49).

[9] Arturo Ardao (1962) señala de manera significativa, en *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay*, el pasaje del racionalismo filosófico al discurso liberal alrededor de 1880, en ocasión de las disputas sobre la cuestión religiosa llevadas a cabo en el claustro universitario y en la prensa de la época. La modificación suscitada en los términos de la polémica responde, en opinión de Ardao, a la influencia del positivismo, lo que provoca un desplazamiento de enfoque desde la crítica a la institución católica *per se* a los cuestionamientos al clericalismo (p. 336). Al respecto dice Ardao: "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" (p. 332).

alrededor de 1875 se produce la irrupción del positivismo y su definitiva consolidación con el rectorado de Alfredo Vázquez Acevedo (1880-1899) (Ardao, 1956, pp. 14-5). El recambio doctrinario a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX no es únicamente un dato ocioso de la historia de las ideas en el Uruguay. Supone también el reconocimiento de la Universidad como espacio de difusión de ideas a la vez que vehículo de ascenso social para las clases medias empleadas en trabajos administrativos (Graceras, 1970, p. 52). Dicha situación, inusual en el contexto del elitismo reinante en las universidades del continente, acelera la democratización del sistema universitario y la formación de profesionales participando de manera activa en la vida institucional del país. Lejos de consolidarse como *lobbies* intelectuales debido a la escasa diferenciación entre la política y la literatura, algunos miembros de la generación universitaria cuestionan no obstante los aspectos doctrinarios del positivismo como camino legítimo hacia la viabilidad política del Uruguay. La actitud crítica que está en el centro de la función intelectual repercute además en el desarrollo incipiente de una autoconciencia acerca de la profesión como algo esencialmente ajeno a conflictos partidarios.

José Enrique Rodó, cuya formación autodidacta fue determinante en su propio perfil de intelectual "moderno", pronto se incorpora al debate sobre la virtual autonomía de la función intelectual. Por una parte, reconoce las dificultades estructurales provenientes de la tradición política uruguaya; por otra parte, admite la inexistencia de una esfera pública que trascienda la influencia del poder político. En carta al poeta argentino Leopoldo Díaz, fechada el 10 de junio de 1898, Rodó opina que "la política, tal como se entiende o tal como la imponen las circunstancias en estos escenarios pequeños, no tiene halagos para los hombres de aficiones intelectuales, y su inevitable cortejo lo forman el hastío, la fatiga y la decepción" (citado en San Román, 2000, p. 282). Aun cuando en la misma misiva reconozca el papel de la política en la resolución de problemas sociales específicos, el propio carácter circunstancial de lo político afianza su convicción de que otros son los temas que deben ocupar al hombre de letras. Es en la articulación de lo estético, lo retórico y lo político (Castro, 2002, p. 46) donde se desarrolla la nueva concepción del intelectual como personaje público, exponiendo así los fundamentos de un antagonismo dentro del campo cultural que tendrá diferentes vertientes a lo largo del siglo XX.

En el caso de Rodó, la tarea crítica comienza por acentuar el papel diferencial de las nuevas estéticas en el desarrollo del imaginario social de la época. "El que vendrá" representa la búsqueda de una modernidad cultural que no se desprenda de la tradición humanista europea legada como herencia a la América Latina. El campo de lo estético permite la discusión de estos pormenores teóricos cuyo impacto en la identidad cultural del continente tuvo en el pensador uruguayo una de sus figuras más influyentes. "El que vendrá" evidencia cierto impresionismo crítico al referirse a la modernidad artística como alternativa a los experimentos naturalistas de las últimas décadas del siglo XIX. Observando las limitaciones formales del parnasianismo,

descrito en el ensayo como arquetipo literario de "inalterable Objetividad" que se manifiesta en su "imperio del color sin perfume" (Rodó, 1956, p. 13), Rodó hace hincapié en la importancia de la subjetividad en la realización y culminación del arte como manifestación espiritual colectiva. Este programa no está exento, sin embargo, de las dificultades inherentes a la expresión de una sensibilidad nueva que en apariencia no cuenta con un manifiesto concreto o un líder capaz de condensar una poética del yo artístico en vísperas del nuevo siglo. Por el contrario, es la propia variedad y confusión de ideas en circulación dentro del mercado de bienes simbólicos lo que impide fijar, al decir de Carlos Altamirano (2005, p. 17), el conjunto de "significaciones imaginarias" (p. 17) que dotaría a determinado texto de un valor de representatividad social y cultural. Como dice Mabel Moraña (1987), "El que vendrá" propone una "especulativa apertura a las nuevas doctrinas" (p. 657) que significa un paso adelante, aunque inseguro, en el proyecto modernizador rodoniano.

El pensador uruguayo trabaja desde una perspectiva más intuitiva que objetiva en relación a la historia intelectual de Occidente: "El movimiento de las ideas tiende cada vez más al individualismo en la producción y aun en la doctrina, a la dispersión de voluntades y de fuerzas, a la *variedad inarmónica*, que es el signo característico de la transición" (Rodó, 1956, p. 115; énfasis mío). Aun cuando el enfoque rodoniano acertó en el diagnóstico de las corrientes artísticas e intelectuales que influirían a los escritores y pensadores de la generación del 900 en Uruguay, lo que me interesa remarcar aquí es la importancia conferida al concepto de "variedad inarmónica", el cual daría base a muchos de sus proyectos futuros.[10] Bajo los auspicios de una perfección formal que Rodó creía imprescindible para enunciar los contenidos de la llamada "literatura de ideas", el ensayo invita a una "esperanza mesiánica", a una "fe en el que ha de venir" (Rodó, 1956, p. 115), con el objeto de imaginar un proyecto de autorrealización colectiva a partir de presupuestos de contenido estético.[11]

En mi lectura de "El que vendrá" como antecedente ideológico del *Ariel*, propongo que el ensayo postula a una conciencia intelectual encargada de mediar dentro de la "variedad inarmónica" del presente estado de cosas y así protagonizar el liderazgo espiritual de una nación en busca de una identidad alternativa a la imaginada por la clase política. Trabajando en los márgenes de las ideas del pensador francés Ernest Renan (1987) en torno a la concepción de la nación como "principio espiritual" (p.

[10] La generación del 900, de acuerdo a Emir Rodríguez Monegal (1950), fue agrupada de tal manera a causa de la comunidad de lecturas, intereses intelectuales, afinidades artísticas, vivencias personales y experiencias políticas que los convirtió en un fermento cultural insoslayable de la historia intelectual uruguaya (p. 43).

[11] Esa línea de pensamiento sería constante en Rodó, quien ancla en el caudal humanista los fundamentos para la constitución de nuevas subjetividades que sepan enfrentar los desafíos de la modernidad cultural y política. En "La tradición intelectual argentina", texto incluido en *El mirador de Próspero*, Rodó refina su entonación arielista del siguiente modo: "El pensamiento, la palabra, la pluma, han sido… en las grandes épocas de ese pueblo, fuerzas positivas que han mantenido la perseverancia de su civilización en un derrotero de altivez e idealidad. Esta condición tradicional *obliga*, como todo timbre de *nobleza*" (Rodó, 1956, p. 696).

82), Rodó sugiere un tenue antagonismo con respecto a las políticas positivistas implantadas por las elites de la región.[12] El humanismo de Renan, quien renuncia a una definición esencialista de "nación" afirmando que "el hombre es un ser razonable y moral antes de estar ubicado en tal o cual lengua" (p. 78), le brinda al pensador uruguayo la posibilidad de trazar un itinerario intelectual que recupere la trascendencia del pensamiento grecolatino. En opinión de Renan, una nación no puede concebirse sin un "superyó" político que suplante el derecho natural del príncipe por el "derecho nacional" a la libre autodeterminación (p. 70). Este superyó, o "conciencia moral" en los términos de Renan (p. 85), se basa en una interpretación historicista que propone una continuidad entre el pasado y el presente de las naciones europeas luego de las experiencias del romanticismo nacionalista: "La nación, como el individuo, es la consecuencia de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos. El culto a los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos" (p. 82).[13] Alberto Methol Ferré (1973) resaltaba justamente esta conciencia unificadora que da la tradición cultural cuando califica a Rodó como "nuestro Fichte" (p. 90), haciendo referencia al filósofo alemán (1762-1814) perteneciente al idealismo filosófico europeo.[14]

La intuición rodoniana se asocia entonces al rescate de una tradición cultural que intervenga en el debate sobre la identidad nacional en términos diferentes a los planteados por el discurso positivista. No existe aquí un interés en rechazar de plano el positivismo en vista de los resultados concretos obtenidos en cuanto a la aplicación de políticas modernizadoras en el Uruguay del último cuarto del siglo XIX.[15] Más bien, constituye el ejercicio de una voluntad crítica que anuncia el desgaste de una filosofía convertida en determinismo mecanicista de los fenómenos sociales, insuficiente por sí misma para entender la influencia del humanismo espiritual en el fenómeno estético.

---

[12] Howard Wiarda señala, tal como lo han hecho otros pensadores en el mismo sentido, la conexión entre el positivismo como doctrina de orden y progreso y los intentos de las elites gobernantes de suprimir conflictos políticos internos y la amenaza latente del caos (pp. 145-74). Oscar Terán (1986) observa con mucho acierto los riesgos de simplificación inherentes en la escritura de una historia de las ideas que pase por alto la complejidad con que se articuló el positivismo en la praxis de las elites intelectuales y políticas de fines de siglo: "[D]entro del proyecto de modernización económica, los positivistas latinoamericanos del siglo pasado practicaron una estrategia que todos los reduccionismos posteriores se obstinaron en olvidar: que no hay posibilidad de garantizar la explotación sin al mismo tiempo asegurar la dominación" (p. 47).

[13] Gellner (1983) es claro al plantear la imposición jerárquica de una idea de nación en el origen de una tradición cultural naturalizada como "auténtica": "It is nationalism which engenders nations, and not the other way round. Admittedly, nationalism uses the pre-existing, historically inherited proliferation of cultures or cultural wealth, though it uses them very selectively, and it most often transforms them radically" (p. 55). Ver Anderson (2001) para una descripción útil del "nacionalismo linguístico" (p. 40) y su papel en el demarcamiento ontológico de unidades territoriales esenciales e indisolubles.

[14] Ver Edmund Wilson (2012) para una fascinante descripción de las ideas de Renan en el contexto de la formación de las naciones europeas modernas, especialmente pp. 48-52.

[15] Gerardo Caetano y Adolfo Garcé (2004) coinciden en apreciar el mensaje original del *Ariel* en contraste con otras versiones refinadas aparecidas posteriormente: "Ariel y el 'arielismo' no son lo mismo: Ariel reivindicó la metafísica pero no trivializó la importancia del conocimiento 'positivo'; Ariel abogó por restablecer el espacio de la 'meditación desinteresada', de la 'contemplación del ideal', pero jamás subestimó la enorme fuerza creadora de los 'diarios afanes por la utilidad' (p. 315).

Esta observación no puede dejar pasar por alto, por supuesto, el tono evangélico con que Rodó habla de ese "apóstol dulce y afectuoso" de quien sólo se tiene "una imagen vaga y misteriosa" (Rodó, 1956, p. 116). Pero la aparente carencia de asertividad en esta figura intelectual del porvenir no es obstáculo para el análisis de otros factores históricos cercanos a la sensibilidad de fin de siglo. Resulta cierta, en este sentido, la aseveración de Roberto González Echevarría (1985) acerca de que el concepto de cultura creado por la literatura latinoamericana se ha adecuado mejor a la constitución de una identidad literaria independiente que al análisis sociopolítico de América Latina en su conjunto (p. 11). Aun así, el intelectual imaginado en el discurso de Rodó se expresa a través de figuras alegóricas que no sólo revelan la naturaleza ficcional del ensayo (p. 15), sino que además construye un objeto de conocimiento que sería utilizado por el modernismo en su doble vertiente elitista y crítico-social:

> Las sombras de la Duda siguen pesando en nuestro espíritu. Pero la Duda no es, en nosotros, ni un abandono y una voluptuosidad del pensamiento, como la del escéptico que encuentra en ella curiosa delectación y blanda almohada; ni una actitud austera, fría, segura, como en los experimentadores; ni siquiera un impulso de desesperación y de soberbia, como en los grandes rebeldes del romanticismo. La duda es en nosotros un ansioso esperar; una nostalgia mezclada de remordimientos, de anhelos, de temores; una vaga inquietud en la que entra por mucha parte el ansia de creer, que es casi una creencia. (Rodó, 1956, p. 117)

La tensión espiritual evidente en el fragmento desautoriza la observación empírica como dato fundamental para la certeza de naturaleza "científica". Sin plantearse de manera explícita una crítica a los postulados de la ciencia aplicada, Rodó anticipa aquí los desafíos que encara la función intelectual en oportunidad de sus debates contradictorios y ambiguos con el campo del poder durante el siglo XX (Ramos, 1989, p. 117). El uso dialéctico de la "Duda" y la "creencia" para delimitar la polémica con el marco epistemológico del positivismo, sugiere el desarrollo incipiente de un saber basado fundamentalmente en la reivindicación de la dimensión estética de la actividad humana.[16]

En consecuencia, Rodó no solo contribuye al eclecticismo filosófico y artístico característico de la generación del 900 a partir de la hegemonía siempre disputada del positivismo en el siglo XIX (Real de Azúa, 1950, p. 18). Ahora es la propia enunciación de la incertidumbre espiritual la que fundamenta una poética de fin de siglo que desestima la "creencia" como obediencia ciega al imperio de lo objetivamente verificable. Este paso sería en extremo significativo para la constitución del discurso intelectual presente en el *Ariel*. La escritura "artística" del texto presenta temas para el pensamiento latinoamericano de profundas implicaciones político-ideológicas. Este hecho contribuye, de manera precisa, a la formación y desarrollo de una *intelligentsia*

[16] Nicola Miller (2008) afirma que el *Ariel* opera como alternativa al darwinismo social a la vez que ofrece la esperanza de un conocimiento alternativo (p. 26).

latinoamericana ocupada en repensar las instituciones sociales y el canon cultural de las naciones del continente.[17]

Dicho fenómeno no constituye la espontánea clausura del debate nacionalismo cultural-cosmopolitismo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, sino su refinamiento y síntesis a partir de las sugerencias rodonianas en torno al americanismo literario (Rocca, 2001, pp. 71-72). El desarrollo de una lengua literaria propia es el trabajo acumulativo de generaciones aplicadas a encarnar el ideal de la juventud futura, con una fuerte base pedagógica y axiológica del trabajo intelectual. Dicha misión comprende temas y propuestas que aspiran a democratizar la esfera pública para lograr un mayor entendimiento entre los diferentes planos de la vida social. Los así llamados *arielistas*, entendiendo de algún modo la función de la literatura como "lugar de *lo otro* de la racionalización" (Ramos, 1989, p. 120) prolongaron el proyecto estético de Rodó al proponerse conciliar los desniveles sociales y culturales que el positivismo oligárquico-liberal no había logrado disipar.

Ariel: el impulso sin freno de la tradición democrática uruguaya

En lo que sigue discutiré el texto más famoso de Rodó desde el punto de vista de su inclusión en una tradición intelectual que ha pugnado por encontrar su autolegitimación en el ejercicio del poder o en la mediación autorizada y democrática entre comunidades discursivas. El *Ariel* anula dicha oposición al conferirle al intelectual una autoridad moral por encima de compromisos sectarios. Es lo que el propio Rodó apoya en *Motivos de Proteo*, cuando aboga por un "cambio activo" que no sea "puramente exterior y habilidoso" (Rodó, 1967, p. 410). Aún así, el texto no aboga por un apartamiento absoluto de las pasiones políticas, sino que procura refinar una coyuntura histórica demasiado apegada a la concepción utilitaria y materialista de la existencia.[18]

Para entender lo último es necesario retomar algunos de los núcleos temáticos del texto y sus efectos discursivos en una audiencia ilustrada por los problemas estructurales del continente latinoamericano. El mensaje optimista del *Ariel* ya no gravita entre la "duda" y el "ansia de creer" del ensayo precedente. Aquí se diseña en cambio una prosodia discursiva cuya impostación de una "voz magistral" señala, de acuerdo a Gutiérrez Girardot (2001), el perfil del nuevo profesional de la cultura y su intervención en la esfera pública (p. 63). Al mismo tiempo, el texto constituye un programa pedagógico que hace hincapié en "el proceso de afirmación de un sujeto con

[17] Ver aquí la influencia ejercida por Rodó en los miembros del Ateneo de la Juventud (Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, entre otros), fundado en México en el año 1909 como reacción ante el positivismo porfiriano (Conn, 2002, p. 45-80).

[18] Dice Rodó: "A la concepción de la vida racional que se funda en el libre y armonioso desenvolvimiento de nuestra naturaleza e incluye, por lo tanto, entre sus fines esenciales, el que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso, se opone –como norma de conducta humana- la concepción *utilitaria*, por lo cual nuestra actividad, toda entera, se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés" (Rodó, 1976, p. 22).

identidad democrática" (Acosta, 2001, p. 221). Ambas aproximaciones al *Ariel* participan activamente en la caracterización de un tipo intelectual dedicado a los procesos de construcción y definición del Estado-nación a través del magisterio espiritual y la responsabilidad cívico-moral en los debates de índole política.

La crítica se ha ocupado extensamente de los símbolos literarios que están detrás del marco narrativo externo del *Ariel*.[19] Los primeros párrafos del ensayo establecen lo que llamo el "evento pedagógico": la charla magistral de Próspero y la presencia de sus atentos discípulos atestiguando la progresión lógica y retórica de la oposición entre Ariel, el espíritu alado, y Calibán, figuración unívoca del materialismo encarnado en los Estados Unidos. El esquema reproduce una dualidad filosófica que está en el centro de la tradición literaria occidental y que Rodó procura anudar conceptualmente a partir del desdoblamiento percibido en la cultura entre un idealismo sin arraigo existencial y un materialismo desafectado de la vida espiritual. Esta operación crítica supone a la intelectualidad como el eje axiológico que permitiría la incorporación de ciertos valores humanistas en peligro de desaparición de la escena contemporánea, manteniendo a través del recurso a la oratoria el "control de los imaginarios" (Moraña, 2004, p. 101).

La oposición discursiva es en apariencia paradójica en el texto de Rodó: por un lado, el *Ariel* se ofrece como fórmula estético-política para las élites ocupadas en la "regeneración" social de las naciones latinoamericanas; por otro lado, el ensayo apoya sus argumentos en el ideal grecolatino y cristiano de perfección espiritual.[20] Sin embargo, más allá de la inevitable referencia rodoniana a un horizonte de comprensión limitado por la tradición filosófica europea, lo que importa aquí es el papel del intelectual uruguayo como *traductor local* de aspiraciones universalistas. Esa localización del pensamiento europeo en tierras latinoamericanas conlleva, en Rodó, una síntesis de conceptos propios y ajenos en el que el campo subjetivo de lo espiritual no entra necesariamente en conflicto con el dato objetivo del utilitarismo social:

> Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado. No entreguéis nunca a la utilidad o a la pasión sino una parte de vosotros. Aun dentro de la esclavitud material hay la posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento". (Rodó, 1976, p. 13)

---

[19] Aquí me interesa mencionar una vez más la útil introducción de Belén Castro para un panorama general del contexto de producción del *Ariel*. El prólogo a la edición Ayacucho del *Ariel*, escrito por Real de Azúa (1976), es imprescindible para un análisis ideológico del texto en relación con la estructura político-partidaria de las repúblicas liberales latinoamericanas. Para un vasto análisis de Calibán como el afuera constitutivo del *Ariel*, desde José Martí (1853-1895) al arielismo indigenista del boliviano Fernando Diez de Medina (1908-1990), ver Jáuregui (2008, pp. 311-91). Felipe Arocena (1993) ofrece un interesante estudio sobre Calibán y Ariel en relación a "la dificultad de condensar su multiplicidad cultural" en la actualidad (p. 183), algo que guarda cierta familiaridad con la observación de Moraña (2004) de que la visión posmoderna favorece la potenciación metafórica del Calibán, figura silenciada en el texto rodoniano.

[20] Al respecto dice Oscar Terán: "En este repliegue simultáneo hacia las fuentes históricas y hacia la interioridad encantada del 'alma bella', Rodó redescubría la tradición hispanocristiana, en un giro de brusca ruptura con las proposiciones laicizantes del liberalismo y el positivismo latinoamericanos" (p. 90).

"Razón" y "Sentimiento" constituyen así dos categorías de análisis cuya cobertura liberal no impide repensar la función pedagógica de las elites ilustradas en oportunidad de las reformas políticas y culturales de América Latina.[21] Pero arribar a esa instancia significa negociar, en primer lugar, el concepto de "belleza" (p. 16) como asunción plena de los valores a los cuales deben aspirar las sociedades latinoamericanas amenazadas por el Calibán del Norte.[22]

No es casual entonces que encuentre en el escritor y pensador alemán Friedrich Schiller (1759-1805) los contenidos filosóficos para la construcción de una figura intelectual opuesta a la "tesis kantiana que separa la vida como deber y la vida como belleza" (Tani, 2002). Rodó demuestra tener conocimiento de la obra crítica de Schiller cuando en el capítulo LXV de *Motivos de Proteo* describe la amistad entre éste y Goethe como un ejemplo de amistad que aspira a "una misma aspiración de cultura y de raza" (Rodó, 1967, p. 385). En el ensayo de estructura epistolar *On the Aesthetic Education of Man* (1795), Schiller propone el entrenamiento de la sensibilidad con el objeto de desarrollar las disposiciones lúdicas del hombre en su vida diaria y contribuir así al ennoblecimiento del carácter. El fin es acceder a la dimensión estética del ser humano mediante la educación y fusión de los impulsos sensible y formal.[23] De acuerdo a Schiller, recobrar la unidad perdida de ambos impulsos requiere del hombre europeo (y universal) el desarrollo de un "sentimiento moral" que perfeccione las nociones de "verdad" y "justicia" hasta conseguir su aplicabilidad a todo momento y circunstancia (p. 67). No habría nada exterior a un imperativo estético prescribiendo el "impulso lúdico" en el repertorio moral de la conducta humana, restableciendo así la síntesis de la razón y el sentimiento operado en el dualismo kantiano. Se trataría, en palabras de Schiller, de la "extinction of time *in time* and the reconciliation of becoming with absolute being, of variation with identity" (p. 74; énfasis original).

---

[21] De acuerdo a Ruben Tani (2002), "con Rodó la crítica transita del mundo de las entidades ideales a un mundo de seres y eventos concretos. Inaugura una forma original de expresión que describe un mapa de culturas ajenas, a las que, por supuesto, faltaba el sentido propio que otorga la identidad compartida, el vasto y complejo significado con que toda matriz cultural se hace comprensible".

[22] Al respecto resulta útil el trabajo de Fábio Muruci dos Santos (2003), quien realiza una comparación entre el intelectual y diplomático brasileño Manuel de Oliveira Lima (1867-1928) y el uruguayo Rodó desde la historia de las ideas. Contemporáneos ambos y ocupándose de temas similares, tanto Rodó como Oliveira Lima exploraron el problema del caudillismo político y la aplicación del liberalismo ideológico a las condiciones sociopolíticas de América Latina, arribando luego a conclusiones opuestas dada la explícita "nordomanía" del intelectual brasileño. El artículo señala que la "apropiación ecléctica" del arielismo que realizó Oliveira Lima obliga a repensar la historia intelectual del continente tomando en cuenta la recepción de Rodó en el país lusófono. Ver el estudio de José Enrique Etcheverry (1950) para una idea del pensamiento de Rodó sobre la unidad latinoamericana y la importancia geopolítica del Brasil a principios del siglo XX.

[23] Con "impulso sensual" Schiller da a entender el campo de significaciones de la actividad humana circunscrito a lo material y finito. El "impulso formal" corresponde a la vida racional del hombre, la misma que, mediante su naturaleza trascendental, le otorga coherencia y estructuración significativa a sus actos cotidianos (pp. 64-7). Nótese aquí la proximidad conceptual de ambos términos con los usados por Rodó ("razón" y "sentimiento") para exhortar a la juventud de América a una disciplina espiritual inclusiva e integral.

El objetivo del pensador alemán se revela en su concepción de la "Utilidad" como el "ídolo de nuestra era" (p. 26). Para Schiller, la libertad es el resultado de la armonía de diferentes impulsos del Hombre, quien está desgarrado interiormente como resultado de la creciente industrialización y la división social del trabajo. Tal como afirma en la Carta Vigésima, la libertad "arises only when Man is *complete*, and *both* his fundamental impulses have developed" (p. 97; énfasis originales). El desarrollo de un nuevo sentido de la vida para este hipotético Hombre implica la creación de una clase de ciencia que, en primera instancia, pueda ser definida en oposición a los discursos que imaginan una sociedad mecanizada y en detrimento de la sensibilidad educada en la apreciación estética. Por lo tanto, la subjetividad schilleriana se asocia a la unidad orgánica de la obra de arte a través de un sentido de clausura de las unidades formales y sensibles que la constituyen. Recuperar este sentido totalizador de la experiencia humana cada vez que el yo se siente impulsado a retirarse de la multiplicidad de lo "real" constituye, en el texto de Schiller, un giro discursivo que es capaz de controlar la complejidad del mundo histórico. Esta operación se logra mediante la negación de la misma fragmentación por medio de la cual somos constituidos en sujetos históricos de nuestro propio tiempo.[24]

Grínor Rojo (2003) ha argumentado que la propuesta de Schiller, si bien establece una interrelación entre las esferas del arte y la moralidad, no avanza hacia una síntesis de campos de experiencia esencialmente complementarios pero no idénticos (p. 13).[25] En otros términos, la teoría schilleriana organiza un circuito filosófico interno en el que los viejos dominios de la filosofía y la teología (esta última ya secularizada) se retroalimentan constantemente hacia la búsqueda utópica de la perfectibilidad humana.[26] La esfera estética interviene aquí como el regulador de una armonía de otra manera imposible durante la expansión del capitalismo monopólico en las sociedades industriales europeas. De ahí entonces la convicción de Rojo de que tanto Schiller como Rodó, salvada la distancia espaciotemporal que los separa, comparten un "ideal integrador" manifestado en el "equilibrio entre la Naturaleza y la Razón" (p. 16).[27] Dicho equilibrio exige un contenido altamente idealizado de lo que significa el trabajo intelectual en sociedad debido, justamente, a la cohesión orgánica de la subjetividad

[24] La noción de lo bello y el estímulo a la educación integral del hombre son las sugerencias más importantes que Rodó extrae, a nivel general, de la lección de Schiller (Rodó, 1976, pp. 16-7). Ver al ya mencionado Conn (pp. 20-26), para un amplio comentario sobre la pedagogía en Rodó y sus continuadores del Ateneo de la Juventud (1909). A diferencia de Rodó, intelectuales como Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña le dieron al lenguaje y a la literatura espesor histórico al llevar a las últimas consecuencias la concepción rodoniana de la alta cultura mediante la asunción de un vitalismo filosófico (influenciado por Friedrich Nietzsche, William James y Henri Bergson) insertado en las condiciones materiales del Porfiriato (21).

[25] Para una discusión sobre la belleza y su relación con la verdad y la moral en Rodó, ver Nicola Miller (2008, pp. 43-4 y pp. 48-9).

[26] Ver el libro de Étienne Balibar (2008) sobre el filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) y su discusión sobre la dicotomía Razón y Fe a la luz de sus comentarios sobre el *Tractatus Theologico-Politicus* (pp. 1-24).

[27] De hecho Rojo actualiza la herencia rodoniana al suponerlo "compañero de ruta latinoamericano" no sólo de Schiller, sino también de la Escuela de Frankfurt, esto último referido al clásico discurso en oposición a la razón instrumental (p. 26).

que exige el impulso estético. En el contexto altamente politizado e inestable del Uruguay de fin de siglo, resulta obvia la dificultad para legitimar una figura intelectual que integre dentro de sí la exterioridad de la vida social y la conceptualización estética del "reino interior". Es lo que lleva a Rodó, en una elaboración ulterior del tema, a discutir la cualidad heroica de los artistas "cuyo augusto deber" es anunciar la nueva estética a través de incontables sacrificios personales (Rodó, 1967, p. 382). A la vez, la afirmación rodoniana establece las pautas del antagonismo creado dentro del campo cultural a partir de su temprano rechazo a la estética modernista representada en la poesía de Ruben Darío.[28]

El ejercicio del criterio estético de Rodó en su *Ariel* se traduce en la concepción de una democracia en la que el "dominio de la calidad sobre el número" (Rodó, 1976, p. 25) sustituye no sólo las tesis alberdianas sobre el poblamiento compulsivo de tierras latinoamericanas. También se revalúa el papel que hasta ese momento tenía la intelectualidad política en la construcción del imaginario nacional. La concepción jerárquica de la sociedad en Rodó no se basa ya en privilegios hereditarios que datan del periodo colonial. Tampoco asume un tono magistral y omnicomprensivo al punto de circunscribir su discurso al del político-letrado característico del siglo XIX. Su creencia en el valor de los "mejores" se apoya, más bien, en su definición de un Estado encargado de validar y administrar a un sujeto "democráticamente constituido y constituyente, legitimado y legitimante" (Acosta, 2001, pp. 216) con plena conciencia y capacidad de articulación de su desarrollo moral e intelectual: "El verdadero, el digno concepto de la igualdad reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones para tender a su perfeccionamiento" (Rodó, 1976, p. 30). Aquí vemos como la noción estética de perfectibilidad es transformada por Rodó en una exigencia de nivelación social que sustituye la noción de clase por una "meritocracia" sustentada en raíces filosóficas eclécticas. El carácter normativo del intelectual proyectado por Rodó se basa en la conjunción de una eticidad cultural y política cuya sublimación se centra en el espíritu alado invocado en el texto:

> Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad, por cuya virtud se magnifica y convierte en centro de las cosas, la arcilla inmaculada a la que vive vinculada su luz… Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres… El dirige a menudo las fuerzas ciegas del mal y la barbarie para que concurran… a la obra del bien. (Rodó, 1976, pp. 53-54)

[28] Luego de su celebrado estudio sobre *Prosas profanas*, publicado en 1899, Rodó comienza a distanciarse progresivamente del modernismo, al que consideraba demasiado preocupado en búsquedas expresivas artificiales. Ver Rodríguez Monegal (1967, pp. 87-88) para mayor información sobre el desencanto de Rodó con la obra posterior de Rubén Darío. También es útil consultar el trabajo de Mario Benedetti (1966, pp. 113-18), para una aproximación a la cuestión de la responsabilidad intelectual en Rodó emitida por un representante de la Generación del 45, tradicionalmente crítica del legado rodoniano.

El conservadurismo político de Rodó ha sido malinterpretado desde diferentes perspectivas: como elitismo cultural, como rechazo del problema social de las masas e inclusive como idealismo abstracto, sin anclaje específico en la realidad del momento. Arturo Ardao (1970) ha refutado muchos de los mitos y errores de interpretación del autor del *Ariel* (pp. 11-6), reivindicando por el contrario su "americanismo literario", comprometido con su tiempo y con la causa latinoamericana. De Ardao es también la afirmación de que el idealismo "concreto" de Rodó constituye una "aplicación práctica del valor" en el orden social y cultural (1956, pp. 30). Estos juicios organizan la figura del escritor uruguayo en torno a la responsabilidad pública en el ejercicio de la función intelectual a principios del siglo XX.

El intento por establecer una diferencia cultural específica desde fuera del sistema institucional (a pesar de su participación en la vida política del país desde las filas del Partido Colorado) señala también el carácter problemático y conflictivo de su discurso. Si bien el *Ariel* constituye un intento por armonizar las diferentes subjetividades en un Sujeto basado en nociones culturalistas, la violencia implícita de su voz magisterial (González Echevarría, 1985, p. 27; Zavala, 1992, p. 97) señala el carácter restringido de la esfera pública diseñada en el texto. El ser completo y armonioso imaginado por Rodó a partir del contacto fortuito entre ética y estética, comienza a resquebrajarse cuando "las sombras de la Duda" vuelven a reinar sobre el fragmentado panorama histórico y cultural inaugurado con la entrada del siglo XX. En este punto coincido con Hugo Achugar (2001) cuando afirma que el intelectual de Rodó es un "hombre de acción y no de contemplación" (p. 30), que reflexiona sobre su propia producción como "el discurso de una derrota" gatillado por el avance imperialista norteamericano (p. 22).

Sin embargo, en su aparente fracaso se plantea la defensa de una tradición cultural cuyo eclecticismo preserva de manera selectiva los valores que la América Latina debe salvaguardar de los cambios geopolíticos a nivel global. No es casualidad que el modelo rodoniano haya sido la "tradición intelectual latente dentro de la cultura uruguaya" hasta la mitad del siglo XX (Machín, 1997, p. 83). La propuesta del *Ariel* predispone al intelectual a una concepción crítica de la realidad, lo cual fortalece las tareas de educación y responsabilidad ética como principios de conducta que fortalecerían las bases institucionales de la nación. La ideología arielista acentúa el papel de la intelectualidad en la administración y difusión de un archivo cultural a salvo la concepción tecnocrática de la sociedad moderna.

Conclusión

En Rodó ser percibe la tensión entre la eticidad fundamental de la tradición humanista y el peligro subyacente a la homogeneidad cultural norteamericana. La identificación de una moral estética de la vida se estructura en oposición al materialismo y la burocratización del plano espiritual, oposición que se desarrolla de manera dramática en la voz magistral de Próspero. Tal como sucedía en Francia a fines del siglo XIX, la

democratización de la cultura operó bajo diferentes formas de antagonismos sociales y culturales que modificaron las reglas de juego del campo literario, obligando a los escritores del periodo a pronunciarse decisivamente en sociedades radicalizadas políticamente. Dichos conflictos eran parte fundamental de la lucha por conquistar capital simbólico dentro de un campo cultural cada vez más competitivo, como lo documenta de manera admirable Christophe Charle (2015) en *Birth of the Intellectuals* (85-86). En otras palabras, Rodó se inserta plenamente en la génesis y desarrollo del intelectual moderno no solo por su posición frente a las ideas del momento sino también por las redes de cooperación intelectual que fomentó con otros integrantes de la nueva generación latinoamericanista, por su actitud frente al mercado cultural y por la relación muchas veces tensa con el oficialismo político del país.

Rodó constituye así un ejemplo de intelectual de raíces humanistas cuya lucha contra la creciente modernidad tecnocrática se lleva a cabo en la escritura, en el libro. Dicha misión está a su vez emparentada con la democratización de la cultura que acercó al individuo a la práctica concreta de sus derechos cívicos. Es en ese límite conceptual y discursivo que Rodó anuncia la presencia de nuevas prácticas intelectuales que vendrían a llenar el espacio vacío dejado por la retracción de los viejos "hombres de letras" que pensaron la nación desde el plano político.

Referencias

Achugar, H. (1985). *Poesía y sociedad (Uruguay 1880-1911)*. Montevideo: Arca.

_____ (2001). *Ariel* atrapado entre Víctor Hugo y *Star Trek*. En J. Lasarte Valcárcel (Ed.), *Territorios intelectuales. Pensamiento y cultura en América Latina* (pp. 19-33). Caracas: La Nave Va.

Acosta, Y. (2001). *Ariel* de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción: un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso. *Cuadernos Americanos, 15*(88), 199-221.

_____ (2010). *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Altamirano, C. (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Anderson, B. (2001). Western Nationalism and Easter Nationalism: Is There a Difference that Matters? *New Left Review, 9*, 31-42.

Angelis, P. d. (1836). *Apuntes históricos sobre la demarcación de límites de la Banda Oriental y el Brasil* (1 ed.). Buenos Aires: Imprenta del Estado.

Ardao, A. (1956). *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: FCE.

_____ (1970). *Rodó*. Montevideo: Biblioteca de Marcha.

Arocena, F. (1993). Ariel, Calibán y Próspero: notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas. En F. Arocena & E. d. León (Eds.), *El complejo de Próspero. Ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina* (pp. 177-199). Montevideo: Vintén Editor.

Balibar, É. (2008). *Spinoza and Politics*. London and New York: Verso.

Benedetti, M. (1966). *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Caetano, G., & Garcé, A. (2004). Ideas, política y nación en el Uruguay del siglo XX. En O. Terán (Ed.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano* (pp. 309-422). Buenos Aires: Siglo XXI.

Castro, B. (2004). Introducción *Ariel* (3 ed., pp. 9-135. Print). Cátedra: Madrid.

Charle, C. (2015). *Birth of the Intellectuals, 1880-1900* (D. Fernbach & G. M. Goshgarian, Trans.): Polity.

Conn, R. T. (2002). *The Politics of Philology: Alfonso Reyes and the Invention of the Latin American Literary Tradition*. Lewisburg: Bucknell UP.

Etcheverry, J. E. (1950). *Un discurso de Rodó sobre el Brasil*. Montevideo: Revista del Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios.

Garcé, A. (2000). Tres fases en la relación entre intelectuales y poder en Uruguay (1830-1989). En G. De Armas & A. Garcé (Eds.), *Técnicos y política. Saber y Poder: encuentros y desencuentros en el Uruguay contemporáneo* (pp. 55-83). Montevideo: Trilce.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell UP.

González Echevarría, R. (1985). The Case of the Speaking Statue: Ariel and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature* (pp. 8-32). Austin: U of Texas P.

Graceras, U. (1970). *Los intelectuales y la política en el Uruguay*. Montevideo: Cuadernos del País.

Gutiérrez Girardot, R. (2001). *El intelectual y la historia*. Caracas: La Nave Va.

Halperín Donghi, T. (1970). *Historia contemporánea de América Latina* (2 ed.). Madrid: Alianza.

Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid and Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

Machín, H. (1997). Ángel Rama y 'La lección intelectual de Marcha'. En M. Moraña (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (pp. 71-97): Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.

Methol Ferré, A. (1973). *Geopolítica de la Cuenca del Plata. El Uruguay como problema* (3a ed.). Buenos Aires: A. Peña Lillo.

Miller, N. (2008). *Reinventing Modernity in Latin America: Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*. New York: Palgrave Macmillan.

Moraña, M. (1987). José Enrique Rodó. En L. Iñigo Madrigal (Ed.), *Historia de la literatura hispanoamericana. Del neoclasicismo al modernismo* (Vol. 2, pp. 655-665). Madrid: Cátedra.

_____ (2004). Modernidad arielista y postmodernidad calibanesca. *Crítica impura* (pp. 93-102). Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Rama, Á. (1998). *Los gauchipolíticos rioplatenses: literatura y sociedad*. Montevideo: Arca.

Ramos, J. (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: FCE.

Real de Azúa, C. (1950). Ambiente espiritual del novecientos. *La literatura uruguaya del 900* (pp. 15-36). Montevideo: Número.

_____ (1957). Prólogo a *Motivos de Proteo* (pp. vii-cxxxviii). Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

_____ (1976). Prólogo a *Ariel. Ariel. Motivos de Proteo* (pp. ix-xxv): Ayacucho.

Renan, E. (1987). ¿Qué es una nación? En *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss* (pp. 59-86). Madrid: Alianza.

Rocca, P. (2001). *Enseñanza y teoría de la literatura en José Enrique Rodó*. Montevideo: Banda Oriental.

Rodó, J. E. (1956). *Obras completas*. A. J. Vaccaro (Ed.). Buenos Aires: Antonio Zamora.

_____ (1967). *Obras completas*. E. Rodríguez Monegal (Ed.). Madrid: Aguilar.

_____ (1976). Ariel. *Ariel. Motivos de Proteo* (pp. 1-56). Caracas: Ayacucho.

Rodríguez Monegal, E. (1950). La generación del 900. En *La literatura uruguaya del 900* (pp. 37-61). Montevideo: Número.

_____ (1967). Introducción general. *Obras completas de José Enrique Rodó* (2 ed., pp. 17-139). Madrid: Aguilar.

Rojo, G. (2003). Kant, Schiller, Rodó y la educación estética del hombre. *Taller de Letras, 33*, 7-26.

San Román, G. (2000). Political Tact in Rodó's *Ariel*. *Forum of Modern Language Studies*, *36*(3), 279-295.

Santos, F. M. d. (2003). A querela dos heróis: liderança política e ethos americano em Oliveira Lima e José Enrique Rodó. *História, 22*(2), 79-98.

Schiller, F. (2004). *On the Aesthetic Education of Man*. Mineola, NY: Dover.

Tani, R. (2002). Producción simbólica en la comunidad intelectual uruguaya: José Enrique Rodó (1871-1917). *El Catoblepas,* (5). Recuperado de http://www.nodulo.org/ec/2002/n005p20.htm.

Terán, O. (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.

Wallerstein, I. (1991). *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge UP.

Wiarda, H. (2001). Positivism. En *The Soul of Latin America* (pp. 145-174). New Haven: Yale UP.

Wilson, E. (2012). *To the Finland Station: A Study in the Acting and Writing of History*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Zavala, I. M. (1992). *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano* (3 ed.). Barcelona: Ariel.

Zum Felde, A. (1930). *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura* (Vol. 3). Montevideo: Claridad.

Lecturas *salvajes* del pensamiento filosófico: José Enrique Rodó como lector de Nietzsche

Pablo Drews
Universidad de la República, Universidad Católica del Uruguay, Montevideo

Al igual que casi todos los escritores de la generación del Novecientos, la formación intelectual de José Enrique Rodó fue marcadamente autodidacta. Esta falta de educación académica, que sin duda formaba parte del espíritu generacional, determinó en gran medida la forma de leer la tradición literaria y filosófica europea y en menor medida norteamericana de la época por parte de los integrantes de la generación del Novecientos. Esta particular forma de recibir y adaptar las ideas al medio intelectual propio coincide con la expresión de *lecturas salvajes* con lo cual algunos teóricos suelen utilizar para explicar los modos de recepción cultural que carecen de la precisión académica. Pero también esta *forma salvaje* de leer la tradición concuerda con la idea de lectura que sostiene la teoría hermenéutica, al menos desde Heidegger, Gadamer y algunos movimientos contemporáneos del pensamiento hermenéutico, como la escuela de Constanza, que argumentan que la comprensión de un texto no consiste en representar el sentido original del autor, sino que esta es el resultado de la fusión de horizontes, el de la obra y el del lector. Por consiguiente, partiendo de estas nuevas formas de comprender la lectura, en este trabajo mostraré la recepción de Nietzsche en Rodó, lo cual constituye un ejemplo de lectura salvaje del segundo.

1. El proyecto identitario: Nietzsche en Rodó

Inspirado en los paradigmáticos personajes de *The Tempest*, de manera muy directa en el drama de Renan y en los textos de Paul Groussac y Rubén Darío, *Ariel*, el principal ensayo de José Enrique Rodó, apreció en el umbral del siglo XX como la manifestación de un cambio, en el sentido de construcción de un proyecto, en la medida en que se trataba de la formulación de un modelo identitario de reivindicación y de defensa de los valores latinos frente al proyecto anglosajón, especialmente en su versión estadounidense. La fuerza de este libro radicó precisamente en esa tensión reformadora y crítica de la cultura hispanoamericana en general y en particular de la situación uruguaya. Partiendo de estas premisas, en lo que sigue quisiéramos mostrar la presencia de Nietzsche en el trasfondo de esta obra. Para tal fin, tomaremos como criterio de la recepción las referencias directas que Rodó hace sobre el filósofo alemán, así como aquellas menciones que pueden ser susceptibles de una huella nietzscheana. Además recurriremos a otros textos del escritor uruguayo en donde aparece el nombre del filósofo, para de ese modo ampliar el marco teórico informativo de la recepción.

Los únicos dos estudios dedicados a la influencia y recepción de Nietzsche en Rodó son el de Ottmar Ette (1994), profesor de la Universidad de Potsdam, Alemania, "Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica", y el de Carlos Rojas Osorio (2002), quien en su libro *Latinoamérica: cien años de filosofía*, en el capítulo sobre Rodó, menciona la presencia del filósofo alemán en el escritor uruguayo. Estos estudios son solo comentarios parciales. Además estos son marginales en la crítica sobre Rodó, ya que en su gran mayoría la tónica que ha predominado ha sido no solo negar la influencia de Nietzsche en el escritor uruguayo, sino también situar a este en las antípodas del autor de *Humano, demasiado humano*. Así pues, desde la cálida biografía que hizo su amigo Víctor Pérez Petit, *Rodó. Su vida, su obra*, publicada en 1918, pasando también por el libro de José Antuña *Un panorama del espíritu. El Ariel de Rodó,* de 1969, quien sentenció de forma tajante que Rodó no pudo asimilar el egoísmo del filósofo alemán, hasta llegar a un estudio reciente de Martha L. Canfield (2001), quien en su artículo "Reflexiones de *Ariel* a cien años de su publicación" sostiene sin más que el escritor uruguayo rechazó el espíritu reaccionario de la filosofía de Nietzsche. Por tanto, lo cierto es que no hay un estudio de conjunto sobre esa relación. De todos modos, no podemos pasar por alto que la relación del pensamiento de Rodó con el filósofo alemán plantea algunos inconvenientes, sobre todo en *Ariel*. Estos problemas consisten en que el escritor uruguayo en el citado libro sostiene una posición de antipatía hacia Nietzsche, pero a la vez resalta en él algunas virtudes. Además, hay que prevenir sobre una diferencia esencial que los separa: Rodó acepta el cristianismo y defiende parte de su mensaje, el alemán lo rechaza y como es sabido dedica gran parte de su obra a combatirlo. A pesar de estos problemas se mostrará en qué medida influye el filósofo en el discurso del *Ariel*.

Hechas estas prevenciones, veamos la estructura temática de este libro, para así situar la huella de Nietzsche en él. Cuenta Alberto Zum Felde que desde 1895 hasta 1900 José E. Rodó era el único visitante de la biblioteca del Ateneo de Montevideo. Envuelto en el silencio de los libros, allí pasaba días enteros estudiando. En ese silencio de la biblioteca del Ateneo nació *Ariel* como afirmación de los valores tradicionales del humanismo grecolatino. Esta obra se compone de tres partes, además de la introducción en que Próspero se dirige a la juventud exaltando el valor que se debe sentir ante la vida, para la más alta esperanza de renovación y superación. La *primera parte* está dedicada a la defensa de la personalidad integral del hombre, para cuyo propósito recurre al ocio noble de los griegos, al milagro griego, una primavera del espíritu humano, frente a la concepción materialista y utilitaria de la vida. En *la segunda parte*, presenta y defiende la necesidad de una aristocracia del espíritu, de minorías selectas, en suma, reivindica el papel del artista como educador contra la tendencia niveladora de la democracia. No obstante, en un ejercicio de complejo equilibrio intenta conciliar los valores igualitarios de la democracia, que Rodó entiende como la herencia del cristianismo, con los valores aristocráticos de las culturas clásicas. Por último, en la *tercera parte*, luego de reconocer las virtudes de la cultura de los Estados Unidos, a los que «admira pero no ama», crítica el sentido utilitario y meramente

práctico de la democracia niveladora de ese país. El escritor uruguayo, sin embargo, reconoce el arte verdadero de los escritores Ralph Waldo Emerson y Edgar Allan Poe, quienes han podido sobrevivir en ese país a título de rebelión individual.

Partiendo de estas premisas, el discurso de Próspero, la voz narrativa de *Ariel*, debe inscribirse en el debate sobre el modelo educativo que en los años setenta del siglo XIX preocupó a los intelectuales europeos. Muchos pensadores participaron en este debate, por ejemplo, y de forma significativa, Renan y el historiador suizo, colega de Nietzsche en la Universidad de Basilea, Jacob Burckhardt, quienes subrayaban los riesgos de una instrucción pública generalizada, advirtiendo que solo contribuiría a una «cultura a medida de los valores comunes de la vida dominada por el dinero» (Campioni, 2004, p. 83). Friedrich Nietzsche también intervino en este debate con sus conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* y las *Consideraciones intempestivas*, en especial, *Schopenhauer como educador*.

Ciertamente, José E. Rodó no llegó a conocer estos textos del filósofo alemán, es más, las veces que el escritor uruguayo cita a Nietzsche lo hace para resaltar algún concepto, pues en ningún caso brinda datos bibliográficos. En concreto, el filósofo es nombrado tres veces en *Ariel*, menciones que trabajaremos en los siguientes epígrafes. A ello deberíamos añadir que no contamos con la catalogación de la biblioteca personal de Rodó, hecho que dificulta aún más el tema de la recepción. No obstante, entendiendo que estas alusiones se hacen a fines de siglo, debemos suponer que el escritor uruguayo leyó a Nietzsche en las versiones francesas de Henri Albert. Otro punto que también dificulta la labor de este estudio es el hecho de que por las constantes menciones a Renan que hay en *Ariel*, se haya considerado al escritor francés como la principal referencia en la obra de Rodó.[29]

A continuación, desearíamos insistir, aprovechando para cubrir esa laguna teórica, en el trasfondo nietzscheano que aparece tanto de forma patente como latente en *Ariel*, para mostrar de ese modo cómo el filósofo alemán participó del debate en torno a la identidad cultural de ese momento.

[29] Esta línea interpretativa, por ejemplo, es la que sostiene Arturo Ardao (1971). Por lo demás, cabe mencionar también el estudio del poeta y profesor cubano Roberto Fernández Retamar, *Calibán, notas sobre la cultura de nuestra América*, publicado en 1971. En esta obra el profesor cubano hace una lectura contraria a la defendida por Rodó. En su interpretación de Calibán seguía las lecturas no ya de Rodó, sino la del psicoanalista francés Octave Mannoni, quien había presentado a Calibán como una lamentable víctima de la colonización, también la de Frantz Fanon y la del poeta Aimé Cesaire, promotor de la *négritude* dentro del área francófona . En efecto, en su libro Fernández Retamar adapta las ideas básicas de aquellos intelectuales francófonos a la cultura latinoamericana. De ese modo, para este autor la imagen de Latinoamérica ya no será de Ariel, como en Rodó, sino de Calibán. Y el personaje de Próspero, que es la voz narrativa en el *Ariel* de Rodó, se convierte, en la visión de Fernández, en un tirano colonizador que impone su cultura. No obstante, habría que señalar que la lectura que el poeta cubano hace sobre el *Ariel* de Rodó es muy parcial y apresurada, puesto que el Calibán del uruguayo se identifica, ante todo, con los peores aspectos de la democracia niveladora: el materialismo y el utilitarismo.

2. El héroe como creador de una verdadera cultura: una relación problemática

La primera vez que José Enrique Rodó nombra a Nietzsche en *Ariel* lo hace para resaltar la necesidad de las *altas personalidades* en el contexto de las sociedades modernas igualitarias, que el escritor uruguayo entendía como una forma mansa de la *tendencia a lo utilitario y lo vulgar*. La cita sobre filósofo su ubica, de hecho, en una de las páginas más importantes y significativas del mencionado libro, en concreto en la segunda parte de la obra. Conviene recordar que en esta se defendía la idea de una minoría selecta, por ser más precisos, el héroe como una variante del genio, o el hombre representativo como la biografía de los grandes hombres. Para Rodó, que es un pensador de su tiempo, la personalidad del genio es un elemento necesario para entender la historia. Además, este tema constituye un aspecto central en su proyecto de reivindicación cultural, pues en su propuesta identitaria los héroes son como los *faros luminosos* de la civilización, recuérdese que Ariel es el genio del aire. He aquí, sin más preámbulos, el pasaje en donde aparece el nombre de Nietzsche, junto a otros escritores creadores de una filosofía del héroe y del heroísmo:

> La gran voz de Carlyle había predicado ya contra toda niveladora irreverencia, la veneración del heroísmo, entendiendo por tal el culto de cualquier noble superioridad. Emerson refleja esa voz en el seno de la más positivista de las democracias. La ciencia nueva habla de selección como de una necesidad de todo progreso […] Dentro de esa contemporánea literatura del Norte, en la cual la preocupación por las altas cuestiones sociales es tan viva, surge a menudo la expresión de la misma idea, del mismo sentimiento; Ibsen desarrolla la altiva arenga de su Stockmann alrededor de la afirmación de que "las mayorías compactas son el enemigo más peligroso de la libertad y la verdad"; y el formidable Nietzsche opone al ideal de una humanidad mediatizada la apoteosis de las almas que se yerguen sobre el nivel de la humanidad como una viva marea. El anhelo vivísimo por una rectificación del espíritu social que asegure a la vida de la heroicidad y el pensamiento un ambiente más puro de dignidad y de justicia, vibra hoy por todas partes, y se diría que constituye uno de los fundamentales acordes que este ocaso de siglo propone para las armonías que ha de componer el siglo venidero. (Rodó, 1985, p. 28)

Como puede advertirse en este texto, Nietzsche aparece citado como un filósofo del *heroísmo* a la par de varios autores decimonónicos. En principio, conviene saber que por entonces esta interpretación sobre su obra era muy común. Es pertinente precisar que a ello contribuyó la biografía de su hermana Elisabeth en donde lo describía como un genio. De hecho, las exégesis que llegaron a Latinoamérica lo presentaban con los rasgos del heroísmo (Henri Lichtenberger y Henri Albert, entre otros), así como también el ensayo de Pompeyo Gener que mereció una reseña en una revista uruguaya de la época, promovió esa interpretación. E igualmente los estudios que se hicieron por entonces en Argentina subrayaban este aspecto heroico y genial (Cragnolini, 2002). Antes de pasar a analizar la cuestión del héroe en el filosofar nietzscheano en relación a los autores nombrados por Rodó, y también al filólogo y escritor francés Ernest Renan, es importante citar otro texto del uruguayo en donde reaparecen Nietzsche, Carlyle, Emerson y la idea del genio. En este caso se trata del libro *Liberalismo y*

Jacobinismo de 1906, en el capítulo "La personalidad en los reformadores morales", en donde en una nota a pie de página Rodó dice lo siguiente:

> Nadie que siga con algún interés el desenvolvimiento de la filosofía de la historia, desconoce que el valor relativo de la consciencia genial y de la acción inconsciente de la masa, es uno de los que con más animación y persistencia se han discutido y discuten. El influjo de NIETZSCHE, la nueva propagación de las doctrinas de CARLYLE y de EMERSON y otras influencias, han determinado en los últimos tiempos una reacción contraria a la excesiva importancia que se concedió a la acción de la muchedumbre, y favorable al papel histórico del genio. (Rodó, 1956, p. 233)

En este punto Nietzsche es presentado como el creador de una filosofía del genio, emparentado con las obras de Thomas Carlyle y Ralph Waldo Emerson, como puede observar cualquier lector atento. Ciertamente, del pasaje transcrito se deduce que la personalidad del genio, que también podría ser el héroe, dado que Rodó no hace distinciones sobre este aspecto, es un elemento necesario en la historia, en otras palabras, este es el motor de la historia. En el mismo texto, el escritor uruguayo hace la siguiente definición sobre el genio:

> El genio es esencialmente la originalidad que triunfa sobre el medio, por esta originalidad en que consiste el elemento específico del genio, no significa la procedencia extratelúrica del aerolito; no como lo entendería una interpretación superficial, la posibilidad de rastrear, dentro del mismo medio, los elementos de que, consciente o inconscientemente, se ha valido; los precedentes que de cerca o de lejos le han preparado; el cultivo que ha posible la floración maravillosa. Lo que sobrepuja en el genio todo precedente, lo que se resiste en el genio a todo examen, lo que desafía en el genio toda explicación, es la de síntesis que, reuniendo y compenetrando por un golpe intuitivo esos elementos preexistentes, infunde al conjunto vida y sentido inesperados, y obtiene de ello una unidad ideal, una creación absolutamente única, que perseverará en el patrimonio de los siglos, como la síntesis química obtiene de la combinación de los elementos que reúne un cuerpo con propiedades y virtudes peculiares, un cuerpo que no podría definirse por la acumulación de los caracteres de sus componentes. (Rodó, 1956, pp. 222-223)

Las ideas que trasmiten los textos del escritor uruguayo sobre esta cuestión permiten deducir una línea interpretativa que sitúa todo el filosofar nietzscheano dentro de la moral heroica. Ahora bien, aprovechando las importantes investigaciones de Giuliano Campioni (2009) y Joan B. Llinares (2011) sobre el tema del héroe en Nietzsche, podemos reconstruir con precisión el contexto decimonónico de las diferentes concepciones del heroísmo citadas por Rodó, y también desmontar la idea dominante de que toda la obra del filósofo alemán es una versión más de la moral heroica.

Siguiendo las indicaciones de estos autores, conviene empezar por la obra de Thomas Carlyle, que ciertamente es una de las más citadas por el escritor uruguayo sobre este tema, como se ha podido advertir en los pasajes transcritos. En 1841 el ensayista británico publicó el texto de unas célebres conferencias sobre *El culto a los héroes y el heroísmo en la historia*. En éstas, como se sabe, Carlyle presenta varias figuras de héroes, como Dante, Odín, Lutero o Cromwell, en quienes resalta su carácter de idealista, de visionario, su coraje por la verdad en un mundo de convenciones. Pero a pesar de la

fuerza vital del héroe, su labor como intérprete privilegiado se vuelve cada día más difícil en el siglo del desarrollo industrial, el auge de la ciencia, las aplicaciones técnicas y la democracia. Para el escritor uruguayo los héroes de Carlyle "son aquellos que, al desaparecer materialmente en el tiempo, dejan vibrante para siempre la melodía surgida de su espíritu y hacen persistir en la posteridad su legado imperecedero" (Rodó, 1985, p. 48).

Esta visión del heroísmo será retomada y transformada en los Estados Unidos por Ralph Waldo Emerson, quien conoció a Carlyle y su obra. Para el escritor norteamericano el héroe, o mejor dicho su moral, es fruto del esfuerzo en la vida, del dominio de las fuerzas interiores. Además, para este autor, que resalta la unidad del ser humano con la naturaleza, comprende al héroe como la viva expresión de la energía creadora de la naturaleza. Los héroes son grandes hombres porque hacen saludable la vida en la tierra, y quienes viven con ellos encuentran la vida alegre y sustanciosa. Otro aspecto interesante de este escritor es su confianza en el progreso y en el vigor de su joven continente. Esta ardiente exaltación de los grandes hombres y el espíritu de juventud de su tierra es lo que incide de pleno en el filosofar de Rodó:

> Hay una verdad profunda en el fondo de la paradoja de Emerson que exige que cada país del globo sea juzgado según la minoría y no según la mayoría de los habitantes. La civilización de un pueblo adquiere su carácter no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ella son posibles… (Rodo, 1985, p. 25)

Entre los elementos más importantes que influyen en el proyecto cultural latinoamericanista de Rodó aparece la necesidad de autoridades morales. Valga como muestra de esta temática los discursos parlamentarios que este autor dedicó a los grandes hombres de América Latina: Simón Bolívar, Juan Montalvo y Rubén Darío, recogidos en un volumen póstumo titulado *De hombres de América*. En efecto, en el discurso dedicado al ensayista ecuatoriano Montalvo,[30] Rodó decía lo siguiente:

> Si, con la idea emersoniana de los hombres representativos, se buscara cifrar en sendas figuras personales las energías superiores de la consciencia hispanoamericana durante el primer siglo de su historia, nadie podría disputar a Montalvo la típica representación de escritor, en la integridad de facultades y disciplinas que lo cabal del título supone. (Rodó, 1956, p. 104)

Otra concepción importante del héroe es la de Ernest Renan. La obra de este autor sobre el tema en cuestión se gesta en el contexto del gran contraste entre el individuo y la masa, situación que lleva al célebre intelectual francés a proponer un modelo social en donde una especie de tiranos positivistas dominarán la sociedad mediante la ciencia y la técnica. En la *Vie de Jésus* (1863) Renan interpretó la figura de Jesús de Nazaret como dotado de voluntad heroica en contraste con la propuesta racionalista de David F. Strauss, en *Das Leben Jesu* [*La vida de Jesús*], de 1835. Por otro lado, su defensa de la

[30] Juan María Montalvo (1832-1889) fue un novelista y ensayista ecuatoriano. Su preocupación constante fueron los temas de civilización y barbarie. Para Montalvo la barbarie consistía en el despotismo de los gobiernos, la opresión imperialista y el fanatismo religioso.

raza celta, alimentada de sueños e ideales, lo lleva a enfrentarse con los héroes de sangre germánica. Pues mientras los celtas tienen hábitos benignos, los germanos son bárbaros sanguinarios. A todo ello, para el joven José E. Rodó el influyente sabio francés es uno de los autores más importantes de esa Europa decimonónica. Su interpretación de Jesús y del cristianismo primitivo es, según el uruguayo: "la interpretación que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética de Renan" (Rodó, 1985, p. 7). También sobre la influencia de este autor en Rodó debe referirse su dominante racionalismo de inspiración helénica, sobre todo del texto *Oración sobre la Acrópolis,* presente en toda su obra y mentado en estos términos en una carta de 1904:

> Nuestros puntos de partida son diferentes, casi opuestos. Usted procede del protestantismo, yo del helenismo; yo me atengo a las palabras de Juliano, que usted cita en su libro y que Ernesto Renan, moribundo murmuraba en el delirio de la agonía: Que salga el sol del lado del Partenón. (Rodó, carta a Alberto Frías, 1956, p. 584)

No podemos pasar por alto el hecho de que gran parte de la obra de Nietzsche se fraguó en diálogo crítico con todos estos autores. Sin embargo, esto no nos indica que toda su producción sea la creación de una filosofía del héroe, ni que el *superhombre* sea algo así como un héroe antiguo, un genio o un santo al estilo de los intelectuales citados. Estas confusiones provienen de relacionar por parte de los intérpretes las obras de juventud del filósofo con sus textos de madurez sin percibir diferencias ni importantes matices de psicólogo magistral. En el caso concreto de Rodó, si bien no tenemos datos que nos avalen de forma precisa las obras que leyó de Nietzsche, los comentarios sobre el tema que hemos transcrito permiten inferir esta exégesis.

Para deshacer estas confusiones conviene saber que desde su adolescencia hasta sus años en Basilea el filósofo alemán reivindica la existencia heroica, por ejemplo, en los textos de adolescente encontramos varias figuras literarias, como *Los bandidos* de Friedrich Schiller y el *Manfred* de Lord Byron, que Nietzsche lee como titanes rebeldes contra la religión. En 1862 los ensayos de *Hado e historia* y *Libertad de la voluntad y hado* avalan la huella de Emerson en relación a la educación del propio carácter mediante un camino heroico y la necesidad de asumir el propio destino. Además, el descubrimiento de la obra capital de Arthur Schopenhauer en 1865, *El mundo como voluntad y representación*, y el encuentro con Richard Wagner en 1868 reafirman su tesis acerca del genio. También el héroe está presente en su primer gran texto *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra Nietzsche hace patente la destrucción de la individualidad del héroe para luego conseguir una nueva forma. Para ser más precisos, con la muerte del héroe la tragedia logra el consuelo metafísico que permite reafirmar la vida heroica (Nietzsche, NT, 2011, pp. 402-403). En el capítulo nueve aparece la figura de Prometeo como prototipo de héroe ario y masculino. Giuliano Campioni señala que la lectura del filósofo sobre el titán helénico representa el impulso heroico del individuo para superar las fronteras de la individuación en una dirección hacia lo universal (Campioni, 2009). Por lo demás, conviene recordar que, tal como indicamos en el epígrafe anterior, tenemos algunos datos que avalan que este texto de juventud del filósofo fue conocido

por José E. Rodó. No podemos decir lo mismo sobre otra gran obra de ese período en donde aparece otro modelo del heroísmo. No referimos a la *Tercera Consideración Intempestiva, Schopenhauer como educador*. En este texto el filósofo de *El mundo como voluntad y representación* es presentado como un maestro que enseña el camino del genio (Nietzsche, SE, 2011, pp. 773-774).

Como ya se dijo, muchos de los comentaristas de principios del siglo XX interpretaron casi de forma natural que el superhombre representaba el estereotipo de un héroe, y de ese modo relacionaban las obras de juventud que hemos citado y la moral heroica explícita en ellas con el *Zaratustra*. En consecuencia, se presuponía que la filosofía final de Nietzsche era una continuación de su huella juvenil. No obstante, basta leer atentamente *Así habló Zaratustra*, una obra disponible en la época de Rodó, por ejemplo, la cuarta parte en donde aparece el *hombre superior*, para darse cuenta que, si bien este mantiene los rasgos del heroísmo, él no es aquella figura del *superhombre*.[31] Asimismo, el persistente combate que el filósofo mantiene y precisa en *El crepúsculo de los ídolos* para diferenciar su propia posición con respecto justamente a las morales heroicas de Carlyle y Renan, así como de otros autores de entonces (Nietzsche, CI, 1996, pp. 91-92, 100), es un ejemplo más que permite deshacer la idea de que la obra de Nietzsche es un bloque único, al menos en esta cuestión del heroísmo.

De los cotejos aquí hechos deben deducirse dos conclusiones en cuanto a esta vertiente del pensamiento nietzscheano en Rodó: por un lado el ensayista uruguayo asumió una interpretación bastante forzada del ideario de Nietzsche, confundiendo su obra de juventud con la de madurez (obras disponibles en la época de Rodó), y por otro lado esta tesis indica esas apropiaciones indebidas (transculturación), típicas de los escritores latinoamericanos de principios de siglo XX.

3. La difícil relación entre cultura y democracia en el proyecto identitario de Rodó

La segunda alusión a Nietzsche en *Ariel* refiere a una crítica negativa. En este caso la mención responde a una inquietud de signo religioso, pues la inclinación cristiana de Rodó se resistía a los anatemas del filósofo alemán. He aquí los comentarios del uruguayo:

> Por otra parte, nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son un motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes, y que todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien. El anti-igualitarismo de Nietzsche –que tan profundo surco señala en la

[31] Como ha señalado Joan B. Llinares, en las *tres transformaciones* del *Zaratustra* I, a saber, "tú debes", "yo quiero" y "yo soy", permiten mostrar la superación del heroísmo en el Nietzsche maduro. Los héroes simbolizan el "yo quiero" del león. Además, así lo avala el siguiente fragmento póstumo: "'Tú debes' - obediencia incondicionada en los estoicos, en las órdenes del cristianismo y de los árabes, en la filosofía de Kant (es indiferente si a un superior o un concepto). Por encima del "tú debes" está el "yo quiero" (los héroes); por encima del "yo quiero" está el "yo soy" (los dioses griegos)" (Nietzsche, FP III, 25 [351], p. 515).

> que podríamos llamar nuestra moderna *literatura de ideas*–, ha llevado a su poderosa reivindicación de los derechos que él considera implícitos en las superioridades humanas, un abominable, un reaccionario espíritu; puesto que, negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del superhombre a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles; legitima en los privilegios de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que, "la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos". –No es, ciertamente, esta concepción monstruosa la que puede oponerse, como lábaro, al falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad. ¡Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz –es decir: siempre–, la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar! (Rodó, 1985, p. 31)

Basta la transcripción de estas frases para comprender la manifiesta antipatía de Rodó hacia el filósofo en esta vertiente de su pensamiento. Ahora bien, la sorpresa que nos depara estos comentarios, en donde el superhombre es presentado como el más egoísta de todos los hombres, es la diferencia con sus anteriores valoraciones con respecto al tema del genio o el héroe en Nietzsche. Este es uno de los puntos no resueltos en *Ariel*. No se trata solo de la posición ambivalente hacia el filósofo, sino de la pauta estructural de todo el libro, es decir, de su compleja arquitectura. En este caso el germano es un pretexto para mostrar la gran debilidad de su proyecto cultural, que consiste en conciliar la igualad de raigambre cristiana con el sentido del orden y el respeto del genio en los griegos clásicos. La armonía de estos dos impulsos históricos sintetiza para el escritor uruguayo el mejor modelo para la democracia. Pues piensa este autor que el aspecto aristocrático al estar viciado por cierto desdén de los humildes y los débiles, debe ser corregido por el sentimiento de la igualdad cristiana. Pero también entiende que sin esas jerarquías intelectuales se impondría una concepción meramente utilitaria de la democracia. Veamos, así pues, la evolución de este problema y el papel que juega Nietzsche en él.

En principio, conviene recodar el contexto sociocultural en el que se gestó *Ariel*. El proyecto cultural esbozado en este libro se debía ante todo a la transformación del espíritu utilitario que dotaba a la moral de la época de una fisionomía que minusvaloraba la consideración estética de la vida. Este síntoma de decadencia de las sociedades modernas era, según Rodó, el resultado de dos causas fundamentales: las revelaciones de la ciencia de la naturaleza, dado que éstas tienden a destruir toda idealidad por su base, y el triunfo de las ideas democráticas. Ante tal situación, este autor escribe lo siguiente:

> Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa [la democrática]; porque confío en que vuestra primera iniciación en las revelaciones de la ciencia ha sido dirigida como para preservaros del peligro de una interpretación vulgar. Sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio del utilitarismo. La acusación se refleja con vibrante intensidad en las páginas —para mí siempre llenas de un sugestivo encanto— del más amable entre los maestros del espíritu moderno: en las seductoras páginas de Renan, a cuya autoridad ya me habéis oído varias veces referirme y de quien pienso volver a hablaros a menudo […] Piensa [Renan] que la

> concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo. (Rodó, 1985, p. 25-26)

Interesante es notar aquí los ecos del drama filosófico *Calibán* de Renan. La oposición entre el régimen de la democracia y la alta vida del espíritu atraviesa gran parte de la obra del célebre escritor francés. En la obra citada de este autor la figura de ese salvaje se identifica con el pueblo bajo e iletrado, con el espíritu de medianía, cuyo atributo es el rasero nivelador. Otro autor de la época citado por Rodó que ahonda en estas afirmaciones es Paul Bourget,[32] pues para el primero este escritor:

> […] se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre. "Quien dice democracia –agrega el sagaz autor de *André Conelis*– dice desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y disminución de la cultura". (Rodó, 1985, p. 24)

Observa el escritor uruguayo que en todos estos juicios hay un interés vivísimo:

> […] para los que amamos —al mismo tiempo— por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto, la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los caprichos de la multitud. Para afrontar el problema, es necesario empezar por reconocer que cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparta su imperio con la preocupación de los intereses materiales, ella conduce fatalmente a la privanza de la mediocridad, y carece, más que ningún otro régimen, de eficaces barreras con las cuales asegurar dentro de un ambiente adecuado la inviolabilidad de la alta cultura. Abandonada a sí misma, —sin la constante rectificación de una actividad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida—, la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para las luchas del interés, que son entonces la forma más innoble de las brutalidades de la fuerza (Ib.).

Como advertirá todo lector atento, hay en este pasaje un diagnóstico sobre el problema político en el contexto europeo y su reflejo en Latinoamérica. La democracia entendida como el avance de las multitudes, y que conduce a la consagración "del pontífice 'Cualquier', a la coronación del monarca 'Uno de tantos'" (Rodó, 1985, p. 26), nació, según Rodó, de aquella "falsa concepción de igualdad que sugirió los delirios de la Revolución" (Ib.). Por ello, el proyecto identitario del uruguayo se sirve de la crítica al igualitarismo nivelador de Renan y Bourget, y propone, siguiendo a estos y otros autores, la necesidad de personalidades dirigentes que hagan efectivo el domino de la calidad sobre el número o la masa anónima. Curiosamente en este último aspecto

[32] Paul Bourget (1852-1935), fue un escritor, crítico literario y ensayista francés. Además es importante saber que los *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine* de este autor tuvieron una gran incidencia en el Nietzsche maduro y en su concepto de decadencia.

aparece el nombre de Nietzsche que, como hemos mostrado en el anterior epígrafe, es considerado como uno de los filósofos más importantes en relación al tema del genio. Pero, como hemos comprobado en los pasajes transcritos, también es presentado como el autor en cuya propuesta de hombres superiores se respira el anti-igualitarismo más desdeñable. Es la suya, según Rodó, una concepción monstruosa, ya que legítima los privilegios de la voluntad y de la fuerza, de ahí que su ideario no pueda oponerse al falso igualitarismo de las democracias modernas. Para explicar este doble discurso podemos apelar a las diversas fuentes que el escritor latinoamericano incorporó en el proceso de su maduración intelectual, así como al cristianismo que actúa como trasfondo político en su proyecto.

Siguiendo las investigaciones de la profesora Sylvia Molloy (1992), conviene recordar que los escritores modernistas incorporaron simultáneamente dos fuentes disímiles, los textos de los escritores decadentes (Baudelaire o Poe), y el corpus científico que, mientras contribuye a cimentar la investigación psiquiátrica, denuncia a la vez esa misma decadencia que el modernismo emula en su literatura. Cesare Lombroso y Max Nordau son los autores más influyentes en este aspecto, así como los epígonos locales que se encargaron de difundir a estos maestros, como José María Ramos Mejía y José Ingenieros,[33] por nombrar dos intelectuales argentinos conocidos por José E. Rodó. Por ejemplo, el gran poeta modernista y también maestro del uruguayo, Rubén Darío, en su obra *Los raros*, describe a los poetas malditos que admira y que a la vez son los patologizados por el médico húngaro Max Nordau. Pero curiosamente también incluye en esta galería de raros al propio Nordau.[34] En consecuencia, al poner al diagnosticador con los diagnosticados contribuye a que simultáneamente se lean como celebraciones y como diagnósticos. Es conveniente recodar que Darío estuvo a punto de incluir en su libro al propio Nietzsche, que como se sabe también es patologizado por el médico húngaro. A juicio de Sobejano (2004), el poeta no se atrevió a incluirlo por el deficiente conocimiento de su personalidad. Sin embargo, Noel Rivas (1999), estudiosa de la obra del nicaragüense, defiende una idea contraria, pues sostiene que Darío muestra un conocimiento de la persona y la obra del filósofo nada desdeñable para la época, ya que conocía las publicaciones más recientes y recomendaba las obras originales y las versiones francesas de Henri Albert. Huelga decir que el influjo de Nietzsche en el poeta no siempre es positivo. Este autor en *Cantos de vida y esperanza* pide a Dios que libere a la humanidad de los "superhombres nietzscheanos" (Darío, 1987, p. 576). Esta dualidad de fuentes y la propia actitud de Darío hacia el filósofo pueden explicar parte

[33]José María Ramos Mejía (1849-1914), médico, escritor y periodista argentino. Entre sus obras destacan *La locura en la historia* y *Las multitudes argentinas*. José Ingenieros (1877-1925), médico, psicólogo, criminólogo y filósofo italo-argentino. Escribió *La psicopatología en el arte* (1902), *Simulación de la locura* (1903), *Historia y sugestión* (1904), *La locura en la Argentina* (1907), entre otras obras.

[34] En concreto, estos son los autores etiquetados como "raros" por Darío: Leconte de Lisle, Paul Verlaine, Villiers de l'Isle Adam, Léon Bloy, Jean Richepin, Jean Moréas, Marguerite Vallette-Eymery (*Rachilde*), Théodore Hannon, Conde de Lautréamont, Max Nordau, George d'Esparbés, Augusto de Armas, Laurent Tailhade, Fra Doménico Cavalca, Eduardo Dubus, Edgar Allan Poe, Henrik Ibsen, José Martí y Eugénio de Castro.

de los juicios ambivalentes de Rodó, juicios que conforman esa apropiación indebida o salvaje, en otras palabras, transculturadas de Nietzsche.

Veamos ahora el aspecto cristiano de la propuesta del escritor uruguayo a partir del cual rechaza el superhombre nietzscheano y su anti-igualitarismo. En principio conviene recordar que Rodó fue bautizado en la fe católica y recibió una primera enseñanza religiosa. Esta impronta cristiana no le abandonó nunca. Muchas de sus obras son una constante reflexión sobre el problema religioso, empezando por *Ariel* en donde dice que "Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad" (Rodó, 1985, p. 33). Otro elemento importante sobre este tema se resume en el siguiente pasaje de la obra citada: "La idea cristiana, sobre la que aun se hace pesar la acusación de haber entristecido la tierra proscribiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna" (Rodó, 1985, p. 7). Ante esta visión, manifiesta su total adhesión al cristianismo primitivo a partir de los estudios sobre el tema de su admirado Renan. Recuérdese que en las investigaciones de este autor la figura de Jesús aparecía como genio y héroe, de hecho no en vano proponía una concepción aristocrática de una sociedad bajo la díada genio-pueblo. Pero la mediocridad del hombre moderno, según Renan, impedía la comprensión histórica de Jesús, así como también de la energía de los fundadores de las religiones.[35] Esta perspectiva es adaptada y complementada por el escritor uruguayo en *Ariel*, proponiendo que: "La perfección de la moralidad humana consistiría en infiltrar el espíritu de la caridad en los moldes de la elegancia griega" (Rodó, 1985, p. 19). En *Liberalismo y jacobinismo* (1906) precisa lo que entiende por caridad:

> Llámese al lazo social fraternidad, igualdad o solidaridad; llámese al principio de desinterés caridad, filantropía o altruismo, la misma ley de amor se impone confirmando como elementos esenciales de la sociabilidad humana, como *substratum* de todas las legislaciones durables, los viejos principios con que se ilumina en la infancia el despertar de nuestras conciencias: "Amaos los unos a los otros". "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti". "Perdona y se te perdonará". "A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César". La ley moral adoptada en el punto de partida por iluminación del entusiasmo y de la fe, reaparece al final de la jornada […]. No existe, pues, una caridad traída por revelación de la ciencia, que pueda oponerse, como entidad autónoma y substancialmente distinta, a la que hemos recibido de los brazos maternos de la tradición. La caridad es una sola; la caridad, como sentimiento, como voluntad, como hábito, como fuerza activa: la que levanta asilos, y recoge limosnas, y vela junto al lecho del dolor, no es sino una; y el fundador de esta caridad

[35] Si bien José E. Rodó no llegó a conocer el debate de Nietzsche con Renan en torno a la figura de Jesús, conviene saber que el filósofo alemán en apuntes destinados a la *primera intempestiva* valoraba la obra de Renan en tanto antítesis de la de Strauss. No obstante, en los escritos de madurez de Nietzsche, en su correspondencia, en los *fragmentos póstumos*, en *El crepúsculo de los ídolos* y en especial en *El Anticristo*, el idealismo cristiano y el diletantismo de Renan le parecen al filósofo síntomas de la enfermedad de la voluntad. Así lo explica en *Incursiones de un intempestivo*: "Ese espíritu de Renan, un espíritu que *enerva*, es una fatalidad más para la pobre Francia enferma, enferma de voluntad" (Nietzsche, CI, 1996, p. 92). Y en *El Anticristo* se dirige críticamente contra el Jesús "genio" y "héroe" de Renan. He aquí un pasaje del capítulo 32 de la citada obra: "Yo me opongo, dicho una vez más, a que el fanático sea introducido en el tipo del redentor: la palabra *impérieux* [imperioso], usada por Renan, *anula* ya de por sí sola el tipo" (Nietzsche, AC, 1986, p. 77).

> en la civilización que ha prevalecido en el mundo, es Jesús de Nazaret; y la conciencia humana lo reconocerá y lo proclamará por los siglos de los siglos. (Rodó, 1956, pp. 241-242)

Conforme a estas premisas, puede entenderse ahora el tono despectivo de Rodó hacia el superhombre de Nietzsche. Basándonos en las líneas interpretativas de ese momento y sobre todo en lo que pensaba sobre esta figura Rubén Darío, que tanto influyó en el uruguayo, también se comprenderá el siguiente pasaje de *Ariel*, en donde escribe que la historia de los Estados Unidos es "el arrebato de una actividad viril. Su personaje representativo se llama *Yo quiero*, como el 'superhombre' de Nietzsche" (Rodó, 1985, p. 38). Esta tercera y última alusión al filósofo en el citado libro certifica su antipatía hacia el germano. Así y todo, estas consideraciones ponen de manifiesto las contradicciones estructurales de la obra, a saber, la idea de conciliar helenismo y cristianismo.

Aprovechando los resultados de las investigaciones de Vanessa Lemm sobre el tema de Nietzsche y la democracia (2013),[36] podemos perfilar las debilidades de este proyecto identitario propuesto por Rodó, que tiene como eje armonizar la moral cristiana con el espíritu aristocrático de los griegos. Sin duda, el filósofo alemán fue uno de los más radicales críticos del cristianismo. En el desarrollo de su producción filosófica, sobre todo a partir de su período intermedio, el cristianismo aparece como un sistema moral de hostilidad, como una compleja red de comportamientos y convicciones que permanecen efectiva en forma de valores, incluso por mucho tiempo después de la pérdida de credibilidad de los dogmas, valores que condicionan y envilecen los sentimientos, las acciones y los pensamientos de los hombres, quedando sus vidas a merced de un supuesto más allá. Por ello, resulta casi imposible hacer compatibles la moral cristiana con la cultura aristocrática como plantea Rodó. Es justamente una premisa de la autora citada el hecho de que la dimensión aristocrática

[36] Además de este valioso estudio de Vanessa Lemm (2013), es interesante mostrar algunos de los resultados de las investigaciones recientes sobre la obra de Nietzsche que resaltan, a diferencia de lo que pensaba Rodó y algunos de sus coetáneos, cómo su ideario puede contribuir a una teoría democrática. Una de las consecuencias de la muerte de Dios es la imposibilidad de reducir todas las perspectivas a una sola, como si fuera la única válida. De ese modo se genera un clima de necesario conflicto y productiva interferencia entre los diferentes puntos de vista que, en definitiva es lo que caracteriza a las democracias como organización de vida social. Así lo entienden los autores Chantal Mouffe en *The Return of the Politics* (1993), y Alan D. Schrift en "The Politics of Agonism" (Schrift, 1993: 528-533). Estos autores han aprovechado el pensamiento de Nietzsche para radicalizar la democracia, apostando por una democracia agonística frente al modelo del consenso normativo. En otra línea argumentativa se encuentra el trabajo del profesor Jesús Conill. En la última parte de su libro *El poder de la mentira* (1997), titulada "Hacia la gran política" el profesor de la Universidad de Valencia muestra las contribuciones del filósofo a la racionalidad política, indagando en la filosofía de *El Anticristo*. Otro estudio interesante es el de Manuel Barrios Casares. En este caso se trata de un artículo publicado en 2007 en la revista *Estudios Nietzsche*, con el nombre "¿Expulsar de nuevo al poeta? De arte y política en Nietzsche". El aporte de este autor consiste en desmontar los trabajos que atribuyen al maduro filósofo el regreso a una metafísica del artista de juventud, tesis que estropea y pervierte su pensamiento político. Dentro de las investigaciones más actuales destaca ante todo lo hecho por Hermann W. Siemens. En concreto podemos citar su último trabajo más importante sobre el tema "Yes, No, Maybe, So… Nietzsche's equivocation on the relation between democracy and 'Grosse Politk'", en *Nietzsche, Power and Politics*, editado por Siemens y Rood Vasti en 2008. El enfoque de este autor es mostrar la compatibilidad entre la política democrática y los valores aristocráticos en el filósofo.

en Nietzsche promueve un concepto de igualdad diferente de la caridad cristiana, es más, esta es parte del problema. Frente a ello, Vanessa Lemm plantea que la concepción del filósofo permite promover el cultivo de la responsabilidad de los individuos singulares, y sin duda este aspecto tiene mucho valor para la democracia en tanto fuerza crítica.

Haciendo balance cabe decir que, sobre la base de los pasajes transcriptos, se han puesto de relieve los ambivalentes juicios de Rodó hacia Nietzsche. En efecto, la antipatía, la irritación que manifiesta Rodó contra ciertas ideas del germano, han desorientado otras valoraciones citadas. Estas consideraciones que giraron en torno al concepto de igualdad han servido para hacer explícita la debilidad del proyecto identitario de Rodó, en el sentido de que este tiene como eje central la moral cristiana, moral que el filósofo alemán combate. Concluyendo, cabe decir que, pese a la divergencia patente entre ambos autores, no se debe deducir en modo alguno la imagen del uruguayo como situado en las antípodas de Nietzsche. Fue mucho lo que Rodó asimiló de otros pensadores como Renan, pero también del germano, y mucho lo que él creó en formas, en contenidos de ideas, en producción propia.

Referencias

Obras de Nietzsche editadas por La España Moderna:

(1900) *Así habló Zaratustra*. Madrid: La España Moderna.

(1901) *Más allá del bien y del mal*. Madrid: La España Moderna.

(1902) *Humano demasiado humano*. Madrid: La España Moderna.

(1902) *Aurora*, traducción de Luciano de Mantua. Madrid: La España Moderna.

(1902) *La genealogía de la moral*. Madrid: La España Moderna.

(1904) *Últimos opúsculos: El caso Wagner; Nietzsche contra Wagner; El ocaso de los ídolos; El Anticristo*, traducción de Luciano de Mantua. Madrid: La España Moderna.

(1905) *La gaya ciencia*, traducción de Luciano de Mantua. Madrid: La España Moderna.

(1907) *El viajero y su sombra*, traducción de Luciano de Mantua. Madrid: La España Moderna.

Obras de Friedrich Nietzsche publicadas por Mercure France de París:

(1898): *Ainsi parlait Zarathoustra: un livre puor tout le monde et personne*, traducido por Henri Albert.

(1898) *Par delà le bien et le mal*, traducido por L. Weiscopf, editado por Henri Albert.

(1899) *Pages choisies*, publicado por Henri Albert.

(1899) *Le Crépuscule des idoles: Le Cas Wagner: Nietzsche contre Wagner: L´Antéchrist*, traducido por Henri Albert.

(1899) *Humain, trop humain*, traducido por A. M. Desrousseause.

(1900) *La généalogie de la Morale*, traducido por Henri Albert.

(1901) *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, traducido por Henri Albert.

(1901) *Le gai Savoir*, traducido por Henri Albert.

(1901) *La Volonté de puissance*, traducido por Henri Albert.

(1901) *L´Origine de la Tragédie*, traducido por Jean Marlond y Jacques Morland.

(1902) *Le voyageur et son ombre: Opinions et sentences mêlées*: (Humain, Trop humain, 2e partie), traducido por Henri Albert.

(1909) *Ecce Homo, Suivi des Poésies*, traducido por Henri Albert.

Además de estas ediciones de las obras de Friedrich Nietzsche, también se han utilizado traducciones recientes:

(2011) *Obras completas. Volumen i*. Escritos de juventud, traducciones de Joan B. Llinares Chover, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, edición a cargo de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

(2013) *Obras completas. Volumen ii*. Escritos filológicos, traducciones de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca Luis E. de Santiago Guervós, Edición de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

(1972) *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

(1996): *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

(2007) *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, Traducción Alfredo Brotons Muñoz, introducción y notas de Manuel Barrios, vol. i. Madrid: Akal.

(1992) *La ciencia jovial*, traducción, introducción, notas e índice de nombres de José Lara. Caracas: Monte Ávila.

(2006) *Fragmentos póstumos. Volumen iv*, 1885-1889, traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

(1999) *Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: dtv–Walter de Gruyter.

Obras de José Enrique Rodó:

(1885) *Ariel y Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

(1906) *Liberalismo y jacobinismo* Montevideo: Librería y Papelería «La Anticuaria» de Adolfo Ossi.

(1957) *Motivos de Proteo*, tomo i. Montevideo: Clásicos Uruguayos vol. 21.

(1957) *Motivos de Proteo*, tomo ii. Montevideo: Clásicos Uruguayos vol. 22.

(1919) *El camino de Paros* (Meditaciones y andanzas). Barcelona: Editorial Cervantes.

Antuña, José (1969). *Un panorama del espíritu. El Ariel de Rodó*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

Barcia, advertencia por Juan Carlos Ghiano, La Plata, Facultad de Humanidades

Campioni, Guliano (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*, traducción de Sergio Sánchez. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Canfield, Martha L. (2001). "Reflexiones de Ariel a cien años de su publicación". En *Signos Literarios* y *Lingüísticos*, vol. iii, Nº 1, enero-junio, pp.123-140.

Cragnolini, Mónica (2001-2002): "La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina (1880-1945)". En: *Instantes y Azares*, Nº 1 y Nº 2, pp. 105-229.

Darío, Rubén (1968). *El triunfo de Calibán*. En *Escritos dispersos de Rubén Darío (recogidos de periódicos de Buenos Aires)*, vol. 1, estudio preliminar, u.n.l.

Ette, Ottmar (1994). "Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica". En *Cuadernos Hispanoamericanos*, Nº 528, pp. 49-62.

Lemm, Vanessa (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Llinares, Joan (2011). "De los héroes griegos y germanos a la problematización de la heroicidad: el camino de Nietzsche". En: A. Narro y J. Redondo (eds.), *Les literatures antigues a les literatures medievals ii. Herois i sants a la tradició literaria occidental*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 97-126.

Molloy, Sylvia (1992). "Too wild for comfort: Desire and ideology in fin-de-siècle Spanish America". En: *Social text*, Nº 31, pp. 187-201.

Pérez Petit, Víctor (1918). *Rodó. Su vida-su obra*. Montevideo, Imprenta Latina.

Rivas, Noel (1999). "Nietzsche: un 'raro' excluido de los raros". En Rubén Darío: *Estudios en el centenario de Los Raros y Prosas Profanas*, Alfonso García Morales (coord.). Universidad de Sevilla, pp. 51-73.

Rojas Osorio, Carlos (2002). *Latinoamérica: cien años de filosofía*. San Juan: Isla Negra.

La vocación rodoniana como camino hacia el autoconocimiento[37]

Analía Giménez Giubbani
Universidad Católica del Uruguay, Montevideo

Nicolás Arenas Deleón
Universidad de los Andes, CONICYT, Santiago de Chile

La polifonía del pensar rodoniano ha transitado un sinnúmero de temáticas, así como los estudios que desde diversas áreas del conocimiento se han practicado sobre ellos. Sin embargo, la vocación, en tanto corolario de su filosofía de la personalidad, ha sido vista de manera marginal por los analistas, siendo la obra de Helena Costábile de Amorín (1979) quizás de las pocas que, hace ya varias décadas, ha centrado su interés en atender a esta parte de la obra del escritor oriental. En su obra "La concepción de la subjetividad en el ciclo «Proteo» de José Enrique Rodó", la investigadora uruguaya profundiza en lo que llama la "tipología de las vocaciones" y reflexiona en torno a la relación entre el hombre y su vocación como búsqueda, a la vez, dialógica y dialéctica.

Tal es el espíritu que invade las cavilaciones que Rodó lleva adelante en sus *Motivos de Proteo* (1909) y *Últimos Motivos de Proteo* (póstumo, 1932), pero los vestigios de este tópico son transversales a toda su obra. Por ello, se hace relevante revisitar este tema para advertir, desde nuestra actualidad histórica, el lugar que ocupa la vocación dentro del pensar rodoniano, en tanto elemento esencial para el despliegue de las aptitudes del hombre. Entender los mecanismos por los que el individuo busca su vocación, nos permite, al mismo tiempo, visualizar un camino de autoconocimiento que aquel asume necesariamente.

A partir de esta búsqueda, se pretende proponer y analizar la relación existente entre la vocación y la educación, entendiendo esta última como instancia formativa del hombre; y el hallazgo de la vocación como instrumento para el desarrollo de una personalidad auténtica. De este modo, se intenta comprender la actualidad de su filosofía y la necesidad de seguir meditando en torno a su pensamiento.

Aproximación conceptual

La entrada en el mundo proteico nos enfrenta a textos polifacéticos en que, mediante variados ejemplos históricos, el autor nos enseña los diversos modos en que la vocación se presenta en el hombre y las diferentes formas de responder al llamado que ella efectúa. En el análisis rodoniano, la vocación aparece como una de las aptitudes a

[37] Esta reflexión encuentra su punto de partida en nuestro texto "El aula rodoniana" (Colección Archivo Rodó, 2013, pp.69-106).

descubrir en el constante proceso de autoconocimiento que el hombre realiza en el camino hacia la construcción de una personalidad auténtica. En este sentido, Rodó admite que "una vocación verdadera y honda es una fuerza que mueve en cierto sentido", y que ha de ser considerada "como la misma personalidad en movimiento" y no como una disposición aislada (Rodó, 1967d, p. 906).

A partir de ello, urge detenerse, como punto de inicio de nuestro ejercicio reflexivo, en la comprensión del término vocación. La palabra procede del verbo latino *vocare* que significa llamar, y *vocare* viene de la raíz *vox, vocis*: la voz. De modo que la vocación es una llamada oída y seguida, que adquiere entidad en quien la acoge y exhorta constantemente a ir haciendo lo que pide. Y esta voz es la verdad del y para el hombre. Una voz que desde dentro anuncia la tarea, un llamado que nace de la interioridad; verdadero aliciente que invita al desarrollo de las potencialidades intrínsecas de cada persona. De ello deriva la clásica definición que Rodó nos entrega, en que sostiene que la vocación es:

> [U]na misteriosa voz que, viniendo de lo hondo del alma, le anuncia, cuando no se confunde y desvanece entre el clamor de las voces exteriores, el sitio y la tarea que le están señalados en el orden del mundo. […] Verdadero acicate, verdadera punzada, como la que, en su raíz original, significa este nombre de instinto, él se anticipa a la elección consciente y reflexiva y pone al alma en la vía de su aptitud. (Rodó, 1967c, p. 343)

La vocación es entonces un proceso en el interior del ser humano, es una aptitud a descubrir y, al mismo tiempo, es una ofrenda, por tanto, implica una "salida", una trascendencia; es un ensimismarse para luego volcarse con mayor fuerza y plenitud, adentrarse y dar. De modo que la vocación reúne lo propiamente humano que es penetrar en el interior, la intimidad, y el movimiento complementario, manifestarse y dar. Si decimos que la persona es un adentro que tiene necesidad del afuera, entonces la vocación devela la esencia del hombre y permite su cumplimiento y esplendor. La vocación hace que el hombre se realice, mas como este es libre siempre puede eludirla. Pero entonces falla en su vida, se despersonaliza.

Para dar realidad a esta idea, el autor ejemplifica este llamado al referirse a la obra poética del pensador y político uruguayo Emilio Frugoni (1880-1969). Sobre ella expresa que

> [S]iendo el instinto poético una *vocación* en rigurosa etimología, esto es, un llamamiento, el poeta sabe bien de dónde procede para él la misteriosa voz y cuál es la dirección que ha de tomar para acudir a ella, sin que los rumbos que le indiquemos nosotros puedan darle más fija y feliz orientación. (Rodó, 1979b, p. 586)

Tal llamado surge de la interioridad del individuo e invita al desarrollo de las potencialidades intrínsecas, orientándolas de acuerdo a las necesidades de cada uno y en la senda de la propia vocación. Pero, ¿cómo surge y se manifiesta la vocación de cada uno? Según Rodó, la capacidad del hombre para desenvolver su vocación tiene un "arraigo inconsciente" y puede manifestarse en cualquier tiempo o dirección. No

está predeterminada la aparición de dicho llamado, tanto que puede revelarse "temprano […] que se asemeje a la intuición de una reminiscencia"; "de súbito […] que sugiere la idea de una real vocación"; o "después de indecisiones […] clara y enérgica como si las dudas hubieran sido resueltas por el fallo de una potestad superior" (Rodó, 1967c, p. 343).

Por tanto, no existe una fórmula preconcebida para dar con ella y, por esto, son importantes el instinto y la educación: el primero como impulso perseverante que mueve en su búsqueda; y la educación como herramienta para revelarla. Ambas colaboran constantemente en este proceso, ya que una vocación que se manifiesta precozmente puede luego adormecerse u ocultarse en la interacción con otras. Así Rodó promueve, con la ayuda de estos dos insumos, la reminiscencia de ese momento primigenio e invita a regresar "al recuerdo de sus primeras vistas del mundo, de sus precoces tendencias a cierto modo de pensamiento o de acción; de sus primeras figuraciones del propio porvenir" ante el desconcierto de una vocación desconocida o ante la pérdida de la certidumbre de una vocación ya adquirida (Rodó, 1967c, pp. 355-356). Apelar a la aptitud primera, la que "persiste en lo hondo del alma", da lugar a lo que el autor llama "infancias proféticas". Dirá respecto de estas:

> Califico de tales, no a las que ilumina el albor de una superioridad que continúa después de ellas, sin eclipse, y adelanta simultáneamente con la formación y el desenvolvimiento de la personalidad; sino a las que revelan, por indicios acusados luego de falaces, la presencia de una aptitud superior que, soterrándose al cabo de la infancia, reaparece inopinadamente mucho después de constituida la personalidad y probada en las lides del mundo: a veces en la madurez, y aun cuando la existencia se acerca ya a su noche. (Rodó, 1967c, p. 356)

Como observamos, en este recorrido son diversos los obstáculos que se presentan ante el hombre para encontrar su vocación. Uno de ellos es la "sugestión social", puesto que "a medida que las sociedades avanzan […] es ley que la vocación individual tome una forma restringida y concreta"[38]. Rodó declara que "el verdadero impulso de la vocación cede más de una vez, desde sus tempranos indicios, a fuerzas y ardides que se le oponen" (Rodó, 1967c, p. 358). Se refiere a la voluntad de los padres, que muchas veces se manifiesta para distraer la orientación primigenia y "apartarla del rumbo en que ella atinadamente acude a la voz misteriosa que la solicita". Caso contrario, aunque no tan habitual, es el que supone situar al niño "en la vía de su verdadera aptitud, ahogando en germen una vocación falsa o dudosa". Tiene aquí la educación de los primeros años un papel muy relevante, puesto que si obra con éxito "su eficacia es poderosa, casi tanto como el mismo don de la naturaleza", pero si falla deviene en vocaciones parasitarias que condenan a la mediocridad (Rodó, 1967c, p. 326). Igualmente sucede con el propio entorno (familia, amigos, compañeros, etc.): puede

[38] La heterogeneidad de la concreción de la vocación de cada uno se manifiesta en el desarrollo de diversas aptitudes que apuntan en "…unos a aprender el uso de las armas; otros a tributar las honras del dios; otros a extraer de las yerbas bálsamos y venenos; otros a soplar la caña musical; otros, en fin, a partir la piedra y desbrozar la selva virgen" (Rodó, 1967c, p.352).

constituir una influencia que colabora para el despliegue de una vocación verdadera o convertirse en sugestión para errar la senda que nos lleve a ella.

Este punto del pensar rodoniano es de suma actualidad, puesto que continuamente absorbemos mensajes de todo, desde la TV, la publicidad, hasta el marketing, etc. Esas son fuerzas enormemente poderosas que definen lo que queremos y cómo nos vemos a nosotros mismos. En definitiva, estamos muy abiertos a la sugestión. Y esto es percibido por Rodó, quien en sintonía con esta premisa, exclama: "¡cuántas cosas que crees propias y esenciales de ti no son más que la imposición, no sospechada, del alma de la sociedad que te rodea!" (Rodó, 1967c, p. 326).

Ante este obstáculo, el pensador oriental encuentra también uno de los principales problemas de la sociedad americana, a la que considera incapaz de incentivar el constante ímpetu del instinto vocacional, cercenando su realización y condenando a este a un simple impulso juvenil. El medio se convierte en obstáculo insalvable que "extenúa o […] paraliza la aptitud, a imitación de esas corrientes perezosas que, faltas de empuje y de pendiente, quedan poco a poco embebidas en las arenas del desierto, o se duermen, sin llegar a la mar en mansos estanques"[39]. Esta preocupación la comparte Rodó con sus contemporáneos, como lo reflejan estas líneas dirigidas a Rafael Altamira en donde afirma que

> La vida intelectual es débil y difícil en esta América. Sin embargo, hay un grupo que trabaja con fe. Comparando nuestra intelectualidad actual con la de hace veinte años, el progreso es enorme. Hoy se estudia, se lee, se toman mucho más en serio las letras. Lo que nos oprime es la falta de público, de ambiente. Sólo resisten a esta ausencia de estímulos los que tienen la vocación muy metida en el alma. La inteligencia abunda: hay admirable vivacidad en la juventud. Además, hay entusiasmos generosos, desinterés. Pero la política absorbe para sí toda la savia intelectual, y la necesidad de ganarse la vida se lleva lo poco que queda. Con todo, creo que los adelantos, conseguidos son muchos y que permiten esperar algo muy superior a todo lo americano de otras épocas para tiempo no lejano. La enseñanza es objeto de mucha atención por parte de los gobiernos y del pueblo. La superioridad intelectual, si no provecho, da a lo menos cierto prestigio. (Rodó, 1967a, p.1359)[40]

Así, insistiendo en los efectos negativos de este medio social como elementos coercitivos del despliegue vocacional, apunta entre ellos

> [L]a incapacidad para alentar y dar campo a determinada manera de aptitud; el desamparo de la ignorancia y la pobreza; la adaptación forzosa a cierto género de actividad, que

[39] Diagnostica, en este sentido, que la inferioridad intelectual y cultural americana "para la producción de belleza o verdad consiste en que los espíritus capaces de producir abandonan, en su mayor parte, la obra antes de alcanzar la madurez. El cultivo de la ciencia, la literatura o el arte, suele ser, en tierra de América, flor de la mocedad, muerta apenas la Naturaleza comenzaba a preparar la transición del fruto" (Rodó, 1967c, p. 402).

[40] Este tema aparece también expuesto en las páginas de *El Mirador de Próspero*, donde señala al respecto: "la perseverancia de la vocación ¡tan difícilmente subsiste, sobre obstáculos e indiferencias, hasta obtener la madurez del renombre!..." (Rodó, 1967b, p. 512).

> tiende a convertirse en vocación ficticia, hunde en la sombra, lícito es conjeturarlo, mayor suma de disposiciones superiores que las que levanta y estimula. (Rodó, 1967c, p. 397)

Aparece claro, a partir de este argumento, que se apela nuevamente a reconocer las enseñanzas de los maestros, pero no para imitarlas o seguirlas sin conciencia crítica, sino para, a partir del saber legado por ellos, trascender y superar a quienes le antecedieron. La enseñanza sólo será eficaz si encuentra en quien recibe el ejemplo la capacidad de valorarla en su justa medida y sacar de ella lo que potencia el perfeccionamiento de las propias aptitudes. El ejemplo no debe subyugar o encandilar, sino dar espacio para el encuentro de la vocación. "La imitación –dirá el intelectual uruguayo– es poderosa fuerza movedora de energías y aptitudes latentes, mientras deja íntegra y en punto la personalidad, limitándose a excitar el natural desenvolvimiento de ella" (Rodó, 1967c, p. 400). El convencimiento en la propia aptitud es fundamental para no caer frente a este tipo de obstáculos y no extraviarse en la senda que lleva a la realización. Son indispensables

> [L]a sinceridad y estoicidad necesarias para salvar, en épocas de oscurecimiento de la razón o de extravío del gusto, la independencia de juicio y la entereza del temperamento personal, renunciando a transitorias predilecciones de la fama, con tal de llevar la aptitud por su rumbo cierto y seguro: el que dejará constituida la personalidad y en su punto la obra, aunque esto importe alejarse, al paso que se avanza, del lado donde resuenan los aplausos del circo. (Rodó, 1967c, p. 401)

La emancipación del espíritu se desvela como la fuerza capaz de evitar que el hombre sea presa de esta sugestión en la que ha caído, ya habiendo atendido al llamado auténtico por "el halago de la prosperidad material, la codicia del vulgar aplauso, [o] la imitación fascinada e inconsulta" (Rodó, 1967c, pp. 393-394). En última instancia, es potestad del hombre no ceder ante el encantamiento del exterior, pues el hallazgo fructífero sólo se logra si se hurga primeramente en la interioridad del alma. El adormecimiento a que la sociedad propende a los espíritus elevados y los cercena en su crecimiento la hace responsable principal

> [C]uando no de la anulación, del empequeñecimiento de aptitudes, grandes tal vez por su fuerza virtual, pero que vinieron unidas por naturaleza a esa débil resistencia del carácter, a esa ineptitud para la negación y la protesta, propia de las almas en quienes las facultades de credibilidad e imitación son más poderosas que la fe y confianza en sí mismas. (Rodó, 1967c, p. 398)

Por otra parte, también se presenta nuestro autor como un cuestionador de todas aquellas escuelas que aniquilan la libertad del hombre y direccionan su educación a partir de "métodos de enseñanza calculados para sofocar la libre respiración del alma dentro de un compás mecánico", pues en ellas se personifica la actitud de coartar ese libre discernimiento de la aptitud. He ahí los formadores de hombres mediocres, de espíritus estrechos incapaces de pensar por sí mismos y de descubrir su personalidad genuina. En ellos el automatismo será un rasgo distintivo y negativo. Cercenar la autonomía de pensamiento es anular al hombre. Sólo ante esta coyuntura se explica la

exaltación de la autodidáctica y la incultura como formas de alejarse de las nocivas influencias. Así sostiene que,

> [E]l extranjero, el vagabundo, el incauto, se arriesgan, con facilidad candorosa, en hondos desiertos, en ásperas sierras, en comarcas llenas de espesos matorrales, que los avisados no frecuentan porque es punto convenido que allí sólo crecen vanos sueños, error y confusión, pero donde alguna vez una esquiva senda lleva a averiguar cierta cosa que no estaba en los libros. (Rodó, 1967c, p. 399)

Sumado a todo esto, aparece como otro de los obstáculos a salvar, la resignación ante la derrota en la búsqueda de la vocación verdadera; espejismo que nace de las inseguridades de la espera. El agotamiento en el ejercicio de "experiencias y eliminaciones sucesivas" que lo llevan al hallazgo de aquella, pueden hacerle claudicar. La multidireccionalidad que marca el camino del autoconocimiento absorbe al hombre "hasta que reconoce […] el [camino] que le es adecuado, y allí se queda de raíz" (Rodó, 1967c, p. 374). Según este análisis propuesto por la filosofía rodoniana, se presentan tres causas que llevan al hombre a este abandono de la vocación elegida: la insatisfacción que deviene en "repulsión o desengaño" respecto de ella; la frustración ante una aptitud que no es capaz de orientarse hacia su realización; o la falsa conciencia de una aptitud de la que se carece (Rodó, 1967c, pp. 374-375). Ellas están acompañadas por ciertos peligros que pueden cercenarla, como el orgullo (la inmovilidad o el error) o la apostasía. Al respecto dirá Rodó: "voces distintas se conciertan para disuadirte, para matar en germen tu resolución viril y aprisionarte en el sofisma perezoso del 'quiero creer, y no debo detenerme a sutilizar por qué creo'" (Rodó, 1967c, p. 462)[41]. Es menester no sucumbir ante esas voces y mantener la perseverancia en ese hallazgo constante.

En esta línea nos ilustra sobre las ventajas que proporcionan el fracaso y el dolor como ocasiones propicias para dar con la vocación auténtica. Así sentencia que "a la vocación que fracasa puede suceder otra vocación; al amor que perece, puede sustituirse un amor nuevo; a la felicidad desvanecida puede hallarse el reparo de otra manera de felicidad..." (Rodó, 1967c, p. 317). El fracaso genera aprendizaje, muestra las "aptitudes ignoradas" presentes en uno mismo y provoca el desafío de una nueva búsqueda. Este aspecto es exhibido por Rodó en la parábola "Mirando jugar a un niño", en la que mediante la imagen de la copa se representan los múltiples horizontes que el fracaso pone al descubierto[42]. Esta apertura es posible gracias a la presencia en el hombre de

[41] Agrega el autor: "Espíritu soñoliento y sin sello de vocación o de promesa, era el mío. Poco ejercitaba mi atención e interés; me movía poco, y aun la libertad de mis holganzas, más que la forma activa del juego, solía tomar la del ensimismamiento, o la de una vaga […] contemplación. Esa vida que se vive a partir de las imágenes que presentan los abanicos, ese vivir la vida de otros sin desarrollar las propias potencialidades" (Rodó, 1967d, p. 898).

[42] Rodó hace hincapié en este punto y sostiene que "el desengaño (sirva esto de ejemplo), respecto de una vocación a la que convergieron, durante largo tiempo, nuestras energías y esperanzas, es, sin duda, una de las más crueles formas del dolor humano. La vida pierde su objeto; el alma, el polo de idealidad que la imantaba […] Y, sin embargo, una vocación que fracasa para siempre, sea por lo insuperable de la dificultad en que tropieza el desenvolvimiento de la aptitud, sea por vicio radical de la aptitud misma,

"disposiciones latentes", definidas como "las reservas de cada espíritu". Ellas toman un lugar protagónico ante el malogro de la vocación que se desarrollaba y logran "sustituir (y en más de un caso sustituir ventajosamente), la aptitud cuya pérdida se deplora como irreparable infortunio" (Rodó, 1967c, p. 319)[43]. En otras palabras, dirá Rodó que "el bien que muere nos deja en la mano una semilla de renovación" (Rodó, 1967c, p. 318).

En cuanto al dolor, Rodó subraya en libro II de los *Últimos Motivos de Proteo*, "La fecundidad creadora del dolor", que este se presenta como una oportunidad propicia "para traer a la luz de la conciencia y poner en la vía de la acción tesoros que el alma lleve en sí misma sin sospecharlo". En definitiva, esta instancia es valiosa "porque acrisola las [fuerzas] que ya teníamos, y porque suscita a veces nueva calidad de energía, nueva vocación, nueva aptitud" (Rodó, 1967d, p. 518).

La interacción de las vocaciones en el ser humano

En cuanto a la relación de las vocaciones en torno al individuo, el autor entiende que dentro de la persona pueden coexistir dos o más vocaciones, ejerciendo entre ellas una colaboración recíproca. Cada una tiene sus intereses y se enriquecen una a otra en un vínculo bidireccional como el maestro y el alumno dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje. Cada uno (maestro y discípulo) obtiene su rédito y logra en la relación un crecimiento mayor, de la manera en que lo llevan a cabo las aptitudes dentro del alma humana. En esta complementariedad -según Rodó- es virtud superior la de compartir su conocimiento con otros. Para cualquier género de ciencia, la capacidad de enseñarla y transmitirla puede muchas veces elevarse por encima de la calidad del propio conocimiento. He aquí el lugar especial que adquiere la figura del maestro como formador de conciencias -no mediante la imposición de un dogma- dejando huella en aquellos que le acompañan. Es en él donde tiene a bien manifestarse la "vocación pedagógica" como auténtico "motor" vital y por tanto, esta tendrá, dentro de su programa, un papel protagónico.

Al avanzar Rodó en el análisis de su "tipología de las vocaciones", advierte, en primer término y antes de cualquier posterior examen, la existencia de un "principio director del espíritu", que ya sea consciente o no, es capaz de guiar la personalidad que constantemente va mutando. A ella la define como "potencia dominante", "autoridad conductora", "principio de orden, movimiento, disciplina y estimulación" (Rodó,

---

suele ser, en el plan de la Naturaleza, sólo una ocasión de variar el rumbo de la vida sin menguar su intensidad ni su honor" (Rodó, 1967c, p. 319).

[43] Sugerente es el ejemplo de Cíceri, quien pierde su aptitud por un accidente que deviene en vocación frustrada, pero halla en la pintura —a partir de ese fracaso del desenvolvimiento de la vocación primigenia— una nueva forma de realización que hasta ese momento desconocía. Así "este tesoro oculto, que Ciceri llevaba en lo ignorado de su alma, y que quizá no sospechara jamás a no haber perdido aquel otro que más superficialmente tenía, no tardó en definir su peculiar calidad: era el instinto de la pintura escenográfica, de los grandes efectos, de perspectiva y color, de la decoración, Ciceri fué consagrado maestro único de la escenografía en aquella misma sala de la Opera que, siendo joven, ambicionara para sus triunfos de cantante" (Rodó, 1967c, pp. 320-321).

1967c, pp. 431-432), que a manera de "techo protector" (Rodó, 1967c, pp. 432-433) - tal es la imagen que usa el escritor uruguayo- influye sobre el ejercicio de las aptitudes humanas, las dirige y las orienta. Plantea, asimismo, que ella se manifiesta en dos esferas o ámbitos, el de la voluntad y el del pensamiento, presentándose en el primero como "propósito a realizar" o fin último "para el que nuestras energías armoniosamente se reúnan". Por su parte, se expresa en la esfera del pensamiento como "convicción, creencia o bien"; en suma, "un anhelo afanoso y desinteresado de verdad que guíe a nuestra mente en el camino de adquirirlas". Fuerza activa, nos mantiene alertas, y auxilia para no caer en ciertos vicios tales como "el adormecimiento en el estancamiento del ocio o la disipación en la estéril fatiga del movimiento sin objeto" (Rodó, 1967c, p. 432).

A partir de ello, Rodó sostiene que muchas veces esa fuerza, ese "techo" que todo lo cubre, domina y gobierna el despliegue de nuestras aptitudes, puede ser desconocido para el hombre, y aun presente en él puede permanecerle oculto. Muchas veces, esta ignorancia no hace mermar la fuerza de esa "potencia", sino que inclusive puede ser más fuerte que la de "quienes presumen de llevar en sus actos una superior finalidad y de alimentar en su alma una creencia, y todo es vanidad, y engaño". Los escépticos o indiferentes, según el filósofo, muchas veces pueden estar orientados por un principio más fuerte y arraigado, "una luz interior, una oculta fuerza ideal que, sin que ellos lo sepan, concierta y embalsama su vida, guiando, con el tino genial de lo inconsciente, sus pasos, que ellos consideran errabundos, y su corazón, que ellos tienen por santuario sin dios..." (Rodó, 1967c, p. 432).

Es interesante esta imagen rodoniana del principio rector como techo protector, que implica no solo el estar por encima, sino el dominio y la influencia sobre todo aquello que es cubierto por este. Nada escapa a su influencia, mayor o menor:

> Así, una soberana idea, una avasalladora pasión, que ganan la cúspide de nuestra alma, influyen, en nuestros pensamientos y obras, mucho más allá de su directo y aparente dominio; y si bien no alcanzan nunca a sojuzgar del todo las discordancias y contradicciones que nos son connaturales, participan a menudo en lo que parece más ajeno y remoto de sus fines. Y aunque tal idea o pasión permanezca, como suelen, fuera de la luz de la conciencia, y tú no sepas cuál es la fuerza ideal que tiene mayor poder sobre ti —nuevo Pedro de Alcántara que desconozcas el techo de tu celda— o, aunque sabiéndolo, apartes de esa fuerza el pensamiento, y porque la olvidas imagines que la alejas, ella, mientras no sea arrancada de raíz, influirá constantemente en tu alma; ella dominará tu vida espiritual, hasta el punto de que no se dará dentro de ti cosa relativamente duradera que no lleve, en algo, su reflejo. (Rodó, 1967c, pp. 432-433)

Este punto de partida, sirve al autor para determinar la diversa casuística que se manifiesta en la aparición y despliegue de la vocación bajo esa fuerza rectora.

En segundo lugar, el autor afirma que el desarrollo de una vocación propende al desenvolvimiento de otras, pero esta relación no es fácil. Pocos casos son aquellos en que una vocación se desarrolla en exclusiva y anula a las demás (Carlos XII o San

Bruno), ya que siempre convive con otras. Así pueden dialogar de dos diversas formas: en asociación o coexistencia (relación horizontal) o en vínculo de subordinación (relación vertical). Mediante las primeras, la relación se efectúa en igualdad, siendo la diferencia el mayor o menor grado de diálogo que exista entre ellas. Sobre la coexistencia, la relación de menor grado de contacto entre dos o más vocaciones, ella se manifiesta a través de una profunda "incomunicación", que no permite la conexión entre cada una de ellas. "Cada vocación —expresa Rodó— es un sistema autónomo, y como un alma parcial, que se manifiesta por actos a que para nada trasciende el influjo de la otra" (Rodó, 1967c, pp. 433-434). Una vez más, el ejemplo histórico acompaña a su propuesta teórica, y es allí donde acerca la figura de Garcilaso de la Vega, personaje en el que encuentra que supieron convivir, sin contacto alguno, las vocaciones del guerrero y el poeta.

Como estadio superior de la relación "vocacional" horizontal aparece la convivencia que deviene en asociación, que se basa en el auxilio de una aptitud respecto a la otra. Ilustrativa es la imagen de este vínculo a partir de la relación del hongo y el alga que se asocian de modo simbiótico en el liquen. Se trata de una "asociación inquebrantable, conmovedor ejemplo de mutuo socorro para las primeras luchas por la existencia, en que el alga toma del hongo la humedad que ella, no tiene y necesita, y el hongo toma del alga los principios asimilables que él no podría elaborar por sí". Entonces, estas aptitudes dan recíprocamente para potenciarse, y así "cada aptitud proporciona a la otra elementos, sugestiones, estímulos, medios de disciplina o de expresión". Y la asociación es tal -sostiene el filósofo uruguayo- que se imposibilita determinar cuál se favorece más con esta estrecha relación, sino que, tal como marcamos más arriba, la relación de horizontalidad prima. Coloca como ejemplos de esto, el común interés en las relaciones entre el amo y el obrero, o entre el maestro y el alumno. No obstante, sí puede revelarse, tras la aguda observación, cuál es la vocación que prevalece y distingue al hombre: el legislador en Alfonso X, el poeta en Dante, o el pintor en Leonardo da Vinci (Rodó, 1967c, p. 434).

Por otra parte, la subordinación implica relación de dependencia de unas vocaciones a aquella que ejerce como "potencia rectora" y se convierte en el "techo" bajo el cual fluye y se despliega nuestra personalidad (Rodó, 1967c, pp. 433-435). Para ejemplificarlo, el intelectual oriental comienza a reproducir los diferentes tipos de relaciones que pueden darse entre las vocaciones: vocaciones contemplativas (artísticas o científicas) subordinadas a una vida de acción o viceversa; la subordinación de vocaciones artísticas o científicas entre sí; etc.

Entonces, la base de esta relación se encuentra en la existencia de una vocación que ejerce su influencia, a veces restrictiva, a veces constructiva; y otras "secundarias" o coligadas a la vocación central, que auxilian y ayudan al mejor desarrollo de aquella. Son insumos colaboradores en esa realización, pero siempre desde una posición de "vasallaje" o "consorcio". Allí se suceden los ejemplos de grandes militares o políticos y "conductores de multitudes", que no podrían ser grandes si no existiera en ellos el

don de la oratoria o la vocación literaria, mediante las cuales irradiar el llamado a seguirlos[44]. Un capitán incapaz de dirigirse a sus soldados o un jefe que carece de la aptitud para elaborar un buen discurso con que convencer a sus seguidores, no podría destacarse en el desarrollo de su vocación principal. Ejemplos como los de Jenofonte, Josefo, Julio César, Bonaparte, Bolívar, Pericles, William Pitt, Danton, Guizot, Thiers, Maquiavelo, etc., revelan esta relación. Pero por sobre todos ellos se eleva el ejemplo del descubridor y explorador, particularmente el de Cristóbal Colón y su *Diario*. Pues en él se mixtura la vocación activa del navegante-explorador y del apóstol, con la científica del descubridor y la literaria del cronista (Rodó, 1967c, p. 438).

Más adelante, Rodó se detiene para mencionar y analizar otras virtudes accesorias (artísticas) que frecuentemente acompañan a la vocación superior de acción: la composición musical (subordinada a la del apóstol y reformador en Lutero o Gregorio Magno); la pintura (manifiestas en el monje y el artista en Metodio); la escultura o la arquitectura; entre tantas otras.

Respecto a la interacción entre vocaciones científicas y de acción, Rodó destaca la pedagogía, que se encarga de la transmisión de conocimientos entre el maestro y el alumno, pero en sí asume la presencia de "la observación del psicólogo y el moralista", "el ejercicio de la caridad", todo ello para lo que denomina "el gobierno perenne y sutil de las conciencias". Otro ejemplo es la mixtura, durante la conquista, entre la vocación del científico-filólogo y el explorador, con el fin de la propagación en las "nuevas tierras" de la fe. De allí las referencias a Raimundo Lulio y sus campañas en el mundo árabe o Livingstone y su periplo por África. De este último, y para poner en evidencia esta relación entre vocaciones, sostiene: "que llevaba consigo a lo ignorado del África, junto con los instrumentos de la observación científica, la Biblia del evangelizador" (Rodó, 1967c, pp. 436-437).

Al avanzar en su estudio "vocacional", el propio filósofo uruguayo insiste en la estimulación que las vocaciones secundarias ejercen sobre la vocación principal, y cómo no puede entenderse la potenciación de ella sin la presencia de estas otras aptitudes que le rodean y realzan. Muestras son el militar que posee también capacidad para el mando civil (Carlomagno, Napoleón o Federico el Grande); la comunión de la santidad con el buen gobierno (Luis IX o Marco Aurelio); o las vocaciones del marino y el guerrero unidas en un solo individuo (Nelson o Alburquerque). Y concluye en su argumento:

> La compañía del heroísmo guerrero y la vocación del amor caritativo y piadoso de que nace el heroísmo de la santidad es unión contradictoria y tremenda, como de principios enemigos, que, mientras se abrazan, se repelen, y mientras se socorren, se odian; pero de esta contradicción, comparable a las disonancias con que el músico de genio suele obtener estupenda y paradójica armonía, nace aquel género de sublimidad que admiramos en el

[44] Agrega el intelectual: "porque el don de la oratoria no es grande por sí: es grande como aptitud subordinada al arte soberano de la acción, de donde toma, no sólo su transitoria utilidad, sino también su perenne y peculiar belleza" (Rodó, 1967c, p. 435).

> alma ardiente del cruzado, en quien compiten el derretimiento de piedad y el ímpetu vengador.
>
> Asociaciones como ésa, de principios antagónicos que se sintetizan y levantan a una inesperada unidad, suelen producir, en el orden de la vocación como en todas las manifestaciones del espíritu, eficaces y sorprendentes resultados […] aproximando a veces elementos que nunca estuvieron juntos ni parecerían capaces de estarlo, dan con ello ocasión a una originalidad superior, persistente y fecunda. (Rodó, 1967c, p. 438)

Otra de esas interacciones es la que habilita la subordinación de las vocaciones activas a las contemplativas, ya sean estas científicas o artísticas. En este planteo inverso, son las vocaciones del pensamiento las que subyugan a la vida activa. Par mostrarlo, nos presenta "la voluntad del héroe [que busca] hacer compañía al genio del poeta: el cual diríase que arranca entonces, por su propio brazo, de las entrañas de la realidad, el material que luego su genio doma y esculpe". Son numerosas las referencias: Esquilo, Camoens, Ercilla, Koerner, etc. Son poetas o novelistas que trascienden las acciones de sus obras para experimentarlas ellos mismos: la guerra o las aventuras marinas, por ejemplo. Los sabios exploradores, como Bonpland o Stanley, son el arquetipo de esta relación de vocaciones; hombre que aspiran a enfrentar sus teorías a la realidad e inician viajes de exploración y descubrimiento de lo nuevo.

Luego, se sumerge en el estudio de la subordinación entre vocaciones similares. La subordinación y conexión entre vocaciones contemplativas, es una de las relaciones que aborda, en primera estancia, para referirse a las vocaciones complejas, que resultan de la mixtura de numerosas vocaciones donde, en modo desigual y alternativo, ellas se encuentran y actúan sobre el individuo. Son casos centrales los de Galileo, Buffon o Humboldt, en quienes conviven la aptitud literaria y la científica. En su vida va primando, alternativamente una u otra, pero sin desaparecer nunca ninguna de ellas. El caso paradigmático es el de su maestro intelectual Renan, o el propio Guyau, "en quienes el entendimiento de verdad o el don de realizar belleza se compenetran y ensimisman de modo que no parecen formar sino una única aptitud: una aptitud compuesta, dentro de la cual sería difícil discernir la parte que toca a cada género de facultades". Así, según Rodó, no tienden solo a mezclarse, sino que alcanzan un nivel superior: el de la combinación (Rodó, 1967c, p. 439).

Su percepción del relacionamiento entre arte y ciencia se transporta al diálogo o asociación entre las artes. La pintura y la escultura, la literatura y la música (Wagner); la literatura y la pintura (Victor Hugo o Becquer), esta última y la música. Al respecto afirma:

> Difícil parece concebir cómo maneras de imaginar tan divergentes podrían auxiliarse o cambiar entre sí estímulos y sugestiones; pero si se considera que, en una imaginación plástica de enérgica virtud, las impresiones del sonido, como cualquier otro género de sensación, sentimiento o idea, propenderán naturalmente a sugerir formas visuales, es fácil admitir que la emoción musical, traduciéndose en el espíritu del pintor por representaciones corpóreas, que expresen correspondencias, más o menos personales y arbitrarias, entre las sensaciones de la vista y del oído, sugiera e inspire motivos de pintar;

> o que, recíprocamente, la forma plástica con anterioridad concebida tienda, en el pintor que es al propio tiempo músico, a reflejarse en determinado orden de sonidos. (Rodó, 1967c, p. 442)

Del mismo modo que lo hace con las vocaciones artísticas, el autor también teoriza sobre el asociacionismo de las aptitudes científicas. Allí coloca como la más alta y sintética aptitud a la del filósofo, relacionada con las matemáticas (Platón, Descartes, Malebranche); las ciencias naturales (Hartmann, Spencer, Bergson). Asimismo, esta "alta aptitud" puede jugar un papel secundario respecto a otras aptitudes, como en el caso de la relación con la historia en Vico; o con el naturalismo en Lamarck.

Más adelante, aborda el tema de las asociaciones históricas o accidentales, en que dos o más aptitudes coinciden de forma casual en el individuo

> [A]unque objetivamente no sean capaces de asociarse de modo íntimo y estable, puede sugerir el propósito de enlazarlos de esta suerte, y conducir a un ensayo de unión artificiosa y forzada, que se disipara apenas pase la causa meramente personal que la mantiene; pero, aun así, raro será que de esa unión efímera no quede algún recuerdo precioso, alguna sugestión feliz, algún resultado positivo. (Rodó, 1967c, p. 447)

Relevantes son los ejemplos de la relación de la filología y la ciencia médica u otras ciencias naturales en personajes como Émile Littré o Guido Guidi.

Luego, retoma el tema de la enseñanza, la que se construye sobre la virtud de la comunicación y la simpatía, la transmisión de conocimientos del maestro a sus alumnos bajo el espíritu del mentor Gorgias, "que, por su valor propio y sustantivo, determina y caracteriza en ocasiones la superioridad de un espíritu" (Rodó, 1967c, p. 448).

En suma, en el alma se mueven estas aptitudes buscando sobresalir, expresarse, y en esas manifestaciones entran en contracción, en diálogo, etc. El llamado se va haciendo patente en el alma. A veces una vocación se malogra y germina una nueva, no es un proceso lineal, entra en profundas y constantes contradicciones. Lo importante es tener presente que como el llamado es persistente y marcha contra todo, se renueva, como en la búsqueda incesante de Hylas (Rodó, 1967c, pp. 453-455) que cada generación hace suya. El hombre no puede cesar su descanso en buscarla, es en el continuo ejercicio de la convicción donde se puede llegar a buen destino en esa búsqueda. Así por ejemplo, en *El Mirador de Próspero* sostiene que "la perseverancia de la vocación ¡tan difícilmente subsiste, sobre obstáculos e indiferencias, hasta obtener la madurez del renombre!..." (Rodó, 1967b, p. 542).

Y allí se cierra el círculo, ya que para el pensar rodoniano, todo está en tener presente esa primera potencia, ese "resorte central y dominante" que todo lo guía. Ese viejo ("el poder de nuestra voluntad") que, en medio de la "pampa de granito" (nuestra vida), invita a plantar la simiente a los niños ("nuestras facultades y nuestras potencias"), con el esfuerzo constante e incansable de los dientes en el duro suelo o de la boca en busca de la tierra o en el llanto que la riega, para dar vida al árbol (Rodó, 1967c, p. 489 y ss).

La vocación y educación: una mirada en perspectiva

Para finalizar, en relación a la educación, también cobra importancia esta aproximación, debido a que es objeto de aquella motivar a cada hombre para el encuentro y despliegue de su vocación. Puesto que esta "es la conciencia de una aptitud determinada" (Rodó, 1967c, p. 345), la educación se dirige a despertarla, "formarla", "robustecerla", conferirle energía, "sustituirla", "dilatarla" y "suscitar amor por ella"[45].

Rodó entiende que la consecución del autoconocimiento sólo puede lograrse a través de la educación. A ella la concibe como el arte de la transformación ordenada y progresiva de la personalidad; arte que, después de radicar en potestad ajena, pasa al cuidado propio, y que, plenamente concebido, en esta segunda fase de su desenvolvimiento, se extiende, desde el retoque de una línea, desde la modificación de una idea, un sentimiento o un hábito, hasta las reformas más vastas y profundas; hasta las plenas *conversiones*… (Rodó, 1967c, p. 485).

El acto de educar como arte de transformación de la persona se procesa en el ideario rodoniano a dos niveles: en un primer nivel a través de la transformación que se procesa al interior de sí mismo (el intercambio maestro - discípulo), y en un segundo nivel cuando esta (la educación) puede trascender la persona e imprimir la transformación sobre el mundo que lo rodea. El educar es ejercicio, aprendizaje de las herramientas para autocomprenderse.

El protagonismo de la educación para desembrozar la complejidad de la existencia humana, otorgando al hombre las herramientas para el desarrollo de la vocación que está llamado a realizar, es de vital importancia. Es dable coincidir en la idea de que "la educación actúa sobre la ancha franja de factores sin los cuales la vocación no se expresa y hace obra, por más excelentes que sean las virtudes de la aptitud que se posea" (Costábile de Amorín, 1979, p. 35). En la relación multiforme que caracteriza el vínculo entre el maestro y su alumno, la capacidad de encauzar la aptitud de aquel debe estar unida a la voluntad de este para llegar a realizarse.

Referencias

Colección Archivo Rodó (2013). *José Enrique Rodó. Concurso Internacional de Ensayo*. Montevideo: Biblioteca Nacional.

Costábile de Amorín, H. (1979). *La concepción de la subjetividad en el ciclo "Proteo" de José Enrique Rodó*. Montevideo: Universidad de la República.

Rodó, J. E. (1967a). Correspondencia. En E. Rodríguez Monegal (ed.). *José Enrique Rodó. Obras completas* (pp. 1319-1478). Madrid: Aguilar.

Rodó, J. E. (1967b). El Mirador de Próspero [1913]. En E. Rodríguez Monegal (ed.). *José Enrique Rodó. Obras completas* (pp. 499-754). Madrid: Aguilar.

[45] "La vocación es el sentimiento íntimo de una aptitud; la vocación es el aviso por que la aptitud se reconoce a sí propia y busca instintivamente sus medios de desenvolvimiento" (Rodó, 1967c, p.404). En los *Últimos Motivos de Proteo* reitera el concepto expuesto y señala que "la vocación es el sentimiento íntimo de una aptitud; y es ley natural que casi siempre la aptitud se acompaña de la vocación que la mueve a desenvolverse" (Rodó, 1967d, p. 901).

Rodó, J. E. (1967c). Motivos de Proteo [1909]. En E. Rodríguez Monegal (ed.). *José Enrique Rodó. Obras completas* (pp. 301-498). Madrid: Aguilar.

Rodó, J. E. (1967d). Últimos Motivos de Proteo [1932]. En E. Rodríguez Monegal (ed.). *José Enrique Rodó. Obras completas* (pp. 889-982). Madrid: Aguilar.

Rodó, el krausismo y el krauso-institucionismo: Conceptos de "armonía" y "tolerancia"

Susana Monreal
Universidad Católica del Uruguay, Montevideo

Hombre de su tiempo, espíritu estudioso y ávido lector, José Enrique Rodó recibió, acogió y adaptó propuestas filosóficas y literarias diversas. No aceptó sin embargo de manera completa, mucho menos indeliberada, ningún sistema, ningún modelo. Siempre teniendo en cuenta estas circunstancias, resulta de interés profundizar en las relaciones de José Enrique Rodó y de su pensamiento con el krausismo y en particular con el krauso-institucionismo, dos corrientes de marcado impacto en Iberoamérica y en la región rioplatense, desde la década de 1870. Asimismo es importante señalar que las investigadoras españolas Belén Castro Morales (2010) y Juana Sánchez-Gey Venegas (1998) ya han realizado estudios sobre algunos aspectos de este tema.

Luego de presentar el contexto cultural en el que tuvo lugar el ingreso, al Río de la Plata y al Uruguay, de las dos corrientes citadas, de raíces comunes pero desarrollos diversos, nos detendremos en las relaciones de Rodó con el krauso-institucionismo a través de sus lecturas y sus encuentros epistolares o reales con krauso-institucionistas. Finalmente analizaremos los conceptos de "armonía" y "tolerancia" en la obra de Rodó, uno y otro de fuertes reminiscencias krausistas, y ambos expresión cierta del modelo socio-político, también educativo, a los que Rodó adhirió.

El contexto cultural

Desde la década de 1850, a través de mediadores belgas y españoles, el krausismo ingresó a los círculos intelectuales iberoamericanos como corriente renovadora del espiritualismo de inspiración francesa y cousiniana y, en principio, como filosofía de combate -o de debate- ante la difusión del positivismo. Por otra parte, desde fines de la década de 1880, se sintió su influjo, el del krauso-institucionismo y el del krauso-fröbelismo en propuestas culturales y educativas, mediante la influencia de grupos precisos de renovación pedagógica, también de origen belga y español, la *Ligue de l'Enseignement* de Bruselas y la *Institución Libre de Enseñanza* de Madrid. Ambas tuvieron una marcada, y todavía poco estudiada, incidencia en las capitales del Río de la Plata.

Estas corrientes, en particular el krausismo, generadas a partir de la persona y del pensamiento de Karl Christian Friedrich Krause, nacido a fines del s. XVIII en Sajonia, resultaron atrayentes por varias razones (Capellán de Miguel, 2006; Stoetzer, 1998; Ureña, 1991; Kodalle, 1985). Primeramente, el krausismo se presentaba como un sistema amplio y armónico, denominado precisamente "racionalismo armónico" o

"espiritualismo armónico", que daba respuesta a las inquietudes de la época. Por otra parte, también resultaba atractivo por ser un sistema espiritualista que podía sustituir a la antropología y a la cosmología cristianas, pero que conservaba ciertos puntos de contacto con ellas. De esta manera, los liberales podían desprenderse del dogma católico y de los mandamientos judeo-cristianos, pero mantenían un deísmo fundado en la razón y una estricta moral de inspiración racional, la moral del deber. Por último, la filosofía de Krause despertó adhesión por su carácter de filosofía práctica y reformista, comprometida con el cambio, muy atractiva para los jóvenes liberales. El "arsenal del liberalismo", la llamó Guillermo Tiberghien en 1897 (*Manifestation jubilaire*, 1897, p. 26). Por su parte, Pierre Jobit, un clásico en los estudios sobre krausismo, definió a los krausistas como "filósofos de acción", lanzados a la acción política o educativa (1936, p. 277). Esta situación también se vivió en el Río de la Plata (Monreal, 1993; Díaz, 1983; Bartier, 1981; Jobit, 1936).

La compleja vida de Krause le impidió ocupar un lugar destacado en la vida universitaria oficial alemana, pero como profesor -y como persona- logró crear "escuela". Atrajo discípulos -directos e indirectos-, siempre fieles, que difundieron su pensamiento, casi con devoción, por Europa y más tarde por Iberoamérica. Así se constituyó el "triángulo krausista germano-belga-español", según expresión de Enrique M. Ureña, basado en las relaciones de amistad, las labores intelectuales comunes y la complicidad filosófica (Sánchez Cuervo, 2004, p. 14). A través de varios discípulos, en especial Enrique Ahrens, el pensamiento de Krause se enseñó en Bélgica, en la Universidad Libre de Bruselas, fundada en 1834. Las obras en francés de Ahrens y de su discípulo belga Guillermo Tiberghien, así como las traducciones al español de las mismas, representaron "un vínculo esencial y vivo" entre el krausismo belga y los krausismos hispánicos, incluso ibéricos (Sánchez Cuervo, 2003). En cuanto a España, el krausismo se manifestó desde el principio como una corriente renovadora y esperanzadora en un ambiente intelectual estancado y en una sociedad enfrentada. Al decir de Rogelio García Mateo, el krausismo parecía entonces "la filosofía capaz de sacar a España del inmovilismo y de la esterilidad filosófica" (García Mateo, 1986, p. 20). En efecto, la filosofía de Krause se relacionó con naturalidad con la mentalidad española, y respondió a expectativas de la sociedad y de la cultura hispana. En una obra más reciente sobre el tema, Gonzalo Capellán de Miguel presenta el krausismo como la filosofía inspiradora del proyecto de "la España armónica" (2006).

A partir de Cuba, aún tierra colonial, pasando luego a todas las naciones iberoamericanas, el krausismo, y las corrientes derivadas, ingresaron a las universidades, en particular a las Facultades de Derecho, y a los ambientes educativos de cada país por vías bastante semejantes. En primer lugar, debe considerarse la lectura de los textos originales y de las traducciones de las publicaciones del grupo "belgo-español": Enrique Ahrens, Carlos Röder, Guillermo Tiberghien, Francisco Giner de

los Ríos y otros.[46] La segunda vía fueron las obras, escritas por autores diversos, que divulgaron el krausismo: es el caso del chileno José Victorino Lastarria, quien publicó, en 1846, *Elementos de derecho público constitucional*, manual de la materia muy utilizado en las universidades hispanoamericanas, en el que se declaraba "fiel intérprete" de las doctrinas de Ahrens y que resulta, en varios de sus capítulos, una reformulación del *Curso de Derecho Natural* (1865, p. XV-XVII). Finalmente, las propuestas de Krause también llegaron a través de los viajeros, los hispanoamericanos -uruguayos en nuestro caso- que estudiaron en Europa, o que viajaron y recogieron ideas o experiencias de inspiración krausista; y los españoles que enseñaron el sistema de Krause -los hermanos Valeriano y Juan Fernández Ferraz en Costa Rica (Negrín Fajardo, 1989)- o que actuaron como krausistas -Emilio Reus sería el mejor ejemplo para Uruguay (Monreal, 1996).

En cuanto al institucionismo o krauso-institucionismo, en la denominación ya se asocian el perfil krausista y la directa relación de su origen con la Institución Libre de Enseñanza, fundada en 1876, cuando los krausistas españoles fueron expulsados de la Universidad de Madrid.[47] En efecto, al decir de Capellán de Miguel, "una corriente puramente krausista" constituyó el "auténtico corazón" de esta obra: la integraron Francisco y Hermenegildo Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Manuel Ruiz de Quevedo, Manuel y Rafael Torres Campos, Rafael María de Labra, entre otros (Capellán de Miguel, 2006, p. 236). En el campo socio-pedagógico, el krauso-institucionismo se reveló como portavoz y realizador de un proyecto educativo por demás innovador: el de la formación integral, que se inspiraba en el armonicismo fundamental de Krause. Se trataba de una propuesta que, señala Pedro Álvarez Lázaro, "pretendía una formación humana libre, universalista, tolerante y armónica" (Álvarez Lázaro y Vázquez-Romero, 2005, p. 139). La meta de la educación era la realización personal plena -sin limitaciones utilitarias- que condujera al desarrollo de la comunidad. Krausistas y krauso-institucionistas coincidieron en proponer la educación para la autoeducación, la educación fundada en la libertad y en el amor, y la coeducación de los sexos, en iguales condiciones. Asimismo destacaron el valor de la educación religiosa, de la educación estética, de la educación física en contacto con la naturaleza, y el rol de la familia en la educación. Todas eran vías privilegiadas para alcanzar la "edad de la armonía".

Desde fines de la década de 1870, se hizo sentir en el Río de la Plata el influjo de los círculos pedagógicos españoles y belgas, innovadores y de inspiración krausista. Los

---

[46] Investigué el caso en Uruguay y se detectaron obras de Ahrens -en especial el *Curso de Derecho Natural*- de Röder -en Derecho Penal-, de Tiberghien -trece de las quince traducciones al español de sus obras circularon en Montevideo-, de Francisco Giner de los Ríos -cuyas primeras ediciones se conocieron en el país. Realicé investigaciones en dieciocho bibliotecas de Montevideo -ocho bibliotecas públicas, seis bibliotecas de instituciones privadas y cuatro bibliotecas particulares representativas de la época (Monreal, 1993, pp. 287-296).

[47] Sobre el krauso-institucionismo, a obras clásicas y siempre vigentes (Cacho Viu, 1962; Gómez Molleda, 1966) deben agregarse estudios más recientes (Álvarez Lázaro y Vázquez, 2005; Capellán de Miguel, 2006, pp. 165-265; Suárez Cortina, 2011).

efectos más evidentes se aprecian en el desarrollo del concepto y de la praxis de una educación integral, en la renovación de los métodos pedagógicos y en los avances de la educación preescolar. En relación con el krauso-institucionismo, se destacan, en Buenos Aires, las actividades pedagógicas de Antonio Atienza y Medrano, muy cercano a Francisco Giner y a la fundación de la Institución Libre[48]; y en las dos capitales rioplatenses, la publicación frecuente de artículos de educadores vinculados a la Institución Libre de Enseñanza o provenientes del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*. En Montevideo concretamente, desde su fundación, en 1889, el *Boletín de Educación Primaria* publicó numerosos artículos procedentes del *Boletín de la Institución Libre*: textos de Manuel B. Cossio sobre "Las colonias escolares"; de Henri Marion sobre "Desarrollo de las ideas pedagógicas en Francia desde 1870"; y de Pedro de Alcántara García, sobre "El arte de hacer hablar y pensar a los niños".[49] Durante el mismo período, también se publicaron en las revistas pedagógicas uruguayas artículos procedentes de los círculos educativos belgas, que habían servido de inspiración a los proyectos institucionistas. En 1864 se había fundado, en Bruselas, la *Ligue de l'Enseignement*, promotora, desde octubre de 1875, de la Escuela Modelo *Charles Buls*. Desde estas obras se apoyó la edición de la *Revue Pédagogique Belge,* que circuló también en el Río de la Plata (Monreal, 2014, pp. 197-212). En Montevideo, esta revista se recibía en canje por el *Boletín de Enseñanza Primaria*[50] y en dicho boletín se publicaron artículos de Alexis Sluys y de Auguste Smets dos figuras destacadas de la Liga de la Enseñanza.[51] Por otra parte, eran frecuentes las noticias y comentarios provenientes de la Escuela Modelo o de la Escuela Normal de Bruselas. Por otra parte, entre los integrantes de la Liga de la Enseñanza, de la Universidad Libre, de la *Libre Pensée* y de las logias hay muchos nombres comunes; Tiberghien es uno de ellos.

Rodó, krausismo y krauso-institucionismo

Rodó habría tomado contacto con el pensamiento y las propuestas krauso-institucionistas por sus lecturas, en primer lugar, y por sus relaciones con intelectuales

---

[48] Antonio Atienza y Medrano (Almería, 1852 - Buenos Aires, 1906), licenciado en Derecho, discípulo de Nicolás Calderón y krausista de filiación institucionista, llegó a Buenos Aires a comienzos de 1889. Atienza fue designado docente en el Colegio Nacional e ingresó como colaborador en *El Monitor de la Educación Común*, en junio de 1889 y como redactor entre julio de 1889 y abril de 1895. Según Ignacio García, Atienza podría haber llegado especialmente contratado para promover el desarrollo del institucionismo en Argentina. Atienza fue portavoz de numerosas propuestas innovadoras, muy relacionados con el proyecto de la Institución Libre (García, 1997, pp. 214-276, 364-385; García Sebastiani, 2010, pp. 127-157).

[49] Manuel B. Cossio (octubre y noviembre 1889). Las colonias escolares. Boletín de Enseñanza Primaria (BEP), pp. 314-325, pp. 342-347; H. M. Marion (noviembre 1890). Desarrollo de las ideas pedagógicas en Francia desde 1870. BEP, pp. 281-294; Pedro de Alcántara García (diciembre 1890). El arte de hacer hablar y pensar a los niños. BEP, pp. 341-351.

[50] Nómina de los periódicos recibidos en canje con el Boletín de Enseñanza Primaria (julio 1892). BEP, pp. 37-41.

[51] Alexis Sluys (marzo 1890, mayo 1890, agosto 1890). La enseñanza de los trabajos manuales en las escuelas primarias de niños. BEP, pp. 194-207, pp. 307-327 y pp. 86-91; A. Sluys (diciembre 1892). El arte en la escuela primaria. BEP, pp. 298-324; Comentario sobre artículo de Alexis Sluys, La enseñanza de los trabajos manuales en Suecia y en Bélgica (febrero 1893). BEP, pp. 143; Comentario sobre artículo de Auguste Smets, El ahorro escolar (noviembre 1891). BEP, pp. 240.

españoles influidos por el krausismo, más adelante: Leopoldo Alas "Clarín", Rafael Altamira, Adolfo Posada. Además, los vínculos con el pensamiento español, de raíz krausista y krauso-institucionista, se verían nutridos por el papel de Rodó como portavoz de la afirmación de las raíces culturales latinas del continente, en especial a partir de la publicación de *Ariel*.

Rodó nació en Montevideo en 1871, en una familia acomodada y en un rico ambiente cultural. En la biblioteca paterna, que incluía a los clásicos españoles y a autores románticos orientales y argentinos, Rodó aprendió a leer con la ayuda de su hermana Isabel, señala Emir Rodríguez Monegal (1967, p. 19). Desde la infancia, manifestó inclinación por la literatura y el periodismo, sin embargo no terminó sus estudios secundarios, sobre todo por razones personales. Como sea, su formación, recibida en los cursos de la Universidad Menor o en su travesía de autodidacta, fue esencialmente humanista, revelando particular interés en las letras y la filosofía. Si bien el krausismo no fue la corriente predominante en el ambiente universitario uruguayo ni en los centros culturales de la época, su presencia fue real y sostenida con devoción por algunos, desde la década de 1870 (Monreal, 1993, p. 184-232). Su influencia está comprobada tanto en la Universidad como en las sociedades culturales de la época, en particular el Ateneo del Uruguay y la Sociedad Universitaria. Algunas precisiones son, sin embargo, necesarias. En relación con la Universidad -actual Universidad de la República- por un lado, el krausismo tuvo una influencia más bien tenue en la Sección de Estudios Preparatorios o Universidad Menor, y por otro, su presencia fue real pero no igualmente intensa en todos los cursos de la Facultad de Derecho, importante en los cursos de Derecho Natural y Constitucional. Rodó fue estudiante en la Sección de Estudios Preparatorios, pero nunca de la Facultad de Derecho. En dicha Sección, si bien el krausismo no tuvo lugar en los cursos de Filosofía -marcados por la muy extensa docencia de Plácido Ellauri, primero, y las novedades positivistas, más tarde, la situación fue bien diferente en los cursos de Literatura. Desde 1889, el programa elaborado por Carlos Roxlo incluyó las concepciones estéticas de Krause[52] y, en el curso de Samuel Blixen, del que Rodó fue alumno muy apreciado en 1894, también se estudiaron los krausistas españoles y belgas: Leopoldo Alas, Castelar, Salmerón, Sanz del Río y Tiberghien (Blixen, 1894).

En cuanto a las numerosas sociedades filosóficas y literarias, fundadas desde 1868 en Montevideo, algunas de ellas ofrecieron cursos secundarios regulares, desde fines de los 70, destacándose los del Ateneo del Uruguay y de la Sociedad Universitaria. En ambos centros, el espiritualismo, de fuerte impronta krausista, reinó en los cursos de Filosofía. Prudencio Vázquez y Vega, en el Ateneo, y Ángel Solla, en la Sociedad

[52] "Estética. I - Del arte y su división. De la Estética y sus nombres. Historia de la Estética. Sus edades. Platón, Aristóteles, Plutarco, San Agustín y Santo Tomás. Estéticas posteriores a Sto. Tomás y anteriores a Kant. Hegel y Schelling. Krause y Wunt. Opiniones acerca de lo bello. Tendencias de la estética moderna. [...] II - Estética artística. [...] Caro, Krause, Gioberti, Arteaga y Taine". Programa de Literatura. Universidad de Montevideo. Facultad de Estudios Preparatorios, 1889, p. 2-7.

Universitaria, incluyeron en sus clases las obras de Ahrens y Tiberghien.[53] Está claro que Rodó no pudo frecuentar estos cursos, pero fue un socio muy activo del Ateneo de Montevideo, integrante frecuente de la Comisión Directiva, protagonista destacado de las actividades académicas, mucha veces su portavoz como orador en los grandes homenajes. Además, Rodríguez Monegal relata que, en determinados períodos, Rodó utilizó la Biblioteca del Ateneo como su escritorio y biblioteca privada, llegando a encerrarse con llave para trabajar mejor (p. 36 y 38). Nos consta que en la biblioteca del Ateneo se encuentran las obras más importantes del krausismo belga y español.[54] En este contexto, los autores krausistas se contaron seguramente entre las lecturas, permanentes y ávidas de Rodó, aunque no se tratara siempre de sus preferidos. En este sentido, hay que admitir que si bien Rodó fue interesado lector de autores españoles e hispanoamericanos y fue constante defensor de las relaciones culturales entre España e Hispanoamérica, es innegable la preeminencia de la literatura y del pensamiento francés en su formación. El culto por Francia, por su historia, por su cultura tenía raíces hondas en Iberoamérica, lo que es evidente en la formación y en todos los escritos de Rodó.[55] En Francia reposaba, en su opinión, la "virtualidad del genio latino".[56]

Volviendo a los krausistas y a sus seguidores, sería posible arriesgar que las generaciones de universitarios y letrados, nacidos entre 1850 y 1870, tuvieron un contacto más directo con las obras de los krausistas de origen alemán o belga, como Ahrens, Röder y Tiberghien, en francés o traducidas al castellano. Las generaciones posteriores -Rodó nació en 1871- habrían leído, sobre todo, las novedades kausistas y krauso-institucionistas provenientes de España. Rodó conocía la obra de los españoles

---

[53] Programa del Aula de Filosofía, Programa de los Exámenes Públicos del Ateneo del Uruguay correspondientes al año 1878, en Vázquez y Vega, 1965, p. 193-207; Informe de Ángel Solla al presidente de la Sociedad Universitaria, Guillermo Melián Lafinur, Montevideo, 2 de octubre de 1880, AAM, Sociedad Universitaria, Archivo, Tomo I: 1878-1888.

[54] La Biblioteca del Ateneo de Montevideo surgió en 1886, cuando se fusionaron el Ateneo del Uruguay y la Sociedad Universitaria. La biblioteca comprende obras provenientes de todas las sociedades que precedieron a las citadas -Club Universitario, Sociedad de Estudios Preparatorios, Sociedad Filo-Histórica y Sociedad de Ciencias Naturales- y de otras como el Club Fraternidad o el Club Joven Aguada. Esta biblioteca, que sufrió las consecuencias de una fuerte crisis interna de la institución, se encuentra siempre instalada en el local que el Ateneo ocupa desde 1900. En ella se encuentran obras de Krause -(1871) *Ideal de la Humanidad para la vida*. Con introducción y comentarios por don Julián Sanz del Río, 2ª ed. Madrid: Imprenta de F. Martínez García; de Ahrens – (1844) *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, fait d'après l'état de cette science en Allemagne, 2e éd. Bruselas, Méline, Cans et Ce; (1867) *Curso de Derecho Natural o de filosofía del derecho*…, 4ª ed. española. París-Madrid: Librería de A. Bouret e hijo; (1873) *Curso de Psicología*, dado en París bajo los auspicios del gobierno… 2 vol., Madrid: Librería de Victoriano Suárez; de Tiberghien - (1874) *La enseñanza obligatoria*… 2ª ed. Madrid: Librería de Anlló y Rodríguez; (1875) *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral en forma de catecismo según Krause*. Madrid: Imprenta de Manuel Minuesa; de F. Giner de los Ríos -(1904) *Filosofía y sociología. Estudios de exposición y crítica*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Cia. Editores.

[55] En sentido exploratorio, hemos analizado los autores citados por Rodó en su *Ariel*. En las 141 páginas de *Ariel*, Rodó cita 60 autores, 29 de los cuales -el 49%- son franceses. Le siguen 9 ingleses -el 15 %; 7 alemanes -el 11,5 %; 7 autores clásicos -el 11,5 %- y 5 norteamericanos -el 5 %. Treinta dos de estos autores -el 53 %- son contemporáneos de Rodó; y sobre 32, 19 son contemporáneos franceses -el 32 % del total.

[56] J. E. Rodó (3 setiembre 1914). La causa de Francia es la causa de la Humanidad. *La Razón*.

a los que envió las suyas y, en consecuencia, recibió elogios de Francisco Giner, mantuvo correspondencia con Leopoldo Alas "Clarín" (1852-1901) y Rafael Altamira (1866-1951), y conocía la obra de Adolfo Posada (1860-1944).

En los primeros meses de 1895, Rodó dedicó a Leopoldo Alas su estudio "La crítica de 'Clarín'", publicado en la *Revista Nacional*, lo que iniciaría el intercambio epistolar entre ambos.[57] El contacto se extendió hasta 1897. Si bien Alas publicó un elogioso artículo sobre Ariel en *El Imparcial* de Madrid, el 23 de abril de 1900, y escribió a Rodó una carta fechada el 28 de abril -que no se conoce, según Rodríguez Monegal- Rodó no llegó a responderle. Le hizo llegar su agradecimiento a través de Rafael Altamira, anunciándole una larga respuesta, que nunca llegó. Clarín murió en junio de 1901 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1322-1328). En sus cartas, Alas y Rodó desarrollaron dos temas de relevancia para ambos: la crítica literaria, con enfoques no siempre coincidentes, y "la grande obra de la unidad y fraternidad de los pueblos de habla española",[58] un ideal para Rodó y una cálida compensación para el "muy patriota... intercontinental",[59] que Alas se sentía.

También por iniciativa de Rodó se inició la relación epistolar con Rafael Altamira, que se desarrolló entre 1897 y 1908, y se vio reforzada con el encuentro personal, en ocasión de la visita de Altamira a Uruguay en 1909. En las cartas de Altamira se encuentran alusiones a la Institución Libre de Enseñanza y al propio Giner, de manera por demás honrosa para Rodó. Al agradecer y elogiar el *Ariel*, Altamira señala:

> Hace bastantes años, amigo Rodó, desde que Leopoldo Alas dejó de escribir en serio y dejé yo de asistir a la cátedra de Giner de los Ríos, no había escuchado una voz castellana, ni leído libro alguno castizo, que me hablase tanto al alma, de manera más íntima y solemne, como el de usted.[60]

También unieron a Altamira y Rodó sus "anhelos de confraternidad intelectual entre españoles e hispanoamericanos"[61] y la confianza en la red intelectual, de raíces krausistas, que sus corresponsales hispánicos integraban, y a la que se refiere Altamira:

> Por fortuna, 'nuestro núcleo' (mis compañeros de Universidad y otros) hemos llegado a ejercer una verdadera influencia en el país, influencia tanto más fuerte cuanto más alejada se presenta de la política; pero que […] es […] eminentemente directora y reformadora de las corrientes políticas, pues se dirige, fuera de los odios que dividen a los partidarios necesariamente, a educar, a libertar el pensamiento de la rutina y el 'magister dixit', y a despertar aficiones hacia los entretenimientos ideales.[62]

---

[57] La crítica de 'Clarín'. (20 abril y 5 mayo 1895). *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. Ver: Castro Morales, 2010.
[58] Carta de J. E. Rodó a L. Alas, Montevideo, 5 setiembre 1897 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1326).
[59] Carta de L. Alas a J. E. Rodó, Candás (Asturias), 11 agosto 1897 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1324)
[60] Carta de R. Altamira a J. E. Rodó, Oviedo, 8 junio 1900 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1360)
[61] Borrador de carta de J. E. Rodó a R. Altamira (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1358)
[62] Carta de R. Altamira a J. E. Rodó, Oviedo, 27 diciembre 1903 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1362)

Si Alas y Altamira iniciaron los contactos con un escritor uruguayo prometedor, en sus viajes al Río de la Plata conocieron a una figura ya respetada; la publicación de *Ariel* y de *Motivos de Proteo* había implicado la consagración de Rodó. Enviado por la Universidad de Oviedo, entre julio de 1909 y febrero de 1910, Rafael Altamira realizó un viaje por Hispanoamérica que incluyó seis países -Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México y Cuba- y una breve estancia en Estados Unidos (Prado, 2008). Uruguay acogió a Altamira durante una semana, en el marco de los cuatro meses que pasó en Argentina; Rodó integró entonces la comisión de bienvenida (Prado, 2008, p. 29). Nos faltan datos sobre el encuentro personal entre ambos; tal vez no pudo ser todo lo cercano que Rodó esperaba. Demasiados honores rodearon a Altamira; Rodó no aparece como orador en ningún acto.

En junio de 1910, se inició la primera estadía de Adolfo Posada en Argentina adonde viajó para dar un curso de Sociología y Política, invitado por la Universidad de La Plata. En octubre pasaría por Montevideo para desarrollar actividades académicas y recibir algunos homenajes, como el ofrecido por el Ateneo del Uruguay. Rodó, como orador, se refirió a los rasgos comunes entre Posada y Altamira, recibido un año antes en Montevideo, y se detuvo en tres puntos de profunda raigambre krausista: la comunidad de origen de los visitantes (el núcleo krausista de la Universidad de Oviedo); el magisterio que ambos compartían y ofrecían -"Son maestros por el carácter: maestros en sentido absolutamente contrario al anticuado concepto que se personifica en el 'dómine': maestros en el sentido, que incluye, como condición fundamental y rasgo típico, la 'simpatía', supremo don para enseñar y educar"-; y la labor que los dos desarrollaban "para llevar adelante la obra de la unión intelectual y moral de españoles y americanos".[63]

Si todos estos contactos no fueran suficientes, habría que agregar que, en febrero de 1910, Rodó recibió la respuesta personal de Francisco Giner de los Ríos al envío de sus *Motivos de Proteo*. La comunión ética y estética de las dos personalidades se hace evidente: "Su libro es para mí uno de los pocos momentos de luz y de intensidad de nuestra raza -por ahora, más en situación de aprender que de enseñar-. Su orientación, su brío, sus horizontes, la personalidad que respira, le hacen vivir aparte".[64] Se puede imaginar la gratificación que estas líneas representaron, proviniendo de una figura de referencia como Giner. En este sentido, y más claramente desde la publicación de *Ariel* y de *Motivos de Proteo*, por sus vínculos con el pensamiento de raíz latina -para algunos hispánica- y por su sed de ideal, los lazos del pensamiento y de la obra de Rodó con la filosofía española de inspiración krausista parecen más transparentes.

"Armonía" y ¨tolerancia" en la obra de Rodó

Vamos finalmente a detenernos en el puesto que Rodó concede, en algunas de sus obras, a los conceptos de "armonía" y "tolerancia", muy significativos en el

[63] Homenaje a Adolfo Posada. (4 octubre 1910). *La Razón* (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1187 y 1188).
[64] Carta de F. Giner de los Ríos a J. E. Rodó, s. l., 22 febrero 1910 (Rodríguez Monegal, 1967, p. 307).

pensamiento krausista y krauso-institucionista. Por esta vía la obra de Rodó gana relevancia como vehículo de transmisión de un modelo social, también educativo, "armonicista" y "tolerante". Asimismo la ya aludida formación "humana, libre, universalista, tolerante y armónica" (Álvarez Lázaro y Vázquez-Romero, 2005, p. 139) de los ciudadanos debía conducir a las reformas necesarias por la vía pacífica, como plena realización del mito armónico. En efecto, tanto en el campo educativo como en el campo político, Rodó adhirió a posiciones reformistas, comprometidas con el cambio, y sostuvo al mismo tiempo el valor superior de la tolerancia, que era para los krausistas la suprema virtud moral.

En primer lugar, el krausismo se definió como filosofía armonicista y ese fue uno de sus atractivos, tanto en Europa como en Iberoamérica. La "armonía", un término de reminiscencias pitagóricas y de claras connotaciones masónicas, es un concepto básico en el pensamiento de Krause y de sus discípulos. El sistema de Krause, espiritualista y conciliador, fue denominado por Tiberghien "racionalismo armónico" o "espiritualismo armónico". Para el krausismo, el hombre es un "ser de armonía", y la historia un proceso hacia "la edad de la armonía" -como culminación de la "edad de la unidad" y la "edad de la variedad". Así lo expresaba Ahrens: "El hombre, imagen perfecta de Dios, ser armónico que reúne en sí, en una síntesis superior, las perfecciones dispensadas parcialmente a los otros reinos, está destinado a desarrollarse armónicamente en sus facultades interiores y en sus relaciones con todo lo que existe" (1887, pp. 111-113).

En esta misma línea de pensamiento, el principio "unir sin confundir, distinguir sin separar" representaba, para los krausistas, todo un programa. Tiberghien afirmaba: "En esta fórmula -que antes define como "la fórmula de la armonía"- la *unión* y la *distinción* son los factores de la armonía; la *confusión* y la *separación*, los límites o los extremos" (1875, pp. 71-72). La propuesta implica el valor de lo diferente y por diferente enriquecedor, y al mismo tiempo el valor de la organización armónica de los elementos distintos, pero no por eso opuestos. Esta organización armónica debía prevalecer en la vida social, en el gobierno, en la educación y en la ciencia. Esto implicaba el valor que darían los krausistas a la tolerancia. También los discípulos del krausismo institucionista adoptaron el "armonicismo" o "armonismo", "como método de conocimiento y como doctrina social", y "como estilo de vida", en términos de Alfonso García Morales en relación con Leopoldo Alas (1992, p. 19).

Asimismo, el concepto de "armonía"[65] ocupa un lugar relevante en la obra de Rodó. En este caso, vamos a centrar nuestro análisis en el *Ariel*. Hemos relevado en esta obra 25 citas de los términos "armonía", "armónico" o "armonioso", utilizados de manera estratégica, en las 88 páginas de la edición de *Clásicos Uruguayos*.[66] Todos los grandes temas del sermón de Próspero se presentan en estrecha relación con la vida en

[65] El entrecomillado en el texto y la cursiva en las citas han sido agregados por la autora.
[66] J. E. Rodó (1964). *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. Montevideo: Barreiro y Ramos, pp. 3-91.

"armonía". En primer lugar, el desarrollo de la plenitud del ser, que no debe ser desplazada por la "consagración particular de cada uno de nosotros a una actividad determinada", se define como "la tendencia a realizar, por la íntima *armonía* del espíritu, el destino común de los seres racionales". Rodó agrega: "Esa actividad, esa cultura, será solo la nota fundamental de la *armonía*" (1964a, p. 16).[67] Más adelante, Próspero alerta contra la "regresión vulgarizadora", orientada a sacrificar lo más delicado del espíritu […] el sentimiento de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas" (1964a, p. 25). Agrega que es importante:

> Considerar al educado sentido de lo bello, el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia. […] Nunca la criatura humana se adherirá de más segura manera al cumplimiento del deber que cuando, además de sentirle como una imposición, le sienta estéticamente como una *armonía*. (1964a, p. 27)

Además la "armonía" es el nexo entre lo bello y lo bueno, entre el placer estético y el sentido ético: "El que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno" […] y "buscará lo bueno como el placer de una *armonía*" (1964a, p. 29). Llegado el momento de condenar el utilitarismo, el autor también se refiere a la "armonía":

> Esperemos que el espíritu de aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy voluntad y utilidad solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento, idealidad. Esperemos que, de la enorme fragua, surgirá, en último resultado, el ejemplar humano, generoso, *armónico* […] (1964a, p. 78)

Al concepto de "armonía" también apela Rodó en sus *Motivos de Proteo*. Se refiere en esta obra a "la vida idealmente *armoniosa*" que debiera construirse a partir de "un cierto desasimiento más respecto de las cosas que atrás quedan, y una cierta vinculación correlativa, con otras que a su vez preparasen aquellas que están por venir" y desarrolla ampliamente este concepto (1964b, pp. 12 y 13, 15 y 16, 20, 38, 40, 59, 64, 73, 93, 96, 101, 106, 123, 125, 135 y 137).

Finalmente, resulta esclarecedor destacar que también los lectores calificados de Rodó lo percibieron como un constructor de "armonía". En el artículo que Leopoldo Alas escribió para *El Imparcial* de Madrid, en abril de 1900, en ocasión de la publicación de *Ariel*, también publicado como "Prólogo" de la segunda edición montevideana del libro, el elogio de la "armonía" adquiere especial relevancia:

> Admira ver la profundidad y la serena unción con que Rodó sabe llegar a la *armonía*, siempre inspirado por la justicia, siempre sincero, y valiente y decidido en la defensa de sus propias

[67] En apoyo de lo afirmado, citamos a Krause, traducido por Tiberghien: "Mas esto [la propia vocación] no te dispensa de consagrar tus esfuerzos en cierta proporción a la realización de todo lo que es humano. Las exigencias de la vocación individual y las del destino común de los seres racionales, no son inconciliables. […] Un sentimiento particular desarrollado desmesuradamente, invade entonces todas las facultades humanas, ciega la inteligencia, humilla la voluntad y quita al hombre el carácter de la universalidad y de la *armonía* que le distingue entre las criaturas" (Krause, 1875, pp. 117 y 119).

> ideas, pero leal con las opuestas sin desvirtuarlas; flexible, tolerante, comprendiéndolo todo, pero predicando lo suyo.[68]

Tanto en las propuestas krausistas como en los escritos de Rodó, la "armonía" y la "tolerancia" aparecen conectadas, siendo en definitiva la tolerancia el resultado de la concepción armónica del hombre y del mundo, donde no hay espacio para los enfrentamientos. En tal sentido, la "tolerancia" se impone como valor superior entre los krausistas, en algunos casos víctimas de la intolerancia.

Es común a Krause y a sus seguidores, todos en circunstancias diversas, la trascendencia otorgada a la "tolerancia" en la conformación intelectual y ética de cada persona y de la sociedad. En la misma línea, la "tolerancia" se manifestó plenamente en la personalidad y en la tarea pedagógica de Francisco Giner, y como consecuencia en el perfil de la Institución Libre de Enseñanza. Al decir de Rafael Altamira: "Giner daba el primer lugar en la vida a la regla de conducta inspirada en la mayor pureza, en el más grande desinterés, en el amor más profundo a la verdad, en la estimación de todas las cosas buenas, humanas y naturales, en la fraternidad y en la *tolerancia* para todas las opiniones y todas las flaquezas" ([1915], p. 24). En consecuencia, en la tarea civilizadora, y en la labor educadora, se concedía la prioridad a la educación moral y a la formación del carácter. En tal sentido, "el más escrupuloso respeto y la práctica más rigurosa del principio de *tolerancia*" eran fundamentales para los institucionistas, imprescindibles para la gran tarea de "cooperación social" (p. 44).

Siguiendo la línea expuesta, la "tolerancia", en relación con la "armonía", es también un valor a destacar en la escala de Rodó, en dos perspectivas: como crítico y como escritor. En ambas facetas y para enriquecer el concepto, Rodó relaciona "tolerancia" y "simpatía". Como crítico literario, Rodó se impone tomar distancia del "frío análisis" y asumir la tarea como "actividad generosa de *simpatía*, de penetración amorosa en la obra ajena, de fina comunicación con sus más permanentes esencias" (Rodríguez Monegal, 1967, pp. 123-126):

> Sin cierta flexibilidad del gusto no hay buen gusto. Sin cierta amplitud *tolerante* del criterio, no hay crítica literaria que pueda aspirar a ser algo superior al eco transitorio de una escuela y merezca la atención de la más cercana posteridad. Temperamento de crítico es el que une al amor por una idea o una forma de arte […] la íntima serenidad que pone un límite a los apasionamientos de ese amor, como lo fija a las tempestades de la tierra la paz de las alturas.[69]

En la obra de Rodó, como escritor y maestro, también corresponde a la "tolerancia" un lugar destacado, que vamos a analizar un una obra emblemática en tal sentido, *Liberalismo y jacobinismo*. En las 86 páginas de esta obra en la edición de *Clásicos Uruguayos*,[70] se encuentran 51 citas de los términos "tolerancia, "tolerante" o

---

[68] L. Alas, "Prólogo", en J. E. Rodó, *La Vida Nueva III. Ariel*, 2ª ed., Montevideo, Dornaleche y Reyes, 1900, p. 12.

[69] J. E. Rodó, "Notas sobre crítica" (Rodríguez Monegal, 1967, p. 822). Ver Alfonso García Morales, 1992, p. 23.

[70] J. E. Rodó (1964a), *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. Montevideo: Barreiro y Ramos, pp. 95-188.

"intolerante", utilizado en sentido negativo. Si agregamos las citas del término "simpatía" o "simpático", las citas suman 64. Como es sabido, en ocasión de la remoción de los crucifijos de las casas dependientes de la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública, se produjo la polémica entre Pedro Díaz y Rodó, ambos liberales y ninguno de los dos católico. A la resolución de la Comisión siguieron reacciones diversas, entre ellas un artículo de Rodó publicado en *La Razón*, el 5 de julio de 1905. El Centro Liberal designó a Pedro Díaz para refutar el texto de Rodó, en una conferencia del día 14 de julio, sobre *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia.*[71] Díaz se refirió entonces al concepto de "tolerancia", como "un corolario del respeto de las conciencias, expresión de un amplio y elevado sentimiento de humanidad", pero que no debía amparar cualquier idea o creencia: "Extender la *tolerancia* a las instituciones y a las ideas, es parar el movimiento del mundo y renegar del progreso" (1906, p. 26).

Rodó publicó, a partir de entonces, las *Contrarréplicas* que dieron origen a la obra *Liberalismo y jacobinismo.* Su argumentación gira en torno al concepto de "tolerancia", y en la *Octava Contrarréplica*, titulada *¿Jacobinisno?*, del 13 de setiembre, Rodó asocia "tolerancia" al "liberalismo", que opone al "jacobinismo":

> La idea central, en el espíritu del jacobino, es el absolutismo dogmático de su concepto de la verdad, con todas las irradiaciones que de este absolutismo parten para la teoría y la conducta. Así, en su relación con las creencias y convicciones de los otros, semejante idea implica forzosamente la *intolerancia*: la *intolerancia* inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia; incapaz de percibir la parte de verdad que se mezcla en toda convicción sincera y el elemento generoso de idealidad y de belleza moral que cabe hallar unido a las más palmarias manifestaciones de la ilusión y del error. (1964a, pp. 165-166)

Sus textos devienen, en definitiva, apología de la libertad y de la "tolerancia", y condena definitiva de la intolerancia:

> El jacobinismo, como doctrina y escuela, persiste y retoña hasta nuestros días, en este género de seudo-liberalismo (sic), cuya psicología se identifica en absoluto con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego a la fórmula y la disciplina; el mismo menosprecio de la *tolerancia* […] (1964a, p. 167)

Rodó concluye que "el sentido de la obra intelectual del siglo XIX es, en suma, la *tolerancia*", refiriéndose a la *tolerancia* material "que protege la inmunidad de las personas", y a la *tolerancia* espiritual, "la *tolerancia* afirmativa y activa, que es la gran escuela de amplitud para el pensamiento, de delicadeza para la sensibilidad, de perfectibilidad para el carácter" (1964a, pp. 169-170).

Debemos agregar que Rodó no limita a esta obra sus reflexiones sobre la "tolerancia". Citamos, a modo de ejemplo, la sección "La tolerancia y cómo ha de encendérsela", consagrada al tema en *Motivos de Proteo*. Rodó parte de una definición -"La *tolerancia*:

---

[71] *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia. Discurso del Dr. Pedro Díaz en el Centro Liberal el 14 de julio de 1906, refutando un artículo del Señor José Enrique Rodó aparecido en "La Razón" el 5 del mismo mes*. (1906). Montevideo: Tipografía F. Giménez y Cia, 27 págs.

término y coronamiento de toda honda labor de reflexión; cumbre donde se aclara y engrandece el sentido de la vida"- y afirma:

> […] comprendámosla cabalmente: no la que es solo luz intelectual y está a disposición del indiferente y del escéptico, sino la que es también calor de sentimiento, penetrante fuerza de amor. La *tolerancia* que afirma, la que crea, la que alcanza a fundir, como en un bronce inmortal, los corazones de distinta lumbre... No es el eclecticismo pálido, sin garra y sin unión. No es la ineptitud de entusiasmo que en su propia inferioridad tiene el principio de una condescendencia fácil. […] Es la más alta expresión del amor caritativo, llevado a la relación del pensamiento. (1964b, p. 188)

A modo de conclusión

Para terminar desearíamos exponer algunas reflexiones en relación con el tema analizado. Primeramente, y en lo que se refiere a las relaciones de Rodó -y de otros intelectuales hispanoamericanos- con el krausismo y el krauso-institucionismo, en la mayoría de los casos se trató de una influencia mediatizada y adaptada del krausismo, especialmente por dos razones. En primer lugar, el krausismo no llegó a la América hispana de manera completa, "en estado puro", como el sistema riguroso concebido por su creador. Su incidencia fue más bien la de una matriz ideológica, la de una corriente espiritualista y liberal que se unió a otras del siglo XIX. Estudiosos del tema, como Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig y Antolín Sánchez Cuervo se refieren al conjunto de estas corrientes como "romanticismo" o "espiritualismo" (Ardao, 1951, p. 156; Zea, 1975, p. 315; Sánchez Cuervo, 2004, p. 79; Roig, 2006, p. 11). Por otra parte, tanto del krausismo como de otras corrientes filosóficas se seleccionaron algunas facetas que respondían a las cuestiones y a las necesidades de las repúblicas en proceso de formación.

Hechas estas aclaraciones, volvemos a Rodó y a sus relaciones con el krausismo y el krauso-institucionismo. Parece claro que Rodó tuvo especial conexión y recibió particular influjo de los krauso-institucionistas nucleados en la Universidad de Oviedo, todos discípulos de Giner e integrantes de un grupo con categoría de "persona moral propia", en palabras de Yvan Lissorgues, lo que explicaría buena parte de su proyección. Escribe el experto francés:

> […] Entre los diferentes componentes […] se establece un diálogo permanente a través de la prensa, de los intercambios de obras, de las relaciones epistolares o meramente de los contactos personales. Hasta tal punto que la reflexión de cada uno es siempre recibida, discutida, matizada, a veces impugnada y finalmente, en cierta manera asimilada por los demás. Casi; casi diríamos que el "grupo", aunque compuesto por individualidades totalmente independientes, cobra categoría de entidad, de *persona moral propia*, que se intuye como espíritu (como alma) del conjunto. (1999, p. 7)

"A partir de un núcleo de ideas y valores compartidos, la puesta en común de un saber que cada cual contribuye a elaborar, y todo ello animado por unas relaciones cordiales de estimación recíproca" los integrantes del grupo tienden a crear una "especie de *persona* del 'grupo' algo parecida a la deseada *persona social* española, muy lejos

todavía de ser efectiva", agrega Lissorgues (p. 8). Alude claramente al concepto de "persona social" de Giner, para quien solo a través de la apertura a la dimensión social, mediante la cooperación, cada persona alcanzaba su verdadero fin (Monereo Pérez, 2011). Cercano a este grupo, y con referentes diversos -uruguayos y extranjeros- con los que mantenía correspondencia, Rodó no dejó de ser sin embargo un pensador solitario.

Con perfil propio, a pesar de obstáculos y desencantos, Rodó trató de poner su vida y su obra al servicio de un modelo social -también educativo- "armónico" y "tolerante". En el campo de la educación, como lo ha estudiado Helena Costábile, Rodó expresó sus ideas en tres líneas bien marcadas: la formación integral del espíritu, el énfasis en la educación estética y la educación como motivación de la vocación, la autoeducación y la educación permanente (2001, pp. 93-106). Además, como parlamentario, Rodó participó en la presentación de proyectos de ley, muy prácticos y que respondían a las necesidades de su tiempo.

En el plano político, la actividad de Rodó y sus frutos se revelaron bastante más complejos. Militante de la Juventud Colorada desde los 21 años, Rodó apeló a su natural espíritu conciliador para acercar las posiciones de Batlle y Ordóñez y de Herrera y Obes dentro de su partido. Asimismo, ingresó al Parlamento en 1902, como defensor de la coparticipación con el Partido Nacional. La guerra civil de 1904 le produjo un profundo desencanto y en 1905 dejó temporalmente las tareas políticas. El futuro no sería más halagüeño: siguieron su polémica con Pedro Díaz y su distanciamiento del presidente Batlle. Si bien creció su ascendencia entre 1908 y 1911, la actividad política ya no sería más para Rodó campo de realizaciones personales o sociales. "Las mezquindades de la política casera, escribió Pérez Petit, no eran para él. Alma de una sensibilidad extrema, cualquier vago desaire, el más mínimo y disimulado agravio, le herían profundamente" (1918, p. 310). En tal sentido, la "armonía" le fue esquiva a Rodó y su espíritu de "tolerancia" no fue comprendido o aceptado en el fragor de las luchas partidarias.

Liberal no jacobino, espíritu religioso sin pertenencia institucional, maestro a través de sus escritos, Rodó vivió y escribió como portavoz de la "armonía" y de la "tolerancia". Su vida, su entorno, su compleja personalidad, algunos obstáculos y sus dificultades para "reformarse" hicieron de él un ser humano frágil y un escritor brioso, un "apóstol intelectual", en palabras de Pérez Petit. Como vehículo del modelo "armonicista" y "tolerante", ella no podría haber sido más conmovedora.

En definitiva, Rodó y sus referentes krausistas, otorgaron un lugar destacado al tema de la importancia práctica de la filosofía. Para encarnar determinados ideales había que conocerlos, reflexionar sobre ellos. Dichos valores eran bien claros: por un lado, se trataba de alcanzar la reforma social en paz, de abrir el camino hacia la "alianza de la humanidad"; por otro lado, debía promoverse el anhelo de virtud moral, porque solo

el cambio personal aseguraría el cambio social. En la consecución de estos ideales de "armonía", la práctica de la "tolerancia" se presentaba como valor prioritario.

Referencias

Ahrens, H. (1887). *Curso de Derecho Natural o de filosofía del derecho, formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*. París-México, Francia-México: Librería de Charles Bouret.

Altamira, R. (1915). *Giner de los Ríos educador*. Valencia, España: Prometeo.

Álvarez Lázaro, P. F. y Vázquez-Romero, J. M. (Eds.). (2005). *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.

Bartier, J. (1981). L'Université Libre de Bruxelles au temps de Théodore Verhaegen. En: G. Cambier (Ed.), *Laïcité et franc-maçonnerie* (pp. 13-72). Bruselas, Bélgica: Université Libre de Bruxelles.

Blixen, S. (1894). *Estudio compendiado de la literatura contemporánea desde 1789 hasta 1893. Tomo 1: Literaturas francesa, española, portuguesa e italiana; Tomo II: Literatura inglesa, alemana escandinavas, holandesa, belga, húngara, griega y eslavas*. Montevideo: Dornaleche y Reyes.

Cacho Viu, V. (1962). *La Institución Libre de Enseñanza. I-Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Madrid, España: RIALP.

Capellán de Miguel, G. (2006). *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Castro Morales, B. (2010). José Enrique Rodó. Apunte bibliográfico. [Santa Cruz de] Tenerife: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/rodo/pcuartonivelc25d.html?conten=autor

Costábile, H. (2001). La influencia de Rodó en la educación. *Prisma*, 17, pp. 93-106.

El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia. Discurso del Dr. Pedro Díaz en el Centro Liberal el 14 de julio de 1906, refutando un artículo del Señor José Enrique Rodó aparecido en "La Razón" el 5 del mismo mes. Montevideo, Uruguay: Tipografía F. Giménez y Cia.

Díaz, Elías (1983). *La filosofía social del krausismo español,* 2ª ed. Valencia, España: Fernando Torres.

García, I. (1997). *Emigración y patriotismo. La colonia española en Buenos Aires ante la crisis de 1898* (Tesis doctoral). University of New South Wales, Departamento de Español y Estudios Latinoamericanos, Sidney, Australia.

García Mateo, R. (1986). El krausismo: origen, ideas y difusión. *CIAS*, 35 (350), pp. 19-30.

García Morales, A. (1992). *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo: Clarín y Rodó*. Sevilla, España: Universidad de Sevilla.

García Sebastiani, M. (2010). Antonio Atienza y Medrano, institucionista en otras tierra. En: M. García Sebastiani (Ed.), *Patriotas entre naciones: Elites inmigrantes españolas en Argentina* (pp. 127-157). Madrid, España: Editorial Complutense.

Gómez Molleda, Mª D. (1966). *Los reformadores de la España contemporánea*. Madrid, España: CSIC.

Jobit, P. (1936). *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. I, Les Krausistes*. Paris, Francia: De Boccard.

Kodalle, K. (1985). *K.C.F. Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*. Hamburgo, Alemania: Felix Meiner Verlag.

Krause, C. Ch. F. (1875). *Los mandamientos de la humanidad o la vida moral bajo forma de catecismo popular por Guillaume Tiberghien, traducidos por Salvador Sampere y Miguel*. Barcelona, España: Ramírez y Cª. Recuperado de http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000099728&page=1

Lastarria, J. V. (1865). *Elementos de derecho público constitucional*, 3ª ed. Gante, Bégica: Imprenta de E. Vanderhaeghen.

Lissorgues, Y. (1999). Los intelectuales españoles influidos por el krausismo frente a la crisis de fin de siglo (1890-1910). En: E. M. Ureña y P. Álvarez Lázaro (Eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo* (pp. 313-351). Madrid, España: Fundación Duques de Soria, Universidad Pontificia Comillas, Ediciones Parteluz.

López Morillas, J. (1980). *El krausismo español, perfil de una aventura intelectual*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

Manifestation jubilaire en l'honneur de M. Guillaume Tiberghien, professeur de philosophie à l'Université Libre.1846-1897. 5 décembre 1897 (1899). *Bulletin de l'Union des Anciens Etudiants de l'Université de Bruxelles*. 2, pp. 3-33.

Monereo Pérez, J. L. (2011). El pensamiento sociopolítico y pedagógico de Francisco Giner de los Ríos. *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, 15, pp. 543-632. Recuperado de http://www.ugr.es/~redce/REDCE15/articulos/13GinerRios.htm

Monreal, S. (1993). *Krausismo en el Uruguay. Algunos fundamentos del Estado tutor*. Montevideo, Uruguay: Universidad Católica del Uruguay.

_____ (1996). Emilio Reus: empresario y filósofo. *Prisma*, 7, pp. 110-127.

_____ (2014). Krausismo, laicidad e innovación educativa: Propuestas pedagógicas en el Río de la Plata. Un estudio bibliográfico. *Estudios Sociales*, 47, pp. 197-212.

Negrín Fajardo, O. (1989). El krausismo en Costa Rica. Ideario educativo de los hermanos Fernández Ferraz. En: *El krausismo y su influencia en América Latina* (pp. 223-250). Madrid, España: Fundacion Friedrich Ebert, Instituto Fe y Secularidad.

Pérez Petit, V. (1918). *Rodó. Su vida. Su obra.* Montevideo, Uruguay: Imprenta Latina.

Prado, G. H. (2008). *Rafael Altamira en América (1909-1910). Historia e historiografía del proyecto americanista de la Universidad de Oviedo*. Madrid, España: CSIC.

Programa de Literatura. Universidad de Montevideo. Facultad de Estudios Preparatorios (1889). Montevideo, Uruguay: Dornaleche y Reyes.

Rodó, J. E. (1964a). *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. Montevideo, Uruguay: Barreiro y Ramos.

_____ (1964b). *Motivos de Proteo. Tomo I.* Montevideo, Uruguay: Barreiro y Ramos.

Rodríguez Monegal, E. (1967). *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid, España: Aguilar.

Sánchez Cuervo, A. (2003). *Krausismo en México.* México, México: UNAM.

_____ (2004). *El pensamiento krausista de Guillaume Tiberghien*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.

Sánchez-Gey Venegas, J. (1998) José Enrique Rodó (1871-1917). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra/jose-enrique-rodo-1871-1917/

Stoetzer, O. C. (1998). *Karl Christian Friedrich Krause and his influence in the Hispanic World.* Colonia, Alemania: Böhlau Verlag.

Suarez Cortina, M. (Ed.), (2011). *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*. Madrid, España: Tecnos.

Tiberghien, G. (1875). *Introducción a la filosofía y preparación a la metafísica*. Madrid, España: Imprenta de la Revista de Legislación.

Ureña, E. M. (1991). *Krause, educador de la Humanidad. Una biografía.* Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.

Vázquez y Vega, P. (1965). *Escritos Filosóficos*. Montevideo, Uruguay: Barreiro y Ramos.

La identidad religiosa de José Enrique Rodó

Romeo Pérez Antón
Universidad Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), Montevideo

Procuraremos abordar en las páginas que siguen un asunto tratado en muchos de los análisis de Rodó y de su obra que conocemos, aunque en ningún caso en términos de tema central o principal punto de referencia. Al tematizarlo, como intentaremos ahora, aspiramos a aportar elementos que contribuyan con la mejor comprensión, con la más fecunda recepción tanto de la obra del pensador uruguayo como de la personalidad de su propio autor, operación dual pero legitimada por la superación, que asumimos, de los dos enfoques unilaterales alternativos: los que desprenden por completo la producción del sujeto que la produce y los que, a la inversa, subordinan la interpretación de lo producido a la biografía del productor. Es preciso, a esta altura, y antes de ingresar al objeto mismo de nuestra reflexión, argumentar a favor de la relevancia del tópico y del método elegido para su estudio.

Ir a fondo en Rodó

Es torrencial, notoriamente, la bibliografía sobre este autor. Se abrió inmediatamente después de la aparición de *Ariel* (con algunos poquísimos antecedentes periodísticos generados por los dos primeros volúmenes de *La Vida Nueva*) y no ha dejado de expandirse desde entonces, con algunas variaciones de flujo pero sin interrupciones considerables. Una mirada al conjunto de esa bibliografía, mirada que debe resignarse a la incompletud, revela hasta ahora dos asimetrías que aquí interesan particularmente:

a) Las interpretaciones, adhesiones o rechazos, síntesis y contextualizaciones predominan ampliamente sobre las biografías, estudios de personalidad o ficciones que trabajen a la persona y las inserciones sociales de Rodó;
b) Los ensayos alcanzan un número muy superior al que exhiben las piezas de crítica metódica o sistemática, de estilística, de historia erudita o de indagación filosófica. Tal parece que el ensayismo rodoniano ha suscitado una respuesta en el mismo género, cuando aquél, en rigor, canaliza preponderantemente un discurso filosófico aunque condicionado por el propósito de situarse en nuevas y polémicas perspectivas, que no admitían por entonces la exposición más frecuente en filosofía. Ya lo veremos, un poco más adelante.

Se impone para nosotros, lectores del siglo veintiuno, sintetizar a Rodó persona, a todos sus escritos (libros, artículos, folletos, correspondencia) y a sus múltiples intervenciones parlamentarias. Es hora de situarlo nítidamente en su nada trivial familia (padres, tío, hermanas y hermanos, todos éstos solteros de por vida y cultos), en la

circunstancia de su concepción tras la muerte del vástago mayor del matrimonio Rodó-Piñeyro, el brillante veinteañero que se llamaba también José… Hay que ampliar mucho lo que se conoce acerca de las dos o tres generaciones vivas y adultas en el Montevideo donde José Enrique es formado y se forma a sí mismo, generaciones de admirables doctores, caudillos y pueblo llano de la capital y el Interior, nativos y migrantes, en las que figuraban personalidades como Bauzá, Jiménez de Aréchaga, los Ramírez, Ordoñana, García Lagos y ese Andrés Lamas que anticipa en grado sorprendente el soberbio estilo de nuestro autor. Para los elementos doctorales, nuestras indagatorias deben proseguir la labor de Arturo Ardao. Para los emprendedores, la historiografía económica que viene aportando mucho en los últimos cincuenta años. Para el pueblo, la historia política de Pivel Devoto. Alusiones que incluimos aquí sólo para explicarnos mejor, sin ánimo de limitar a ellas el conjunto de los antecedentes válidos.

Se desprenden esos imperativos de un rasgo crucial del referente rodoniano: la mutua implicación de obra y autor, excepcionalmente estrecha pero también extraordinariamente esclarecedora. La existencia de Rodó (en el sentido que el existencialismo ha dado a aquel término) está en su producción tanto como su producción está en su asunción reflexiva e intelectualizada de su existencia. Rodó siempre es tema de sí mismo, aunque sin individualismos radicales ni narcisismos. Rodó, entretanto, vive como asideros íntimos sus logros, artísticos y de pensamiento.

No intentar aquella síntesis, no leerlo con ese afán constituye, a esta altura, una fatal amputación del fenómeno, del legado, de la existencia, de las palabras que nos dijo para que se las devolviéramos, reformadas.

Cuanto escribió e hizo

Entendemos también indispensable, a esta altura de la sucesión de recepciones y cuestiones suscitadas por Rodó, asumirlo sintéticamente en otro sentido: cuando habla o escribe tanto como cuando hace o actúa. Sintetizarlo implica, ante todo, no privilegiar hermenéuticamente ninguno de esos dos planos o niveles de su expresión o realización. En lugar de ello, formar un único texto con sus dichos y sus hechos para buscar así los mejores significados, uno o múltiples, complementarios o discordantes. Sabemos que esa unificación no será perfecta, pero tampoco sería deseable una homogeneidad que violentaría a las dos vertientes. Basta limar las aristas de la acción y la palabra de modo que no obsten las líneas sintácticas, las sinonimias y enlaces de todo género que explayan las fuentes y las modalidades de la enunciación.

Este régimen de lectura no proviene sino del propio Rodó. Que sembró su obra y su vida de incitaciones a romper las prisiones de los géneros (crítica por simpatía y con estatuto de creación, enseñanza por parábolas que van soltando sus tesoros con el paso de las generaciones que las interpretan, libros abiertos sin comienzos ni finales) y, sobre todo, las prisiones de los supuestos ministerios de la consumación (la literatura no culmina en el autor consagrado sino en los que callan, el discípulo aventajado remata

la enseñanza de Gorgias más allá del maestro, quien muere adhiriendo a palabras que hace suyas, que recibe de su devoto discipulado). En el último fragmento de *Motivos de Proteo*, Rodó alude en términos de generación vital a espíritu, corriente de ideas, alma del paisaje, alma de la última página, alma a criar, en silencio y recogimiento, que compartirá si la juzga buena…

Esta hermenéutica, ninguna otra menos audaz, requiere el asunto que deseamos abordar: la identidad religiosa de José Enrique Rodó. No es casual que el mismo Rodó nos proporcione el método para reunir elementos de respuesta a la más ardua de las incógnitas que nos plantea. Resulta, por lo contrario, probable que en relación con esta incógnita haya desarrollado él las bases interpretativas e indagatorias que sembró en su obra… y en su manera de actuar. Ya que una afirmación preliminar nos ayudará desde ahora. Esta incógnita no es ajena a Rodó. Él fue el primero y más ahincado investigador de su experiencia religiosa.

Por qué identidad

Está claro que deseamos conocer más acerca de la conciencia que tuvo (o mejor dicho, de las conciencias que tuvo, porque no descartamos ni por ahora aseveramos que haya cambios de diversa índole, a este respecto, en el curso de su vida) en relación con la existencia de Dios, la creación o no del mundo y del ser humano, la revelación, la trascendencia de las personas, la prédica de Jesús, su muerte y resurrección, las comunidades de creyentes de diversas religiones, la moralidad de fundamento religioso, la Iglesia Católica. Conciencia, sin embargo, no es sinónimo perfecto de identidad. Trabajemos mínimamente el área semántica en la que caben los términos *conciencia*, *identidad* y *definición, confesión o credo* (estos tres últimos tomados, sí, como sinónimos perfectos, de donde se desprende que adoptamos aquí una acepción arcaica pero útil de *confesión* como toma de posición formal y plenamente comprometida en materia religiosa).

Entendemos por *conciencia* la totalidad de las vivencias intencionales que recaen sobre dichos asuntos o referentes. La conciencia puede imputarse, así, a una persona o a colectivos de personas. Y tanto en una persona como en un colectivo la conciencia exhibe historicidad, vale decir, contingencia de permanencia o cambio, por lo que en rigor se imputa una conciencia a un individuo o conjunto de individuos en un momento determinado.

Por *identidad* entendemos algunos de los contenidos de una conciencia religiosa, aquéllos que reconocen como tales e imputan a una persona o a un conjunto de personas tanto el sujeto (persona o conjunto) como los que se relacionan con él bajo las más diversas circunstancias pero en tanto *conciencias*. La *identidad* es coadministrada por el sujeto y todas las conciencias con las que establece relaciones de conciencia, de conocimiento, de intención. Sólo es identidad de Pedro aquello que le imputan el mismo Pedro y todas o la mayoría de sus conciencias relacionadas. Es conciencia religiosa de Pedro, más ampliamente, lo que él o algunos de los otros le imputan en

calidad de vivencias intencionales religiosas. Nos apresuramos a admitir que Pedro puede carecer de *identidad* si su autoimputación no coincide con la de ninguna conciencia con él relacionada.

Entendemos, finalmente, por *definición, confesión* o *credo* el posicionamiento del sujeto que el propio sujeto establece y manifiesta, siempre que ese posicionamiento esté noéticamente cargado de afirmación, de compromiso, de juicio de verdad. Una persona o una colectividad cualquiera puede carecer de identidad, como dijimos, y también de credo o definición. No puede carecer de conciencia religiosa. Si carece de definición o confesión, difícilmente poseerá identidad, ya que sobre opiniones religiosas deslizantes o escurridizas resulta muy improbable que se produzca la coincidencia del sujeto y los relacionados con él en tanto que conciencias.

Y bien, ¿por qué *identidad* religiosa de Rodó y no *conciencia*? El empleo concurrente de las tres nociones que acabamos de precisar propicia, creemos, grandes rendimientos en la reunión de informaciones pertinentes, en el análisis del conjunto de ellas y en la interpretación de procesos psíquicos y sociales complejos. Tiene aquel empleo, por lo mismo, penetración crítica, eficacia discriminante, apoyos para la ponderación de factores y la asignación de valores y antivalores a las lealtades, las convicciones, las pautas de acción. Las tres nociones, por otra parte, complementan algunas capacidades específicas: la *conciencia* abre todo el campo de las vivencias que deseamos indagar, en este caso las de índole religiosa, cuyos contenidos o referentes hemos mencionado ya; la *identidad* ofrece un eje subjetivo-social, una confluencia de las percepciones personales y del entorno que parece rechazar o prevenir los excesos subjetivistas y los excesos socializantes, los psicologismos y los sociologismos, tan frecuentes en materias como la que abordamos aquí. La *definición* o *confesión*, finalmente, erige una instancia de sano intelectualismo, en la que interviene el conocimiento como decisión, la adopción de directrices de conducta como esclarecimiento y no salto al vacío, lo que excluye los fideísmos o las remisiones de lo religioso a la esfera de lo inefable, de lo radicalmente acrítico, de lo personalísimo que linda con el capricho.

Pero el núcleo de esa fecunda síntesis de perspectivas indagatorias se encuentra, o quizás sea preferible decir debe encontrarse en la *identidad*. Ya que ésta, y sólo ésta, incorpora al *credo* ese halo de intuiciones, percepciones no bien configuradas, premisas cuyas conclusiones no han sido todavía sentadas, encaminamientos hacia determinados puntos de aprehensión que también aparecen en una *conciencia* y que pueden captar antes los otros, las conciencias del entorno que el propio sujeto cuya tesitura religiosa procuramos establecer.

La conciencia religiosa de Rodó

Sus escritos, sus discursos y sus comportamientos nos permiten afirmar que José Enrique Rodó no vivió ajeno a los asuntos religiosos, ni en los aspectos sociales de éstos ni, principalmente, en cuanto tópicos de qué ocuparse íntima y persistentemente, cuestiones a reflexionar, desafíos que plantea la existencia humana, incógnitas a partir

de las cuales elaborar certezas, criterios insoslayables en la construcción de la propia personalidad.

A) Entre sus escritos, podemos distinguir aquellos inmediatamente destinados a la imprenta de sus cartas y tarjetas y de sus diarios y anotaciones de ayuda a su propia memoria. Cada una de estas clases requiere, obviamente, el régimen de lectura que le corresponde.

1. No encontramos más que esporádicas referencias religiosas en los artículos que publicó en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, entre 1895 y 1897, que constituyen su iniciación como literato, muy en especial como crítico. Ya en el primero de ellos, dedicado al poemario *Dolores*, de Federico Balart, y que contiene una apreciación de conjunto de la lírica española del siglo XIX, hay sin embargo una finísima dilucidación del carácter medularmente religioso del sufrimiento del mencionado poeta, sufrimiento que por ello no quiebra la preponderancia de una serena y esperanzada certidumbre. Para hacer más aguda su observación, el joven crítico uruguayo contrasta esa religiosidad de Balart con la agónica de Gaspar Núñez de Arce, mediante expresiones de una sutileza y propiedad que acreditan ya en el autor de la reseña una sensibilidad ilustrada, cultivada en relación con lo que allí mismo se llama "el misterio de la vida" (*Obras Completas*, pp. 762-764).

2. La sucesión rodoniana de escritos redactados para su difusión inmediata a través de la imprenta continúa, en el correr del último de los años en que apareció la *Revista Nacional*, con la apertura de una serie, nombrada como *La Vida Nueva*. Es explícito Rodó al presentar la serie: sus títulos responderán a la actualidad de la que participa su autor en calidad de crítico literario. El primero de los tres opúsculos que compondrán finalmente *La Vida Nueva* contiene dos textos, muy breves. El inicial se titula *El que Vendrá*. Trata de letras, de escuelas literarias, de naturalismo y decadentismo. De la confusión en que termina el siglo y que nuestro crítico asume como presagio de la próxima instauración de ideas claras, de normas liberadoras, de armonías y tolerancias que sustituyan las estrecheces y los unilateralismos caducos. Todo ello volcado en claves retóricas, en moldes y canales de lenguaje nítidamente religiosos. Aun si sentenciáramos que la denominación *La Vida Nueva* conduce por resonancia sólo a la poesía de Dante enamorado de Bice Portinari y no al Nuevo Testamento, no podríamos desechar la intertextualidad evangélica de *El que Vendrá*. Y no podríamos hacerlo por la sencilla razón de que Rodó refiere allí, expresamente, a "la esperanza mesiánica, la fe en el que ha de venir" que sustenta a todos los que, como él, rechazan el decadentismo (OC, p. 153). En el párrafo siguiente, el que ha de venir es aludido como "¡Revelador!", exclamación que es desenvuelta pormenorizadamente, hasta el final del texto, con connotaciones que se vuelven inequívocas. Tópicos religiosos y poético-estéticos quedan estrechamente asociados y esta constituye una opción retórica a la que Rodó mantendrá fidelidad hasta el final de su vida, como comprobaremos más adelante. Planteemos desde ya la cuestión de si en esa asociación los términos religiosos resultan subordinados a los conceptos y las afirmaciones

artísticas, como meros vehículos expresivos, o si entran en la vinculación con toda su validez autónoma, con toda su significación propia, acumulada en largos siglos y que Rodó recoge y predica.

3. El tercer opúsculo que integra *La Vida Nueva* es *Ariel*, que aparece en los comienzos del año 1900. Encontramos en *Ariel* la asociación que acabamos de destacar en *El que Vendrá*. Pero con un elemento adicional: las referencias al ideal griego y al cristianismo se ligan a través del concepto de juventud, erigido por Rodó (hablando por boca de Próspero, en la apertura misma de la lección de despedida que dirige a sus discípulos) en base existencial, en fuente primera de comprensión de la vida humana.

"Lo mismo los (pesimismos) que se fundan en la razón que los que parten de la experiencia, han de reconocerse inútiles para contrastar el altanero *no importa* que surge del fondo de la Vida" (OC, p. 208). En el desenvolvimiento de un himno a la juventud, la que consiste en entusiasmo y esperanza, se sostiene la perenne juventud de la cultura griega (OC, p. 209). Y de inmediato:

> Levantadlos (los ojos) al ejemplo más alto: La idea cristiana, sobre la que aún se hace pesar la acusación de haber entristecido la tierra proscribiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna. El cristianismo naciente es en la interpretación -que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética- de Renan, un cuadro de juventud inmarcesible. De juventud del alma, o, lo que es lo mismo, de un vivo sueño, de gracia, de candor se compone el aroma divino que flota sobre las lentas jornadas del Maestro al través de los campos de Galilea; sobre sus prédicas, que se desenvuelven ajenas a toda penitente gravedad; junto a un lago celeste; en los valles abrumados de frutos; escuchadas por 'las aves del cielo' y 'los lirios de los campos', con que se adornan las parábolas; propagando la alegría del 'reino de Dios' sobre una dulce sonrisa de la Naturaleza. De este cuadro dichoso están ausentes los ascetas que acompañaban en la soledad las penitencias del Bautista. Cuando Jesús habla de los que a él le siguen, los compara a los paraninfos de un cortejo de bodas. Y es la impresión de aquel divino contento la que, incorporándose a la esencia de la nueva fe, se siente persistir al través de la Odisea de los evangelistas; la que derrama en el espíritu de las primeras comunidades cristianas su felicidad candorosa, su ingenua alegría de vivir; y la que, al llegar a Roma con los ignorados cristianos del Transtevere, les abre fácil paso en los corazones; porque ellos triunfaron oponiendo el encanto de su juventud interior- la de su alma embalsamada por la libación del vino nuevo- a la severidad de los estoicos y a la decrepitud de los mundanos. (OC, pp. 209-210)

Retengamos especialmente, entre estas alusiones repletas de matizaciones a tener en cuenta, la que introduce al cristianismo en el triángulo que forma con la juventud y con la Grecia clásica: "Levantadlos al *ejemplo más alto*" (el subrayado es nuestro).

4. Llegamos así, en la sucesión de escritos que Rodó concibió para divulgar mediante la imprenta, a *Liberalismo y Jacobinismo*, de 1906. Opúsculo compuesto, casi exclusivamente y como se sabe, de los artículos que publicó en el muy racionalista *La Razón*, de Montevideo (Alvarez Fetrrejans, 221-223), censurando en virtud de sus convicciones liberales la expulsión de los crucifijos de los hospitales del Estado, medida que debía caracterizarse, en su opinión, como jacobina.

Liberalismo y Jacobinismo reviste particular importancia para nuestra exploración de la conciencia religiosa de José Enrique. Por dos de sus contenidos centrales, paradójicamente vinculados por el autor: su autodefinición como no creyente en la divinidad de Jesús y su sistemática exposición y categórica exaltación de las implicaciones capitales del *ejemplo más alto*, el cristianismo que aquél fundara.

En esos artículos de *La Razón*, Rodó incluye un par de manifestaciones de su autodefinición religiosa, de su credo. Pocas, muy pocas veces manifestó su credo (o, llegado el caso, su credo negativo, su *non credo*) y las otras figuran en algún discurso parlamentario o en su correspondencia, como indicaremos.

Las de *Liberalismo y Jacobinismo* son las siguientes:

> E igualmente ocioso sería prevenir que, por lo que respecta a la personalidad y la doctrina de Cristo- sobre las que he de hablar para poner esta cuestión en el terreno en que deseo- mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido 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. (OC, pp. 255-256)

> Nos encontramos en el camino; usted me habla de su fe y del amor que le tiene, con sinceridad y entusiasmo; yo, le escucho con interés. Cuando me llegue el turno, yo le hablaré con igual íntima verdad, de la manera como a mi alma se impone la atracción del formidable enigma, y de lo que creo, y de lo que dudo; y usted me escuchará también, y así ambos saldremos ganando (…). (OC, p. 298)

Varios son, en esa publicación rodoniana, los pasajes en que se exponen y exaltan las implicaciones capitales del cristianismo. Entre muchos otros:

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

> El hornillo de Fausto producirá maravillosos resultados mientras se atenga a su esfera particular y propia; pero no engendrará más que el *homúnculus* mezquino cuando trate de remedar la obra creadora de la Vida.

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

> El moralista de Koenigsberg podría haber vivido tantos miles de años como los dioses de la mitología brahmánica y haber razonado y enseñado otros tantos en su cátedra de filosofía,

> admirando, según sus célebres palabras, 'el espectáculo del cielo estrellado sobre su cabeza y el sentimiento del deber en el fondo de su corazón'; y podría haber hecho todo esto sin que su moral estoica conmoviese una sola fibra del corazón humano ni hiciera extenderse jamás una mano egoísta para un llamado de perdón o para un acto de generosidad. En cambio, una palabra apasionada y un acto de ejemplo de Jesús o de Buda, de Francisco de Asís o de Lutero, de Mahoma o de Bab es una sugestión que convierte en dóciles sonámbulos a los hombres y los pueblos.- 'Aquel que ame a su padre o a su madre más que a mí, no venga conmigo'; sólo el que tiene fuerzas para decir esto e imponérselo, es el que funda, es el que crea, es el que clava su garra de diamante en la roca viva de la naturaleza humana. ¿Cuándo adquiriría derecho el retrato de Kant para figurar, frente a la imagen de Jesús, en las salas de las casas de caridad? Cuando la moral de Kant hubiera desatado, como la de Jesús, torrentes de amor, de entusiasmo y de heroísmo; cuando hubiera impulsado la voluntad de sus apóstoles a difundirse para la conquista del mundo, y la voluntad de sus mártires a morir en la arena del coliseo; cuando hubiera levantado las piedras para edificar hospicios y los corazones para el eterno *sursum corda* de una fe. (OC, pp. 281-282)

Aunque relativamente extensa, esta última transcripción nos parece excepcionalmente esclarecedora respecto de en qué nivel de la reflexión consciente sitúa Rodó la definición religiosa. En aquel plano en que la razón sintetiza las lógicas y los métodos de la ciencia con los de la filosofía, donde esa razón reconoce lo que asumen el sentimiento y la voluntad y lo elabora sin desprenderse de nada de cuanto recogen y a su vez elaboran esas facultades hermanas. En el plano en que la acción de las personas y los pueblos vale tanto como el experimento científico, porque una voluntad inspirada, un corazón encendido no representan estados de delirio o enajenación, mejor dicho, no los representan necesariamente. Y así, rechaza con contundencia poco frecuente en su época el cientificismo, como se acaba de leer, igual que hará unos párrafos después de los transcritos con los historicismos prejuiciados que han denigrado a la Edad Media con tanta persistencia como arbitrariedad: véase OC, pp. 285-287, desde "Imaginemos que el crucifijo representa, exclusiva o eminentemente, la unidad católica (…)" hasta "(…) y acaso reconocerá la necesidad de modificar buena parte de sus prejuicios y de limitar no pocas de sus abominaciones".

5. *Motivos de Proteo* se edita en 1909, pero se escribió, según cartas de su autor, desde 1901 o 1902, sobre algunas ideas o inquietudes generales aun anteriores. Como el mismo Rodó deja sentado, al comienzo de la publicación de 1909, el "libro (si tal puede llamársele) se constituye en torno de un pensamiento capital". La obra, ha dicho en líneas precedentes, no tiene "arquitectura concreta ni término forzoso". Se publicaron, de hecho, varios años después de su muerte, los *Últimos Motivos de Proteo*, materiales que José Enrique dejó inéditos. Es así que en este apartado nos enfrentamos a la más prolongada elaboración rodoniana, que enlaza los escritos de la *Revista Nacional* con los del *Camino de Paros* y es paralela a virtualmente toda la correspondencia del pensador. Se trata, además, de la obra que Rodó entendía como la principal entre las suyas. Es la más filosófica de ellas, aunque lineal, abierta, proteica, asistemática. No desestructurada, sin embargo, porque se constituye en torno de un pensamiento capital, en palabras ya citadas de su mismo autor.

Nuestro asunto, la conciencia religiosa de Rodó, nos empuja a preguntar: ¿cuál ha sido ese pensamiento capital? Como no lo establece él mismo, no podemos sus lectores aspirar a identificarlo categóricamente. Podemos beneficiarnos, empero, del esfuerzo por verter hipótesis atendibles.

Eso hace, creemos, Helena Costábile (*Prólogo,* 2009), quien resalta un contenido determinante de todo *Motivos de Proteo* y algunos otros textos rodonianos: lo que ella denomina e*l fundamento de lo real* (p. 38 y ss.). Transcribimos a continuación del estudio de Costábile.

> Una y otra vez, recurrentemente, aparece en los escritos de Rodó la idea de una fuerza primordial que recorre todo lo que es. Es a esa fuerza a la que convenimos en llamar fundamento, en virtud de su cualidad de soporte ontológico y de sentido de todo lo que es.
>
> Cuando Rodó se refiere a lo real advierte siempre un núcleo de raíz metafísica, un fundamento cósmico designado de manera diversa como 'Vida', 'Naturaleza', 'Orden del mundo', 'Misterio', 'Tiempo', 'Amor'. Cuando Rodó se centra en el análisis de la vida interior- como es el caso de *Motivos*- las problemáticas que concitan los análisis de Rodó son la relación del alma con el fundamento, la determinación de la génesis y la validez de los ideales éticos, los modos y ritmos expresivos del alma. El rico cavilar de Rodó implica los varios planos de la meditación psicológica y filosófica, desde el metafísico al ético y estético, y aun el de repercusiones gnoseológicas. Pero no como un ejercicio disciplinado y sistemático, sino como una intuición que se desarrolla, y buscando su expresión se explaya en indefinidas arborescencias conceptuales. (p. 38)

Costábile examina el desarrollo de ese fundamento.

> Sigamos la ruta del fundamento en *Motivos*. Lo que en *Ariel* se llama Naturaleza o Vida, pasa a llamarse Tiempo en el capítulo I de *Motivos*, y la manera en que lo entiende Rodó confirma la unidad básica de todo lo creado: "La potestad del tiempo, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas".
>
> El último y más decisivo nombre del fundamento es Amor. En el capítulo XLIX de *Motivos* se lo define como centro del alma humana y de lo real mismo. En el capítulo I Rodó partía del fundamento como Tiempo, en el capítulo XLIX nos plantea que esa temporalidad es la consecuencia del impulso de amor. El cambio, la transformación provienen de la apetencia: el amor es una fuerza que tiende al desenvolvimiento. Dice el texto en cuestión: "Todo el hervor tumultuoso de nuestras pasiones adquiere ritmo y ley si se las refiere a su principio; toda su diversidad cabe en un centro; toda su fuerza se supedita a un móvil único, cuya comprensión sutil implica la de los corazones y las voluntades, aun las más diferentes, y aun en lo más prolijo y en lo más hondo (…)
>
> "¿Y cuál ha de ser este principio y centro, y soberano móvil de nuestra sensibilidad, sino aquel poder primigenio que, en el albor de cuanto es, aparece meciendo en las tinieblas del caos los elementos de los orbes, y en la raíz de cuanto pasa asiste como impulso inexhausto de apetencia y acción, y en el fondo de cuanto se imagina prevalece como foco perenne de interés y belleza; y más que obra ni instrumento de Dios, es uno con Dios, y siendo fuente de la vida, aun con la muerte mantiene aquellas simpatías misteriosas que hicieron que una idea inmortal los hermanase?... ¿Quién ha de ser sino aquel *fuerte, diestro, antiguo y famosísimo señor* de que habló, con la fervorosidad de los comensales del *Convite*, León Hebreo? ¿Quién ha de ser sino el amor?..."

Unas líneas más adelante, Helena Costábile culmina así su interpretación de cómo concebía Rodó el fundamento de lo real.

> Estamos en condiciones de intentar caracterizar el esquema ontológico de Rodó y aventurar su "bautismo". Hacia el final del *Ariel* hay dos textos significativos (…) Son estos: "*Ariel* es, para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas con la llamarada del espíritu", y unos párrafos más adelante: "Ariel cruzará la historia humana (…) para animar a los que trabajan y a los que luchan, hasta que el cumplimiento del plan ignorado a que obedece le permita (…) romper sus lazos materiales y volver para siempre al centro de su lumbre divina" (…)
>
> Ante tales alertas, quienes se propongan relevar nuevos temas en Rodó, tienen aquí uno importante: la presencia de lo divino en el pensamiento rodoniano. (pp. 41-44).

En la conciencia de nuestro autor, como vemos, la filosofía comunicaba ampliamente con los asuntos de las religiones, en especial la cristiana, con sus categorías y sus lenguajes.

6. *El Mirador de Próspero* aparece en 1913. Consta de materiales diversos (ensayos, discursos, artículos, la exposición de motivos de un proyecto de ley inclusive). Todos ellos son, naturalmente, de la autoría de Rodó. Pero el título de esta recopilación presenta una autorreferencia, ya que ningún lector ha pensado en otro Próspero que el que dicta la lección de despedida que da forma a *Ariel*, cuya decodificación parece sugerir que aquella obra, tan distinta de esta última, proporciona el Rodó complementario, volcado a muy variados tópicos, activo en las múltiples facetas y contingencias de la vida social.

El Mirador de Próspero constituye, en efecto, el libro por excelencia del Rodó publicista, que se acerca a veces a perspectivas históricas y de relaciones culturales en el plano internacional. Pocos registros de la conciencia religiosa de su autor esperaríamos, inicialmente, ante estas características de la publicación.

Y así ocurre, de hecho. Con una relevante excepción. Está incluido en *El Mirador* un ensayo del que dice Emir Rodríguez Monegal:

> Tal vez sea *Mi retablo de Navidad* el más rico de todos sus ensayos literarios. Rodó lo había anticipado en *Mundial* (1911), revista parisiense de Rubén Darío, con la indicación de que integraría los *Nuevos Motivos de Proteo*. Tal vez no quiso esperar a la obra futura y demorada, y prefirió incluirlo en esta Antología de sus escritos que es *El Mirador de Próspero*. Es una soberana creación de estilo. Pero a través de sus armoniosas frases es posible advertir también esa latente inquietud religiosa que su serenidad (tan paciente y agónicamente construida) no conseguía ocultar. En la hipótesis, levemente apuntada, de un Dios futuro, un Dios en construcción, se registra apenas ese temblor del alma que sabía poner Rodó debajo de tanta bella flor helénica. Esta sutil mezcla de lo religioso y lo estético contiene el mérito mayor de un ensayo que, a través de los años, se inscribe en la misma línea de *El que vendrá* (OC, p. 501, Prólogo particular del editor a *El Mirador de Próspero*).

Con las apreciaciones transcritas, Rodríguez Monegal corrobora, entre otras perspectivas de lectura que hemos adoptado en esta ponencia, la de advertir latencias

en los textos rodonianos, sobre todo una inquietud religiosa. También corrobora la resonancia nítidamente religiosa de *El que vendrá*, resonancia que no puede tomarse, en un escritor de la alta destreza de Rodó, más que como intencional, buscada, serenamente insinuada.

7. *El Camino de Paros* es ya obra póstuma, de 1918, formada casi exclusivamente por los artículos que Rodó enviaba desde Europa a la revista *Caras y Caretas*, de Buenos Aires, que solventaba su viaje y remuneraba sus despachos. En curso el viaje y la corresponsalía, José Enrique enferma y fallece. Estos textos, de múltiples géneros, que comprenden desde crónicas hasta ensayos de excepcional profundidad, resultan por tanto sus escritos finales. "¿Cómo evitar la idea de testamento?", escribe Emir Rodríguez Monegal al prologar este libro, en el volumen de las *Obras Completas* que produjo para la editorial Aguilar (página 1243).

También en *El Camino de Paros* aflora la conciencia religiosa de Rodó. Destacamos, al respecto, su *Diálogo de bronce y mármol*, redactado en Florencia, en octubre de 1916. No es crónica de viajero. Es imaginación suscitada por la ciudad de la belleza plástica, la urbe que lo llevó al borde del éxtasis. Debajo de la imaginación, honda meditación.

Dialogan el David de Miguel Ángel y el Perseo de Benvenuto Cellini, en la Plaza de la Signoria. Relatan sus respectivas elaboraciones, sus sendas creaciones, a las que llaman *encantamientos*. Asumen las nombradas estatuas, explícitamente, la representación de la tradición griega y de la tradición judeo-cristiana, en términos de vivir en la Florencia del Renacimiento todas ellas, vale decir, esas obras de arte y aquellas tradiciones cultural-religiosas que representa cada una.

Digamos desde ya, como lectores, que Rodó no habla por boca de David ni de Perseo… sino por boca de ambos, eclécticamente. Y esta circunstancia nos resulta muy significativa para captar su conciencia religiosa en su etapa postrera, aunque no culminante, como propondremos un poco más abajo.

Perseo ha caído en el escepticismo respecto de sus contemporáneos:

> El hombre ya no existe. La criatura armoniosa que dio con su cuerpo el arquetipo de nuestra hermosura, y con su alma el dechado de nuestra serenidad, pasó, como los semidioses de mi raza y como los profetas de tu gigantesco Israel. Los que hoy se llaman hombres, noble título que quisieron llevar tu Dios y los míos, no lo son sino en mínimas partes. Todos están mutilados, todos están truncos. Los que tienen ojos, no tienen oídos; los que ostentan dilatado el arco de la frente, muestran hundida la bóveda del pecho, los que tienen fuerza de pensar, no tienen fuerza de querer. Son despojos del hombre, son vísceras emancipadas. Falta entre ellos aquella alma común, de donde nació siempre cuanto se hizo de duradero y de grande.

Tras algunas otras consideraciones, retomando las lapidarias afirmaciones que acabamos de citar, pregunta David: "Perseo: ¿volverán al mundo la alegría, la abundancia de la invención, la jovial energía creadora?" Y responde el griego: "Cuando los hombres vuelvan a creer en los dioses". A lo que David inquiere: "¿Con fe de belleza?" Sorprendiéndolo, probablemente, contesta Perseo:

> No, con fe de religión. El mundo se dará nuevos dioses. A la fe en la divinidad omnipotente e infinita, sucederá otra vez la fe en divinidades parciales, númenes benéficos y activos, pero de poder limitado, que ejercerán en ordenada jerarquía el gobierno de las cosas, y con las que se entenderán más fácilmente los hombres, porque la limitación de su poder explicará la de su favor y su justicia. Y dioses y mortales colaborarán en la misma obra universal.

Si la interrogación acerca de la fe de belleza denotaba un talante conciliador, una concesión sincrética en David, la tajante definición de Perseo lo lleva a una aseveración no menos discriminante: "De mi posteridad nació el que vino a redimir el mundo y es el solo Dios verdadero. Cristo no morirá jamás".

Es Perseo (¿y José Enrique?) el que se repliega ahora a una postura concordista: "¿Y por qué ha de morir? Bajo el claro cielo de Florencia se conciliaron ya la luz del Evangelio y la filosofía que dictaron los dioses. ¿Ves ese resplandor que dora la frente de mármol de Neptuno? Es el sol que viene de iluminar la altura del Calvario y las ruinas del Parthenón" (OC, pp. 1268–1274).

8. Nunca dejó Rodó, como lo escribió más de una vez y lo sabían sus hermanos y sus más íntimos amigos, de escribir *Motivos de Proteo*. Es probable que haya llevado consigo a Europa nuevos capítulos, suficientes para que se editara en París, Madrid o Barcelona un segundo *Motivos*. Esos materiales han desaparecido. Pero quedaron en el escritorio de José Enrique capítulos del libro inclausurable, fueran éstos o no los que hizo copiar para portar en el viaje, o acaso una parte de ellos. Lo cierto es que, tiempo después de su muerte, los hermanos de Rodó confiaron a Dardo Regules, un gran amigo del autor y de su familia, la edición en Montevideo de aquellos escritos, que podemos conjeturar redactados en las últimas semanas previas a la partida. Salieron a la luz en el año 1932, titulados *Los Últimos Motivos de Proteo*.

Nos interesa transcribir aquí su sección final.

> Este es Glauco, jovial y pasajera sombra. ¿No podría él, mediante una acción sistemática de mi voluntad, en el sentido de cooperar a los llamados que lo evocan, a las condiciones que le son propicias, adiestrándose a vencer cuanto lo ahuyenta y desvanece; no podría él dominar un día en mi alma, único y continua *(sic)*, hasta donde puede serlo, dentro de nuestra complejidad, la tendencia fundamental de la persona?
>
> Tal vez… mas yo quiero también para mi alma aquella parte de mí que no es de Glauco. Porque con él están la claridad, la paz y la armonía; pero en la austeridad, en la sombra que dentro del alma quedan fuera de su cerco de luz, hay manantiales y veneros para los que él no sabe el paso… Allí nutre sus raíces el interés por el sagrado e infinito Misterio; allí brota la vena de amor cuya pendiente va a donde están los vencidos y los míseros; allí residen la comprensión de otra beldad que la que se contiene en la Forma, y la tristeza que lleva en sí su bálsamo y cuyos dejos son mejores que la dulcedumbre del deleite… No; no tienes tú toda la razón, ¡oh luminoso y sereno huésped mío, oh pagano que resucitas en mi alma!; ¡y aunque con tu presencia me haces columbrar la gloria de los dioses, yo quiero que dejes lugar dentro de mí para las melancolías de que no sabes, para las inquietudes que no comprendes; para las fuentes de pensamiento y de amor que a ti te son desconocidas! (OC, p. 980)

Si lo vinculamos al remate del *Diálogo de bronce y mármol*, percibiremos en este capítulo la misma polaridad, paganismo y cristianismo, sólo que en los párrafos finales de los *Últimos Motivos* esa coexistencia resulta mucho más tensa, casi antagónica (en ausencia de la síntesis del Calvario y las ruinas del Partenón que Rodó atribuye en el *Diálogo*, a Florencia), ya que la gloria de los dioses que Glauco permite columbrar ignora fuentes de pensamiento y amor cuya pendiente va hacia los vencidos y los míseros.

* * *

Muchos elementos de interés en la exploración de los alcances y la persistencia del compromiso de Rodó con lo religioso ofrecen aquellos escritos que no estaban destinados a su publicación inmediata. Nos limitaremos aquí a tocar un solo conjunto de ellos: su correspondencia con Miguel de Unamuno, tal como está cuidadosamente establecida en las *Obras Completas* que Rodríguez Monegal reunió y analizó para la editorial Aguilar, valiéndonos de la segunda edición de esa obra.

Al introducir aquella colección de cartas intercambiadas, señala el compilador y crítico:

> La correspondencia literaria de Rodó con Miguel de Unamuno es, sin duda alguna, la más valiosa de su epistolario. A través de sus cartas, Rodó y Unamuno exponen lo mejor de sus naturalezas profundas y dibujan el leal contrapunto de dos espíritus comprometidos con dos zonas tan distintas del mismo mundo espiritual: la estética, la religiosa. Del contraste, de la oposición, se va formando una curiosa armonía. (p. 1375)

Unamuno apunta desde su primera misiva al plano religioso. Rodó lo hará más adelante, aunque en términos muy precisos.

Dice aquél, en dicha carta, fechada el 5 de mayo de 1900: "Me llaman protestante y hay algo de ello. La concepción de la fe que doy en el tercero de mis *Tres Ensayos* es en el fondo genuinamente luterana (…) Apenas me interesa ya más que el problema religioso y el del destino individual, repelo toda concepción esteticista del mundo" (p. 1377).

El 20 de octubre de 1902, escribía Rodó a Unamuno: "¡Cuánto deseo que aparezca lo más pronto posible su prometida obra sobre la Religión y la Ciencia!" (se refiere, probablemente, a *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, que no se publicó sin embargo hasta 1913). "Me preocupa muy intensamente el problema religioso, y leo con interés todo lo que espero que pueda darme nueva luz sobre ello" (p. 1387).

En carta del 22 de diciembre de 1903, expresa Unamuno a Rodó, sobre la vida española de entonces:

> Presumo que la sacudida será honda y llegará a las entrañas religiosas del pueblo. Hay que hurgarlas. El pobre duerme; le han educado a delegarlo todo. El cuidado económico lo delega en el usurero; el político, en el cacique; el religioso, en el cura, y los tres le cobran caro: el primero, el capital que le presta; el segundo, la influencia; el tercero, la gracia divina averiada que le revende. En vez de darle una luz para que por sí mismo se busque y abra un camino de eternidad, se le metió en un carro y en él *(se)* le lleva a oscuras por un camino que

> desconoce. Mas parece que despierta, sobre todo en las ciudades (…) Tal vez la obra de arte más duradera, la más serena, la más universal, sea la que surja de entre el fragor del combate. Escritos de ocasión son muchos de los más grandes escritos; escritos de ocasión fueron los Evangelios y las epístolas de Pablo de Tarso. (p. 1392)

El 2 de agosto de 1907 está fechada una carta de Rodó a Unamuno, que virtualmente marcaría la finalización (en aquella "curiosa armonía" que mencionaba Rodríguez Monegal) del intercambio de misivas entre estas dos eminentes conciencias. Esta carta, no obstante, sólo es conocida actualmente por un borrador que existe en el Archivo de Rodó, en Montevideo. El compilador de las *Obras Completas* de Aguilar no duda de la autenticidad rodoniana del borrador y presume el envío efectivo de la carta que éste anticipaba. Rodó escribió allí esta significativa manifestación:

> Si habláramos, haría ver a usted lo que mi espíritu ha *evolucionado*, y no sé si progresado, en los últimos tiempos. Soy esencialmente el mismo, en ideas y devociones; pero creo comprender mejor otras ideas y otras posiciones de espíritu; por lo cual, desde luego, me siento en muchas cosas más cerca de usted que cuando empecé a leerlo. ¿No habrá pasado en usted, como en todo espíritu progresivo y educable, algo semejante, lo que contribuiría a explicar que estemos más cerca?... Ello es que nuestros puntos de partida eran diferentes, casi opuestos; y sin embargo, en mucho de lo que usted escribe hoy sobre cuestiones tan fundamentales y tan características del tono general del pensamiento, como el problema religioso, encuentro interpretado lo que íntimamente siento y pienso. Así, por ejemplo, ¡con qué satisfacción de alma leí su penetrante *Salmo*, reconociendo en él la expresión perfecta y pura de un estado de espíritu, de un género de fe, a que yo había procurado dar forma en un fragmento de la última parte de *Proteo*, mi obra inédita e inconclusa, que aún no sé cuándo podré revisar y terminar! (p. 1396)

Ya volveremos a este crucial pasaje rodoniano. Digamos entretanto, para contextualizarlo, que es de agosto de 1907, año en que Unamuno publica *Poesías*, que incluyen los seis *Salmos* aludidos por ambos en su correspondencia (reside aquí un problema, ¿por qué Rodó le comenta "su penetrante *Salmo"* si son seis incluidos en *Poesías*? ¿Los ha fundido a todos en uno solo, cosa que el tono común a ellos y sus contenidos permitirían?). Esos poemas resultan insoslayables para la comprensión del vínculo unamuniano con la religiosidad, muy particularmente con el legado del judeo-cristianismo. De noviembre de ese mismo año es *Mi Religión*, que Unamuno publicará en 1910, en el volumen titulado *Mi Religión y Otros Ensayos* y que forma una sola acción comunicativa con aquellos *Salmos*, con el *Salmo de la Mañana*, al que referiremos de inmediato, y aun con *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (obra de gran ambición, cuya complejidad y erudición son tales que permiten pensar en una larga elaboración, quizás de seis o siete años, como fue también el caso de *Motivos de Proteo*). Muchas circunstancias y expresiones de uno y otro permiten sostener que los años 1906 y 1907 fueron, tanto para el Rector de Salamanca como para el Maestro montevideano, respecto de lo religioso, críticos y agónicos pero también definitorios, si bien no trajeron a ninguno de los dos soluciones y certidumbres que cancelaran por completo sus dudas de fe. Les proporcionaron, como veremos, "un género de fe", para emplear palabras ya citadas del mismo José Enrique. El año termina, sin embargo, con una diferencia: en diciembre, en la revista madrileña *Renacimiento*, publica Unamuno un

séptimo *Salmo*, fechado en junio de 1907, de tono distinto a los seis incluidos en *Poesías*. Se trata de *Salmo de la Mañana*, en el que su autor manifiesta jubilosamente que ha recibido el mensaje divino que aquellos seis reclamaban. La luz matinal es ese mensaje, Dios existe y no nos desconoce. El *Salmo de la Mañana* constituye, en nuestra opinión, un componente más de aquella única acción comunicativa, porque en definitiva ésta no deja de resultar tensa, contradictoria, supraparadojal.

Rodó no publicó un homólogo de *Salmo de la Mañana* hasta el *Diálogo de Bronce y Mármol* que envió a *Caras y Caretas* en 1916.

A. En el conjunto de las enunciaciones orales de Rodó, de sus discursos, no son numerosas las alusiones que exterioricen vivencias y características de su conciencia religiosa. Hay empero una intervención parlamentaria relevante, que debemos traer a colación.

En sesión de la Asamblea General, del 21 de mayo de 1909, se trataban las observaciones del Poder Ejecutivo a un proyecto de ley que suprimía los honores y tratamientos que se dispensaban a la Iglesia Nacional, la Católica, en virtud del artículo quinto de la Constitución de 1830. Dice Rodó, en lo medular de su exposición:

> Voy a votar, señor Presidente, contra el mantenimiento de esta ley, y a favor del veto que ha opuesto el Presidente de la República (…)
>
> He acompañado con mi voto todas las iniciativas que en sentido liberal se han presentado en la Cámara de que formo parte, siempre que he visto en ellas la significación de una conquista política para la causa del libre pensamiento, la significación de un principio o de una ventaja que se consagran y adquieren, o que se robustecen y consolidan (…)
>
> Creo que todo lo que sea robustecer los fueros de la libertad de pensamiento, tanto en materia religiosa como en cualquiera otra, cabe dentro del espíritu de nuestra Constitución, sin menoscabo del artículo 5º, que debe ser interpretado con la amplitud y la latitud que conviene aplicar siempre a la interpretación de preceptos constitucionales; y si alguna vez pudiera considerarse lesionado por positivas conquistas liberales consagrando otros artículos de la Constitución amplios y terminantes principios de libertad, éstos serán los que deban prevalecer siempre, supuesto que haya conflictos, porque responden a intereses más altos y generales que los de una comunión religiosa, y a tendencias más armónicas con el espíritu de la misma Constitución (…)
>
> Pero con nuestras ideas, o a pesar de nuestras ideas, el artículo 5º existe, y el artículo 5º quiere decir algo; si cabe interpretarlo ampliamente, y si cabe posponerlo al sentido de otros artículos de la Constitución, cuando hay de por medio un alto interés de la causa de la libertad, cuando hay abusos que reprimir, males que remediar, o grandes aspiraciones liberales que satisfacer, no puede menos de considerarse atentatorio todo lo que se haga contra el espíritu o la letra del artículo 5º, sin el justificativo de ninguna de esas exigencias imperiosas (…)
>
> Señor Presidente, todo induce a suponer, a afirmar casi, que estamos en vísperas de la separación de la Iglesia y el Estado, fórmula del más amplio y genuino liberalismo que consagrará definitivamente la alta equidad del Estado y la plena libertad de la conciencia religiosa; y digo que puede casi afirmarse que estamos en vísperas de la consagración de ese gran principio liberal, porque él ha encarnado de tal manera en el espíritu público, que hay

> lugar a esperar que su consagración no levantará resistencias muy apasionadas, ni aun del lado del interés católico, convencido tal vez de que esa no es fórmula de hostilidad, sino fórmula de equidad, que conducirá en último término a beneficiar la autonomía de su propia comunión religiosa, para gobernarse y dirigirse, sin intervención de potestades ajenas. (Cámara de Senadores, 1972, pp. 439-441)

Ilustran esos párrafos acerca de la opinión de Rodó sobre las relaciones de la Iglesia Católica y el Estado. Opinión que consta también en otros textos, como *¿Renunciará Benedicto XV al poder temporal?*, que integra *El Camino de Paros*. Su argumentación en el debate parlamentario que acabamos de abordar puede aparecer hoy como un poco simplista, tanto en lo doctrinario como en lo jurídico. Es preciso tener en cuenta, no obstante, que la discusión en la Asamblea General recaía no sobre el núcleo sino sobre un aspecto relativamente secundario de aquellas relaciones y su regulación constitucional, los honores que en ceremonias oficiales se tributaban a dicha Iglesia, sus símbolos y sus autoridades. Quedan de todos modos claros, en la intervención de Rodó, dos elementos importantes y que atañen a sus posicionamientos religiosos a la altura de 1909:

- Su liberalismo, casi absolutizado como filosofía social y política, firme y acrítico, que prevalece *en ese campo* sobre cualquier otra convicción o búsqueda;

- El carácter antijacobino de ese liberalismo, respetuoso de quienes discrepen con su expositor, ceñido a la consideración metódica de las perspectivas de sus adversarios, responsable de contribuir con el establecimiento de equilibrios institucionales, ajenos al sectarismo, las negaciones fáciles, los apasionamientos incontrolados.

B. José Enrique Rodó preconizó siempre la íntima y recíproca vinculación de la conciencia y la voluntad, de la reflexión (y la investigación, el diálogo y la controversia, la información precisa) con la acción, la autoedificación de la personalidad, la militancia por ideales. Le han reconocido así todos sus biógrafos y analistas, aun los que más censuraron su conducta y su labor, no solamente su sinceridad sino también su consecuencia. Fue coherente, ajustó tanto como sea humanamente posible, sus comportamientos y su modo de vivir a su pensamiento y sentir, a sus creencias y convicciones, a su teoría, a su filosofía, a sus orientaciones generales, permanentemente reelaboradas. De allí que muchos de sus actos poseen significado respecto de su conciencia, pueden y deben asumirse como meditados y expresivos. Nos interesa mencionar, someramente, algunos de los que revisten, probablemente en mayor grado, esas características.

1. En 1906 la Comisión de Caridad y Beneficencia Pública retira de los hospitales del Estado los crucifijos hasta entonces mantenidos en todos ellos. Rodó rechaza ese retiro, como liberal, calificando la medida de acción jacobina. Lo escribe así en carta al diario montevideano *La Razón*, que, según señala Rodó en las primeras líneas, le había

requerido su opinión al respecto. Tercia en la confrontación el doctor Pedro Díaz, mediante una conferencia que dicta unos días después. José Enrique redacta entonces unas contrarréplicas, que aparecen en *La Razón* no de inmediato sino en el correr del mes de setiembre. El doctor Díaz no puede continuar la polémica, ya que esas semanas su padre se encuentra gravemente enfermo y a la postre fallece. Los escritos de Rodó exhiben un orden sistemático y una cuidada factura, todo ello seguramente preparado en el mes de agosto. Aquel mismo año, los reúne en un opúsculo, que completa con una carta dirigida a otro destinatario, católico, sobre la religiosidad y las relaciones entre los que no profesan convicciones compartidas. La publicación de Rodó, primera después de *Ariel* y de su primera actuación parlamentaria, lleva por título *Liberalismo y Jacobinismo*. Adquiere gran resonancia y levanta, como debía esperarse, adhesiones y oposiciones. Entre las primeras se destaca la del Arzobispo de Montevideo, Monseñor Mariano Soler, una figura de gran brillo y predicamento intelectual, que ya había elogiado el *Ariel* al momento de su primera edición.

No entramos en esta sección de la ponencia a la argumentación de la Comisión de Caridad, ni de Rodó ni de Pedro Díaz, sino al comportamiento de José Enrique. En 1906 se encontraba éste enfrascado en la redacción, ya muy avanzada, de *Motivos de Proteo*. Confiaba en que *Motivos* lo consagraría definitivamente como un escritor maduro y un pensador hondo y rector. Disfrutaba, entretanto, de la asombrosa recepción de *Ariel*, cuyas ediciones, autorizadas o no, se sucedían en todo el ámbito del idioma castellano. Disponía también de una influyente inserción partidaria, que le conferiría dos diputaciones más, a fines de 1907 y 1910. Había sido reelecto en esa función a fines de 1904, pero renunció a su banca apenas investido, por motivos personales y con el propósito de realizar la primera publicación de los *Motivos*.

Al involucrarse en la polémica de los crucifijos, en el muy caldeado ambiente religioso del Uruguay de ese período, arriesgaba mucho. No había cumplido, por otra parte, los treinta y cinco años. El requerimiento de *La Razón*, si lo hubo, no lo obligaba a expresarse y menos con la contundencia con que lo hizo desde su carta inicial: planteando el antagonismo de liberales y jacobinos, por un lado, erigiendo en símbolo por excelencia de la caridad a Jesús de Nazaret (o Cristo, como lo llama él, con lo que situaba en el centro de la cuestión el martirio, la pasión, el acto de "dar la vida por sus amigos" e inclusive la Resurrección).

Si uno lee íntegramente el opúsculo, por lo demás, encontrará un competente cuadro general de las grandes corrientes religioso-civilizatorias y una segura interpretación del cristianismo entre ellas. Lo que manifiesta otro *comportamiento* rodoniano cuyos sentidos no se han desentrañado por completo. Nos referimos a su idoneidad teológica y escriturística, idoneidad que no se improvisa y que se acredita en *Motivos* y otros textos de su autoría. No sostenemos, naturalmente, que Rodó fuera un teólogo o un biblista consumado. Como laico, de formación católica en su niñez y primera adolescencia pero ajeno después a la predicación dominical y la profundización institucionalizada de esa fe, su caso debe calificarse de excepcional. Sabe de religión, se halla al tanto de

las novedades teológicas principales, está familiarizado con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Conoce también el Islam, el hinduismo budista, el sintoísmo.

Esa competencia no puede conseguirse y mantenerse al día sin lecturas habituales, atentas, penetrantes. Rodó la exhibe sin ambages, volviéndose por eso mismo sospechoso para los jacobinos y aun para la mayor parte de los liberales de entonces.

Y hay más, en ese sentido. Al comienzo de la carta a *La Razón*, deja Rodó sentada sucintamente su posición en relación con el cristianismo. Sus palabras han sido citadas infinidad de veces, justificadamente a nuestro criterio. Las reproduciremos aquí, una vez más, aunque pidiendo al lector que se abra a la posibilidad de que encierren un oxímoron, no salvable por la consabida alusión al Jesús admirable pero sólo humano de Renán:

> (…) por lo que respecta a la personalidad y la doctrina de Cristo- sobre las que he de hablar para poner esta cuestión en el terreno en que deseo- mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido 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. (OC, pp. 255–256)

El oxímoron o paradoja se configuraría por la afirmación conjunta de que su "posición es en absoluto independiente" y de que presta adhesión racional "a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre". ¿Cómo se puede ser en absoluto independiente de la más excelsa concepción del espíritu del hombre, máxime en un amante de la verdad y la espiritualidad como Rodó? La verdad liga, lo excelso liga sin mengua de la racionalidad de la adhesión. Por otra parte, ¿está limitada a los vínculos de la admiración puramente humana una conciencia que identifica terminantemente cuál es, dónde y cómo y por quién ha surgido en el mundo la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre, no pasará esa admiración a consustanciación, conversión, militancia por lo verdadero y excelso?

2. El *Diario de Viaje* que Rodó llevó desde dos días después de su partida de Montevideo, y que se nutre de anotaciones lacónicas, en ocasiones de difícil interpretación, aunque detalladas y siempre muy interesantes, nos informa que el 18 de enero de 1917 asistió a una audiencia del Papa Benedicto XV. Había recibido una invitación en italiano que copia íntegramente en el *Diario*. No se trató de una audiencia privada sino que, como él precisa, concurrieron a ella unas 110 personas, que se dispusieron en cuadro. Rodó, sin embargo, era el primero de la derecha y por él inició el Pontífice el saludo a cada asistente, que le besaba de rodillas el anillo. Algunos le hablaban. Impartió finalmente una bendición general que se extendía a las familias de los presentes (OC, pp. 1497–1498).

No fue cursada por iniciativa del Vaticano, seguramente, la invitación a Rodó. Tiene que haber sido gestionada por éste o por un tercero cuya intervención se desconoce

por ahora. El sitio que ocupó José Enrique parece implicar una distinción, debida quizás a información sobre su significación como escritor y pensador que él mismo o aquel tercero pusieron en conocimiento de las autoridades vaticanas (no es explicable dicha distinción por la fama de Rodó, que en Europa sólo alcanzaba a España, como revelan diversas anotaciones en el *Diario*).

Sin sacar conclusiones excesivas de este acto de Rodó, nos parece que no resulta insignificante. Los *librepensadores* uruguayos de aquella época visitaban, por supuesto, la Basílica de San Pedro, la Sixtina, los Museos Vaticanos. Hasta alguno de ellos se mezcló, seguramente, en las multitudes que se congregan cada domingo para escuchar al Papa y recibir su bendición desde un balcón de sus oficinas. Pero no concurrían a las audiencias pontificales.

¿Cabe interpretar esto como una mera expresión de aquel liberalismo abierto, tolerante, comprensivo que, según el propio Rodó, lo oponía a los jacobinos, cuya calidad de genuinos liberales él les negaba? Uno diría que hay más. "Nos encontramos en el camino", había escrito Rodó a Scafarelli, ferviente católico, respecto del cual no ocultaba el primero sus discrepancias, en misiva de 1906, que incluyó en *Liberalismo y Jacobinismo*. Puede haber una clave en esas sencillas palabras. José Enrique, desde muchos años atrás, caminaba y en tanto caminante experimentaba encuentros y desencuentros a menudo sorprendentes-

El credo de Rodó

Estamos ya muy cerca del final. Múltiples elementos se desprenden del relevamiento incompleto de la entera conciencia religiosa de Rodó que hemos ensayado. Nadie negará, entendemos, la riqueza de contenidos, informaciones y movimientos de esa conciencia. Se puede avanzar un poco y sostener que lo religioso y cuanto elabora en torno a ello constituye uno de los tres o cuatro ejes de su conciencia (con la superación del positivismo y su sustitución por la filosofía de la vida, de la que fue uno de los creadores; con el liberalismo y el americanismo). Corresponde ahora aplicar las otras dos categorías de análisis presentadas al comienzo, la confesión o credo y la identidad.

Debe tomarse en cuenta, al respecto, que no se conoce algún rotundo *non credo* rodoniano. Examinaremos pronto aquello que más se aproxima. Hay entretanto testimonios de que fue católico en su niñez y primera adolescencia, como señalamos, con alguna práctica, como la participación en la eucaristía dominical. No hay que subestimar la religiosidad en esas etapas de la vida, porque se aprende mucho en la materia, en el curso de ellas, y se viven experiencias en algunos casos inolvidables.

Tan cierto como lo anterior es que José Enrique dejó la Iglesia, probablemente de manera gradual, por motivos intelectuales más que emocionales y a favor de una orientación filosófica, el positivismo. Cabe admitir que el abandono se efectuó en el plano que él, y tantos, denominaban racional. No en el sentimental, respecto del cual sus alusiones al catolicismo, desde sus veintitrés años, al empezar a redactar casi diez

artículos anuales en la *Revista Nacional*, aun aquellas de índole retrospectiva, ostentan con escasas excepciones tonos positivos, y frecuentemente *simpáticos*, para utilizar este término central del lenguaje rodoniano.

Puede suponerse, no afirmarse, que Rodó nunca formalizó su *non credo* porque su negación de sus creencias infantiles y de parte de la adolescencia nunca fue terminante, en todos los niveles de la personalidad, asociada a convicciones incompatibles asumidas sin reservas y causantes de vibraciones sensibles marcantes, configuradoras.

Tres autodefiniciones textuales postulamos, en el conjunto de su *corpus*. Una de 1906, una de 1907 y una de 1916: el *oxímoron* (llamémoslo así, por comodidad de expresión) de *Liberalismo y Jacobinismo*, la carta a Unamuno en que se identifica con el "género de fe" de éste y el *Diálogo de bronce y mármol*.

1. El oxímoron se abre con un *non credo* solamente sugerido, si bien inequívocamente. No lo mencionamos como tal, como pública proclamación de una increencia, precisamente por su condición de sugerencia, de clara, mas oblicua, negación. Lo tomamos, no obstante, en toda su trascendencia. Es el miembro inicial del oxímoron, Rodó niega la divinidad de Cristo y, por tanto, la Encarnación y su eficacia redentora.

Lo expresa respecto de su propia independencia de Cristo y de allí viene el carácter paradojal y la unión de términos opuestos. Porque esa independencia es incompatible con la verdad y excelsitud que confiere de inmediato, y no menos categóricamente, a la doctrina de Jesús. Se disolvería el oxímoron si entendemos la referencia de Rodó a que su adhesión a tal doctrina tiene carácter racional en el sentido de rechazar que nadie pueda identificarse con Cristo religiosamente, con admisión de su divinidad, de manera racional o, más precisamente, en parte racional y en parte suprarracional, no irracional o antirracional. No lo dice así y, por el contexto del legado rodoniano, deberíamos excluir esa interpretación, que en la coyuntura de 1906 correspondería a Pedro Díaz y no a Rodó.

El credo, la confesión religiosa de José Enrique es, entonces, no católica. Liberal, fuera de toda duda, y agnóstica, aunque puede discutirse la pertinencia de esta última filiación. Representa, en resumidas cuentas, la expresión de mayor distanciamiento de la fe católica, y en general, cristiana, que encontramos en la conciencia de Rodó. No implica esto que haya cancelado la inquietud religiosa de que escribe Rodríguez Monegal. No implica tampoco que Rodó no vibre emocionalmente, con intensidad singular, cuando afronta a Jesús, como comprueba, sin ir más lejos, todo el resto de *Liberalismo y Jacobinismo*.

2. Según transcripción que se ha incluido ya, cerca del dos de agosto de 1907 hace saber a Unamuno que en "mucho de lo que usted escribe hoy" sobre el problema religioso, al que reputa fundamental y característico del tono general del pensamiento, "encuentro interpretado lo que íntimamente pienso y siento". Y agrega: "(…) ¡con qué satisfacción de alma leí su penetrante *Salmo*, reconociendo en él la expresión perfecta

y pura de un estado de espíritu, de un género de fe, a que yo había procurado dar forma en un fragmento de la última parte de *Proteo* (…)". La inequívoca manifestación de conformidad remite, necesariamente, a textos de Unamuno. Hemos indicado ya la unidad hipertextual a que pertenece el *Salmo* de *Poesías*, que ya había recibido Rodó. Ese *Salmo* son en realidad seis, a lo que habría que añadir, para comprender todos en la unidad señalada, otros tres textos, no publicados aún en agosto de 1907, aunque quizás redactados ya: el *Salmo de la Mañana* (que aparecería en diciembre de ese año) y el medular *Mi Religión*, que sería el epónimo de *Mi Religión y Otros Ensayos*, editado en 1910. No resulta descartable que en 1907 Unamuno hubiera comenzado ya la escritura de *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, de gran impacto en el pensamiento europeo, que apareció en 1913, aunque el autor fecha el cierre del texto en el año anterior. José Enrique, obviamente, sólo conocía los *Salmos* de *Poesías*, porque queremos creer que la referencia en singular a un conjunto nítidamente plural obedeció a confusión o, como hipotetizamos antes, a la unificación de los seis que el eximio crítico que era Rodó pudiera haber resuelto dada la estricta homogeneidad de éstos (y dada su reiteradamente expuesta concepción de la crítica como segunda creación, como lectura fértil y activa que desarrolla las potencialidades de la producción considerada).

La aquiescencia de Rodó recae, pues, sobre los seis *Salmos*. Estos consisten en una larga requisitoria a Dios, levantada desde distintas perspectivas en un movimiento circular del poeta en torno de la Divinidad. La síntesis de la exigencia radica en el ¿por qué no te muestras? ¡Espero tu señal, porque no puedo admitir que me hayas puesto en el mundo y la vida ansioso sin límites de una señal tuya que no me llegará jamás!

Lo que precede significa mucho y mucho la coincidencia de estos dos hombres. En esta carta, Rodó le comunica a Unamuno que ha cambiado notablemente en estas cuestiones y supone que igual ha sucedido con su corresponsal. A la altura de 1907, como asevera Rodríguez Monegal, ambos han dejado atrás recelos y, sobre todo, simpatías discordantes de las que no han abjurado (como el latinismo de Rodó y la reivindicación del puritanismo por Unamuno) pero las acompañan de coincidencias y de un afecto recíproco. En ningún otro lugar, sin embargo y por lo que conocemos, nuestro compatriota plantea su consenso con el Rector tan cabalmente.

Esas circunstancias autorizan a pensar que Rodó no se situaría lejos de *Mi Religión* ni de *Del Sentimiento Trágico*. Ambos parecen haber compartido un *credo* angustiado, del que no daría cuenta el mero raciocinio. Centrado, expresamente en Unamuno, en Jesús de Nazaret, aunque sin Iglesia Católica. Lo excluido, para uno y para otro, en 1907 y en adelante, es el escepticismo positivista, el agnosticismo, la negación de la validez del concepto de Dios Creador.

3. Nos resta abordar el *Diálogo* del David (el judeo-cristianismo) y el Perseo (los dioses y la filosofía griegos). Siempre lo hemos leído, sustancialmente, como un credo, una confesión de José Enrique. Y lo reputamos actualmente como el fin del peregrinaje religioso de su autor. Un fin, notoriamente, impuesto por el deceso de Rodó.

Los dos personajes, "encantados" por Miguel Ángel y Cellini, en el siglo más glorioso de la Florencia plástica, merecen la misma simpatía del viajero uruguayo. Se encuentra éste, además, ebrio de Florencia. Las estatuas hablan proféticamente, en el sentido hebreo de profeta y profetismo, no en el torpe en que lo hemos empequeñecido. Rodó, entendemos, habla por boca de ambos y en el aire del Renacimiento florentino. Hace un ejercicio de síntesis, de eclecticismo, que deja claro al final del texto.

No ha regresado Rodó a la Iglesia Católica. Un católico puede deslumbrarse por la Grecia clásica, puede ser un humanista como el que más. Lo que no puede es igualar el Sermón de la Montaña o las palabras de la Ultima Cena con "la filosofía que dictaron los dioses helénicos" (que no dictaron esos dioses, además, sino que la filosofía se hizo contra aquellas deidades locales, multitudinarias, conformistas).

Creemos que Rodó marchaba hacia el catolicismo, que no había dejado de buscar, hasta el último día. Lo más que, críticamente, cabe admitir es que, sobre el fin de su vida, se alineaba entre los católicos modernistas, cuyas ideas y actitudes conocía, probablemente, muy bien. De ellos sostenía ese sincretismo que conducía a armonizaciones más verbales que conceptuales.

La peripecia religiosa de Rodó, asumida plenamente, es honda, inteligente, transgresora y seguramente fecunda.

La identidad religiosa de Rodó

Se ha dicho bastante, en estas líneas, sobre las orientaciones religiosas que Rodó se imputaba a sí mismo. ¿Cuáles le imputaban sus contemporáneos, cuáles de ellas, netamente suyas, se exteriorizaron, se hicieron públicas y qué interacciones propiciaron, de conciencia a conciencia? Tras arduas búsquedas, los especialistas rodonianos han reunido un conjunto de elementos para una apreciación de las opiniones de Rodó en la materia. En conjunto, como hemos dicho, nos resultan pertinentes y proyectan algunos sentidos, biográficos e intelectuales. Lo cual no quita que José Enrique haya sido reticente en la expresión de esas ideas y de la evolución de su conciencia y su vida en torno a este eje, reiteradamente calificado por él de fundamental y determinante del tono general del pensamiento de épocas, pueblos y aun civilizaciones. Mucho más comunicativo se mostró siempre Unamuno, al respecto. Y echamos de menos, en Rodó, una larga sección de fragmentos religiosos en *Motivos de Proteo* o, al menos, un ensayo magistral como *Juan María Gutiérrez y su época* o como *Montalvo*.

Reticentes también fueron sus contemporáneos, inclusive sus amigos íntimos, entre los cuales había racionalistas hostiles a la religión cristiana y a la actitud religiosa misma (Víctor Pérez Petit, por ejemplo) tanto como católicos de intensa militancia intelectual (como Zorrilla de San Martín y Dardo Regules). Sólo conocemos correspondencia sobre asuntos religiosos con uruguayos contemporáneos en el caso de Alberto Nin y Frías.

¿Hubo acaso confidencias orales, charlas de café, por lo menos? Habrá que seguir investigando.

Estas charlas y confidencias, correspondencia de aquella índole, argumentación prolija, polémicas públicas suelen faltar por completo en el caso de los que entran en combate de una vez para siempre, en filas netas, enarbolando banderas frecuentemente abrazadas en la juventud, cuando no en la adolescencia. Esas personalidades que los franceses caracterizan como personas "de una sola pieza". Están absorbidas por la confrontación, lo que obsta a que procuren persuadir o escuchar argumentaciones en contra de sus posturas. Pocos, o ninguno toman la iniciativa de intentar persuadirlos, porque los desalienta la coraza de certidumbres inconmovibles, repeticiones incansables e intransigencias que mueren por lo común con ellos. Toda la inventiva de esos "combatientes", que suele ser escasa, se gasta en adoptar nuevos denuestos, nuevas maneras de zaherir, adjetivaciones simplificadoras. Es obvio, sin embargo, que Rodó era lo opuesto a ellos. Reticente sí, era no obstante accesible, reflexivo y comprensivo. Formaba y desenvolvía opiniones, su filiación partidaria y su liberalismo los conocía cualquier interesado, eran paladinos. Tuvo, por lo que sabemos, a pesar de esos rasgos constantes en su vida, pocas articulaciones de las que establecen una *identidad* religiosa. Él callaba, en este terreno del espíritu, pero callaban también sus interlocutores o posibles interlocutores. En virtud de la rareza y fugacidad de esas articulaciones, quizás debamos admitir que Rodó tuvo una vasta y rica *conciencia*, una callada *confesión* y una mínima *identidad* religiosa. Estas apreciaciones pueden, obviamente, caer ante documentos o testimonios aún ignorados.

Hemos acotado más arriba que las relaciones religiosas fueron tensas, amargas, de deslealtades casi cotidianas en el curso de toda la vida de José Enrique. El hizo mucho para pacificar el país (su independencia como legislador colorado; su pronunciamiento en *La Razón* respecto del retiro de los crucifijos, pronunciamiento que, si lo pidió, no esperaba, seguramente, el pugnaz vocero del *espiritualismo* estrecho y elitista; la revisión de posturas heredadas de rechazo en bloque de los legados "coloniales" de España, que tantos de sus amigos siguieron fatigando lustro tras lustro). Sólo conoció telegráficamente, sin embargo el resultado comicial que hizo posible aquella pacificación, la votación de los asambleístas que elaborarían una nueva Constitución. Había partido para Europa dieciséis días antes del acto electoral. Y no conoció en absoluto las fórmulas de la pacificación, vale decir, el avance institucional formidable que contenía la nueva Carta Fundamental. Se consagraba en ella, entre tantos otros aspectos democratizadores, la separación prudente y sabia de la Iglesia y el Estado, que él había anticipado en la Asamblea General, y que fue positivamente recibida por las dos instituciones directamente involucradas y por virtualmente todos los matices de la opinión pública nacional, como había también previsto, con clarividencia, Rodó.

Como no vivió José Enrique la gran distensión de 1918-1919, sus propios y leales amigos católicos no llegaron a calibrar, porque faltaban en el ambiente del combate anterior las categorías para lograrlo, lo hondo y esclarecido del tránsito religioso que él

cumplía. Uno, eminente, que pensaba y escribía con libertad *postconciliar*, Dardo Regules, sólo nos brinda un testimonio harto significativo, en el *Prólogo* que puso a *Los Ultimos Motivos de Proteo*, que recopiló y editó en 1932: José Enrique Rodó era cristita, sin llegar a cristiano. Es una caracterización precisa… para alguna etapa de Rodó. No estaban acostumbrados, aun en los años treinta, los uruguayos a ir un poco más a fondo y escudriñar variaciones e implicaciones más finas, en materia religiosa. Sería soberbio reprocharle a Regules, situados ya en el siglo veintiuno, haber soslayado el hecho de que una conciencia tan inmensa como la de San Agustín fue también cristita, antes de llegar a cristiano, cuando hacía su Camino de Paros.

Referencias

Cámara de Senadores de la República Oriental del Uruguay (1972). *José Enrique Rodó, Actuación Parlamentaria*, recopilación, introducción y notas por el Dr. Jorge A. Silva Cencio. Montevideo.

Daniel Álvarez Ferretjans (1980). *Historia de la Prensa en el Uruguay*. Montevideo: edición del autor.

José Enrique Rodó (1967). *Obras Completas*, Introducción, Prólogos y Notas por Emir Rodríguez Monegal, con 30 Ilustraciones. Madrid: Aguilar, 2ª ed.

_____ (2009). *Motivos de Proteo*. Prólogo de Helena Costábile. Montevideo: Ministerio de Relaciones Exteriores, Consejo de Educación Técnico Profesional y Sociedad Rodoniana.

Rodó y el idealismo en acción[72]

Gustavo San Román
University of St Andrews

El lexema *ideal* aparece en *Ariel* sesenta y cinco veces, lo que lo hace uno de los más frecuentes en el libro. Esta insistencia confirma la apreciación de una postura filosófica, el idealismo, que se encuentra en toda la obra de Rodó a partir de sus trabajos más tempranos. En su sentido básico, la noción de "ideal" indica una aspiración estética y ética hacia la forma más lograda del arte o del comportamiento – como indican, entre otras, las acepciones cuarta y quinta del vocablo en el *Diccionario de la Real Academia Española*: "adj. Excelente, perfecto en su línea"; y "m. Modelo perfecto que sirve de norma en cualquier dominio".[73] Ya que es en *Ariel* donde esta pretensión recibe el tratamiento más sostenido, debemos referirnos sobre todo a ese ensayo.

La noción de idealismo en *Ariel* queda relacionada con la figura epónima a poco de comenzar el libro, en el tercer párrafo del preámbulo:

> Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida. (Rodó, 1967, pp. 206-07)

En el ejemplar de *Ariel* que Rodó le obsequió a su amigo Daniel Martínez Vigil y donde agregó los resúmenes de cada capítulo que aparecen en las *Obras Completas*, también hizo alguna anotación al texto, y en el margen de este párrafo puso una frase que confirma su importancia: "Objeto general del libro" (Rodó, 2000, pp.48-49). Este retrato de Ariel en el preámbulo contiene varios atributos y contrastes: Ariel representa la tendencia hacia un orden más elevado del arte, el intelecto y la experiencia vital en general que está marcado por la racionalidad, el altruismo, el entusiasmo y la espiritualidad; los rasgos opuestos a estas cualidades, a saber, los instintos egoístas y elementales, quedan asociados con Calibán. Otra característica notable de la semblanza del espíritu aéreo shakespeariano es que el ideal no aparece como opuesto a la acción en el mundo. No se trata de un retiro de la sociedad, sino lo contrario, pues se exige que la participación social sea guiada por la magnanimidad: "el móvil alto y

[72] Este texto es traducción de parte del capítulo sobre *Ariel* en mi libro *Companion to José Enrique Rodó*, de próxima aparición (Woodbridge: Tamesis Books, 2018).
[73] Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*, 23a. ed., en línea.

desinteresado en la acción". Asimismo, la razón y el sentimiento quedan enfrentados al impulso irracional; el entusiasmo y la generosidad se oponen al egoísmo; y el desinterés, la espiritualidad y la inteligencia se diferencian diametralmente de la sensualidad en bruto.

Estos aspectos positivos señalan un impulso hacia los cielos, como indica la frase "parte noble y alada del espíritu", que solo puede ser logrado mediante el aprendizaje y el trabajo en serio, "el cincel perseverante de la vida", que es una idea fundamentada por el contexto de un maestro que se dirige a sus alumnos por última vez al final del curso. El lector, igual que los discípulos de Próspero, comprende que el mensaje que ha de continuar en el resto del libro se relaciona con una vida personal digna, y que la educación que la clase ha recibido hasta ahora tiene como meta formar líderes conscientes de que hay que mejorar el mundo.

Las otras menciones del vocablo "ideal" en el ensayo, dos tercios de las cuales son sustantivos y no adjetivos, confirman estas asociaciones, como en los siguientes ejemplos (énfasis agregado): (sobre la importancia del ocio reflexivo en medio del trajín de la vida contemporánea) "Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, […] una mirada noble y serena *tendida de lo alto* de la razón sobre las cosas" (Rodó, 1967, p. 215); (como inspiración para los estudiantes al partir) "Yo le veo [a Ariel], en el porvenir, sonriéndoos con gratitud, *desde lo alto*, al sumergirse en la sombra vuestro espíritu" (p. 248). La conexión del ideal con Ariel, como espíritu que vuela hacia los cielos, es también clara: al comienzo del ensayo se dice que la estatua representa "al genio aéreo en el instante en que, libertado por la magia de Próspero, va a *lanzarse a los aires* para desvanecerse en un lampo" (p. 207); y en el último capítulo simboliza el punto más alto de la naturaleza, "excelso coronamiento [...] que hace terminarse el *proceso de ascensión* de las formas organizadas con la llamarada del espíritu" (247-48) y "[s]u fuerza incontrastable tiene por impulso todo *el movimiento ascendente de la vida*" (p. 248).

En suma, entonces, para Rodó el idealismo indica un esfuerzo dirigido hacia los más elevados niveles de valores y de acción humana: la belleza en el arte; la verdad en la tarea intelectual; y el buen comportamiento para sí y para los otros. Aunque sin duda e inevitablemente imbuida de cierta vaguedad, la noción es de todos modos simple y poderosa. Con miras a darle forma algo más concreta al concepto, podemos tomar los siguientes pasos. En primer lugar, considerar las opiniones de dos finos críticos uruguayos que estudiaron el asunto del idealismo en el escritor; en segundo lugar, el impacto potencial en nuestro autor de la obra de algunos pensadores franceses que elogiaron explícitamente el idealismo griego; por fin, algunos rastros privados de un diálogo de Rodó con la fuente mayor del idealismo, a saber, Platón.

El primero de los críticos nacionales, Arturo Ardao, fue el mayor historiador de las ideas en el país. También fue un arielista y publicó varios trabajos sobre la filosofía de Rodó, comenzando con uno pionero de 1950 (Ardao, 1950). Ardao argumenta que la

postura de Rodó se entiende a partir del sustantivo "ideal" y su conexión con "idealidad", que según él significa en Rodó "una esfera generada por la existencia plural del ideal, que su pensamiento distingue y opone con insistencia a la de la realidad" (p. 257). Este idealismo rodoniano se expresa en tres áreas: estética, como reacción contra el naturalismo de la escuela positivista; ética, donde el contraste es con el utilitarismo y su énfasis en el beneficio material y práctico; y metafísica, donde Ardao señala el interés de Rodó en el "anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve" (p. 260).[74] Ardao considera que el idealismo de Rodó es "axiológico", término que proviene de la palabra griega para "valor". Esta postura filosófica en inglés se ha venido llamando últimamente Value Theory ("teoría del valor") y abarca, en sentido amplio, todas las ramas de la ética que involucran de alguna manera un aspecto evaluativo, y en sentido estricto, la clasificación de lo que es bueno ("all branches of moral philosophy, social and political philosophy, aesthetics […] — whatever areas of philosophy are deemed to encompass some 'evaluative' aspect"; [and in a narrow sense is] "primarily concerned with classifying what things are good, and how good they are").[75] En cuanto a las fuentes de esta postura, Ardao no piensa que Rodó creyese en la existencia de formas ideales en una esfera superior, de las que los objetos materiales serían versiones imperfectas, como en Platón, ni en ideas innatas que habitan la mente humana, como en Descartes – ambas cuestiones de filosofía técnica que no interesaban a Rodó, quien no fue filósofo sistemático. Postula en cambio Ardao que la posición de Rodó se relaciona con una combinación de influencias que incluyen el naturalismo evolucionista de Herbert Spencer y la contemporánea filosofía de la vida, representada por autores como Henri Bergson y William James, y cita como evidencia una frase de *Ariel* que ya hemos visto sobre la tendencia natural del progreso humano: "Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida" (p. 262).[76]

Por su parte, Carlos Real de Azúa, otro agudo crítico uruguayo y también arielista, aunque en este sentido más crítico que Ardao, vincula el idealismo de Rodó más explícitamente con Platón (Real de Azúa, 1965).[77] Real apoya el argumento de Ardao sobre la dimensión axiológica de Rodó, pero agrega que el papel de la seguridad material que Rodó postula como base necesaria para poder aspirar hacia el ideal demuestra una concepción platónica del yo y del mundo. "Rodó era, orgánicamente, un platónico, un idealista y dualista inconfeso, para el cual lo terreno, lo material y lo vital eran, en cierto modo, una caída, un irremisible deterioro, una insanable lesión" (p. xxiv). Para Real la esfera elevada en Rodó consiste en tres aspectos: uno moral (como en Ardao); otro cultural o intelectual, asociado con el pensamiento y la

[74] La cita proviene de "Rumbos nuevos", un trabajo de 1910 (*Obras Completas*, 521) en que Rodó manifiesta su postura filosófica de manera más explícita.
[75] "Value Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea (consultada en enero de 2017).
[76] Ardao reitera esta postura (Ardao, 1956 y 2009).
[77] En su típico estilo denso y laberíntico, Real de Azúa explora el idealismo de Rodó en los ámbitos de la cultura, el comportamiento, la estética, el estilo y la función social del intelectual en América Latina. Sus ideas son interesantes, aunque no siempre expresadas de modo completamente diáfano.

espiritualidad que existe en una dimensión más elevada que la de las necesidades básicas de la vida; y uno donde se privilegia la actividad desinteresada, al que se opone el egoísmo (pp. xxiv-xxv). Relacionados con esta concepción del ideal están el lugar y la función del intelectual, quien, según Real, ocupa en Rodó un espacio igualmente elevado: "el intelectual también representa para él una cúspide, una flor de la civilización, *un patriciado*, una aristocracia de almas" (p. xxxix). Esto no implica que el intelectual esté aislado de la realidad social (algo también anotado por Ardao), sino que su papel está asociado con un orden social y económico estable y avanzado, que todavía está en desarrollo en América Latina: "En suma: que el 'desinterés' básico del arte solo es viable (éticamente viable) si existe estabilidad económica y social […] y es obvio que esa estabilidad, esa plenitud, el mundo americano no las ha conocido" (p. xli).

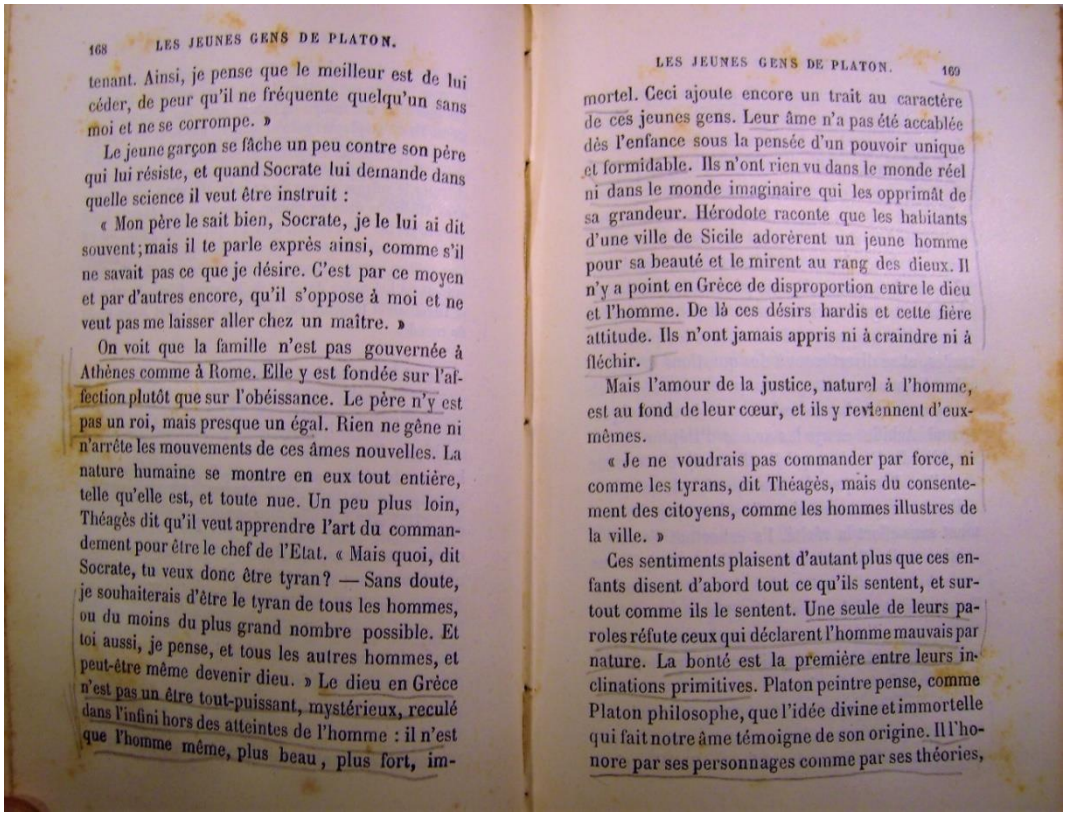
Más allá de sus diferencias de detalle, ambos críticos están de acuerdo, entonces, en que Rodó, sin ser filósofo en el sentido sistemático, se sentía fuertemente atraído hacia lo ideal en los ámbitos del comportamiento y del arte (ética y estética). Real de Azúa es más claro en la conexión con Platón, mientras que Ardao, aunque sin rechazar la influencia última del filósofo griego, nota sensatamente que no hay en Rodó, ni en *Ariel* ni en otros escritos, la dimensión epistemológica de Platón –como tampoco la hay, se podría agregar, de otros filósofos que se han asociado con la filosofía idealista, como Berkeley, Kant o Hegel.[78]

La propensión de Rodó hacia la filosofía helenística en general es consistente con una boga de su tiempo, ilustrada en particular por ciertos escritores franceses que le inspiraban admiración: Hippolyte Taine, Jean-Marie Guyau y Ernest Renan.[79] En su biblioteca personal se encuentran ejemplares de varios libros de Taine y este autor es de los más citados en sus obras (más de treinta menciones en las *Obras Completas*). En el ensayo apropiadamente intitulado "Les Jeunes gens de Platon" (Los jóvenes de Platón), por ejemplo, Rodó subrayó varias secciones, incluida la siguiente, sobre la factibilidad de la aspiración humana de parecerse a los dioses, pues ellos no son inalcanzables, especialmente los que mantienen una postura juvenil: "Le dieu en Grèce n'est pas un être tout-puissant, mystérieux, reculé dans l'infini hors des atteintes de l'homme: il n'est que l'homme même, plus beau, plus fort, immortel. Ceci ajoute encore un trait au caractère de ces jeunes gens. Leur âme n'a pas été accablée des l'enfance sous la pensée d'un pouvoir unique et formidable" (Taine, 1892, pp. 168-169). [El dios en Grecia no es un ser todopoderoso, misterioso, aislado en el infinito fuera del alcance del hombre: no es más que el hombre mismo, más bello, más fuerte,

[78] La mencionada *Stanford Encyclopedia of Philosophy* contiene un útil artículo sobre las versiones modernas del idealismo, que comienza con la distinción entre el idealismo "ontológico", representado por Berkeley, y el idealismo "epistemológico", vinculado sobre todo con Kant. La densidad del ensayo, que incluye frecuentes referencias a las teorías platónicas y a las interpretaciones de filósofos posteriores, demuestra la complejidad del concepto.

[79] Rodó le dijo a Unamuno en una carta de octubre de 1900: "Mis dioses son Renan, Taine, Guyau, los pensadores, los removedores de ideas" (Rodó, 1967, p. 1379).

inmortal. Esto les da una característica especial a estos jóvenes. Su alma no ha estado abrumada desde la niñez por la impresión de un poder único y formidable].



168 LES JEUNES GENS DE PLATON.

tenant. Ainsi, je pense que le meilleur est de lui céder, de peur qu'il ne fréquente quelqu'un sans moi et ne se corrompe. »

Le jeune garçon se fâche un peu contre son père qui lui résiste, et quand Socrate lui demande dans quelle science il veut être instruit :

« Mon père le sait bien, Socrate, je le lui ai dit souvent; mais il te parle exprès ainsi, comme s'il ne savait pas ce que je désire. C'est par ce moyen et par d'autres encore, qu'il s'oppose à moi et ne veut pas me laisser aller chez un maître. »

On voit que la famille n'est pas gouvernée à Athènes comme à Rome. Elle y est fondée sur l'affection plutôt que sur l'obéissance. Le père n'y est pas un roi, mais presque un égal. Rien ne gêne ni n'arrête les mouvements de ces âmes nouvelles. La nature humaine se montre en eux tout entière, telle qu'elle est, et toute nue. Un peu plus loin, Théagès dit qu'il veut apprendre l'art du commandement pour être le chef de l'Etat. « Mais quoi, dit Socrate, tu veux donc être tyran? — Sans doute, je souhaiterais d'être le tyran de tous les hommes, ou du moins du plus grand nombre possible. Et toi aussi, je pense, et tous les autres hommes, et peut-être même devenir dieu. » Le dieu en Grèce n'est pas un être tout-puissant, mystérieux, reculé dans l'infini hors des atteintes de l'homme : il n'est que l'homme même, plus beau, plus fort, im-

LES JEUNES GENS DE PLATON. 169

mortel. Ceci ajoute encore un trait au caractère de ces jeunes gens. Leur âme n'a pas été accablée dès l'enfance sous la pensée d'un pouvoir unique et formidable. Ils n'ont rien vu dans le monde réel ni dans le monde imaginaire qui les opprimât de sa grandeur. Hérodote raconte que les habitants d'une ville de Sicile adorèrent un jeune homme pour sa beauté et le mirent au rang des dieux. Il n'y a point en Grèce de disproportion entre le dieu et l'homme. De là ces désirs hardis et cette fière attitude. Ils n'ont jamais appris ni à craindre ni à fléchir.

Mais l'amour de la justice, naturel à l'homme, est au fond de leur cœur, et ils y reviennent d'eux-mêmes.

« Je ne voudrais pas commander par force, ni comme les tyrans, dit Théagès, mais du consentement des citoyens, comme les hommes illustres de la ville. »

Ces sentiments plaisent d'autant plus que ces enfants disent d'abord tout ce qu'ils sentent, et surtout comme ils le sentent. Une seule de leurs paroles réfute ceux qui déclarent l'homme mauvais par nature. La bonté est la première entre leurs inclinations primitives. Platon peintre pense, comme Platon philosophe, que l'idée divine et immortelle qui fait notre âme témoigne de son origine. Il l'honore par ses personnages comme par ses théories,

Hippolyte Taine, *Les Jeunes gens de Platon*, pp. 168-169, con subrayados de Rodó

Por otro lado, en una segunda obra de Taine, también en la biblioteca de Rodó y esta vez en versión española, *El ideal del arte*, el autor francés dice que el logro de un artista es crear una imagen superior a la realidad: la obra de arte

> [T]iene por objeto manifestar algún carácter esencial o saliente, de un modo más completo y más claro de como lo hacen los objetos reales. Por esto el artista se forma la idea de dicho carácter y merced a esta idea transforma el objeto real. Este objeto así transformado, resulta *conforme a la idea*, o en otros términos[,] *ideal*. (Taine, s/f, p. 6)

Esta concepción del arte es similar a la de Jean-Marie Guyau. En un capítulo intitulado "Réalisme et Idéalisme", este autor declara que "Tout art est un effort pour reproduire en perfectionnant" [Todo arte es un esfuerzo para reproducir perfeccionando] (Guyau, 1895, p. 13).[80] Luego pasa a desarrollar esta idea al reflexionar sobre una afirmación de otra figura también admirada por Rodó, Henri Frédéric Amiel (1821-1881):

> L'idéal […] est la voix qui dit "Non!" aux choses et aux êtres, comme Méphistophélès: « – Non! tu n'es pas encore achevé, tu n'es pas complet, tu n'es pas parfait, tu n'es pas le dernier terme de ta propre évolution » [El ideal [...] es la voz que dice "¡No!" a las cosas y a los seres,

[80] Hay un ejemplar de este libro, sin anotaciones, en la biblioteca personal de Rodó que se custodia en la Biblioteca Nacional.

> como Mefistófeles "¡No! Todavía no eres totalmente logrado, no estás completo, no eres perfecto, no eres el último término de tu propia evolución"]. (Guyau, 1895, p. 15)

La tarea del artista es, de todos modos, tratar de alcanzar esa perfección. Guyau ilustra esa postura mediante un verso del poema de Alfred de Musset, "L'espoir en Dieu" (1838), "Malgré nous, ver le ciel il faut lever les yeux" [A pesar nuestro, para ver el cielo hay que levantar los ojos], y agrega que tal podría ser la fórmula de la estética idealista (Ibid.).

Guyau es también fuente probable de las ideas de Rodó sobre la educación que se presentan en el segundo capítulo de *Ariel*, sobre la necesidad de evitar la especialización temprana. Uno de los "pensamientos diversos" del volumen antológico del que hemos citado, *Pages choisies*, trata el tema. El texto comienza con la declaración, "Toute spécialisation précoce est dangereuse" [Toda especialización precoz es peligrosa] y pasa a explicar que la personalidad del niño está en constante evolución y que la obra de la educación debe ser la inspiración y no la limitación del talento: "L'instruction professionnelle […] ne doit avoir pour but que d'éveiller des aptitudes, jamais de répondre à des aptitudes qu'on suppose. Sans cela, elle est une mutilation dont on peut souffrir toute une vie" [la instrucción profesional […] debe despertar las aptitudes y nunca incitar aptitudes que se dan por supuestas. Si no, sería una mutilación que puede durar toda la vida] (Ibid., pp. 253-55).

Tanto Taine como Guyau demuestran el interés en la cultura griega clásica que reinaba en Europa en su tiempo y que, en palabras de un académico francés del último tercio del siglo diecinueve, ya tenía una larga tradición en la cultura de su país:

> La plus superficielle attention nous montre, dans la histoire de la littérature française, l'action exercée sur notre génie par les ouvres du génie grec. Cette action es tantòt directe et tantòt indirecte, tantòt simple et tantòt complexe; en tout case, elle ne s'est pas jamais interrompue. [La consideración más superficial de la historia de la literatura francesa demuestra el efecto del genio griego sobre nuestra cultura. Ese efecto es tanto directo como indirecto, tanto simple como complejo; en todo caso, ha sido ininterrumpido]. (Egger, 1869, vol. 1, p. 4)

Un tercer intelectual francés favorito de Rodó, Ernest Renan, tampoco dudaba sobre la importancia del modelo de la Grecia clásica. En el prólogo a su *Historie du peuple d'Israël* (1887), Renan postuló que para entender "ce qu'on peut appeler l'histoire de la civilisation" (lo que puede llamarse la historia de la civilización) se necesita conocer solamente tres grandes y complementarias tradiciones culturales, a saber, las de Grecia, Israel y Roma. (Obviamente para él la civilización estaba limitada a Europa.) Israel brindó la idea de una religión universal bajo un solo dios bondadoso, acompañada de una visión de justicia social; Roma trajo la capacidad de difundir los valores judíos y griegos por todo su amplio territorio imperial. En cuanto a Grecia, su contribución mayor fue la creación de "l'humanisme rationnel et progressif" (el humanismo racional y progresivo) y sentar la base de las nociones modernas de la ciencia, el arte, la lieratura, la filosofía, le ética y la política. El progreso humano, para Renan, "consistera

éternellement à développer ce que la Grèce a conçu" [consistirá eternamente en desarrollar lo que Grecia concibió] (Renan, 1887, Vol. 1, pp. i-ii).

Como vemos, no faltaron las recomendaciones sobre Grecia entre los autores favoritos de Rodó. Nos debemos preguntar, sin embargo, cuánto leyó Rodó directamente en las fuentes de la filosofía griega. Sabemos que no fue filósofo en el sentido académico; y también que no escribió en detalle sobre el tema, sobre todo nada en profundidad sobre Platón, con cuyo idealismo parece estar de acuerdo a grandes rasgos. Ese silencio sorprendió a su compañero de tareas editoriales y futuro biógrafo, Víctor Pérez Petit, quien declaró que Rodó admiraba profundamente a Platón ("me expresó su juicio rayano en la exaltación") (Pérez Petit, 1937, p. 46). Platón tampoco aparece en los apuntes y comentarios que tenemos de las clases de Rodó en la sección de preparatorios de la Universidad a fines de siglo. Y aunque en el índice de las *Obras Completas* el filósofo figura diecinueve veces, se trata de menciones al pasar. Por fin, en su tesis sobre las fuentes de Rodó, Clemente Pereda apunta varias ideas de Platón que se relacionan con el uruguayo, pero el tratamiento que le da al asunto es demasiado breve como para convencer al lector (Pereda, 1948, p. 74). Con seguridad Pereda buscó en la obra de Rodó, pero no pudo encontrar evidencia porque no la había.

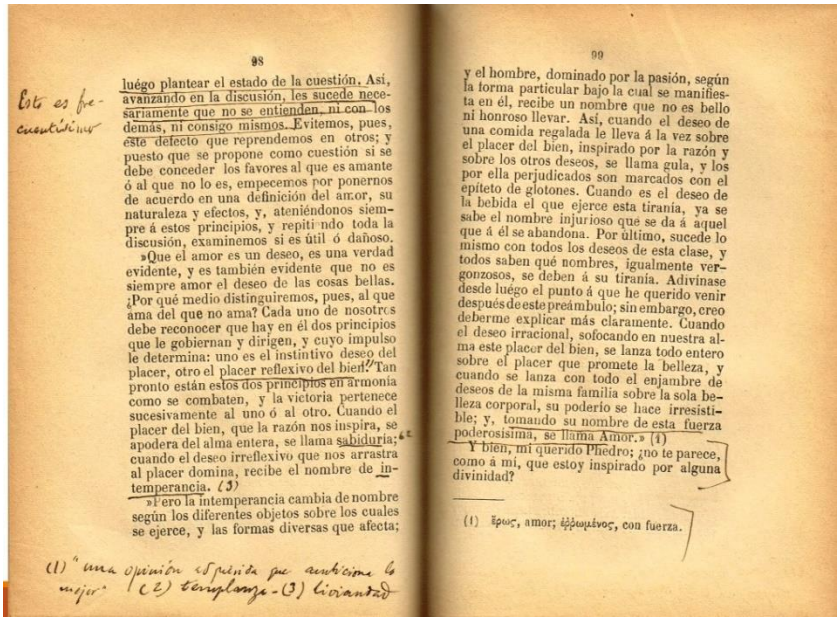
Sí tenemos otro tipo de evidencia: ciertos libros de su biblioteca personal en los que Rodó hizo anotaciones que demuestran que se interesó en detalle por las ideas de Platón sobre ética y estética; dos fuentes en particular merecen mencionarse. La primera fuente es la obra misma del filósofo, de la que Rodó poseía dos libros en español.[81] Es revelador el que haya anotado comentarios a *Meno*, un diálogo sobre la virtud, y a *Phedro*, sobre la belleza; las del primero son breves y en gran parte ilegibles, mientras que son más abundantes las del segundo.

Phedro es un texto complejo donde se exploran el amor; la locura o manía; el papel del maestro; y la condición eterna del alma y su viaje por las esferas, aspectos todos ellos que forman los cimientos de la teoría platónica de las formas. Rodó apunta referencias a todos estos asuntos y para lo que nos interesa aquí se pueden resaltar dos. La primera se relaciona con la distinción que hace Sócrates entre el alto amor por la sabiduría y el bajo amor por el placer de los sentidos:

> Cada uno de nosotros debe reconocer que hay en él dos principios que le gobiernan y le dirigen, y cuyo impulso le determina: uno es el deseo instintivo del placer, otro el placer reflexivo del bien. […] Cuando el placer del bien, que la razón nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra al placer domina, recibe el nombre de intemperancia. (Platón, 1893, p. 98)

Rodó resume el tema al pie de la página, quizás citando otra fuente: "1. 'una opinión adquirida que ambiciona lo mejor'; 2. Templanza; 3. Liviandad."

[81] Hay dos tomos de los diálogos de Platón en la biblioteca de Rodó en Casa Giró del Museo Histórico Nacional (Platón, 1885 y 1893).



98

luégo plantear el estado de la cuestión. Así, avanzando en la discusión, les sucede necesariamente que no se entienden, ni con los demás, ni consigo mismos. Evitemos, pues, este defecto que reprendemos en otros; y puesto que se propone como cuestión si se debe conceder los favores al que es amante ó al que no lo es, empecemos por ponernos de acuerdo en una definición del amor, su naturaleza y efectos, y, ateniéndonos siempre á estos principios, y repitiendo toda la discusión, examinemos si es útil ó dañoso.

»Que el amor es un deseo, es una verdad evidente, y es también evidente que no es siempre amor el deseo de las cosas bellas. ¿Por qué medio distinguiremos, pues, al que ama del que no ama? Cada uno de nosotros debe reconocer que hay en él dos principios que le gobiernan y dirigen, y cuyo impulso le determina: uno es el instintivo deseo del placer, otro el placer reflexivo del bien. Tan pronto están estos dos principios en armonía como se combaten, y la victoria pertenece sucesivamente al uno ó al otro. Cuando el placer del bien, que la razón nos inspira, se apodera del alma entera, se llama sabiduría; cuando el deseo irreflexivo que nos arrastra al placer domina, recibe el nombre de intemperancia. (3)

»Pero la intemperancia cambia de nombre según los diferentes objetos sobre los cuales se ejerce, y las formas diversas que afecta;

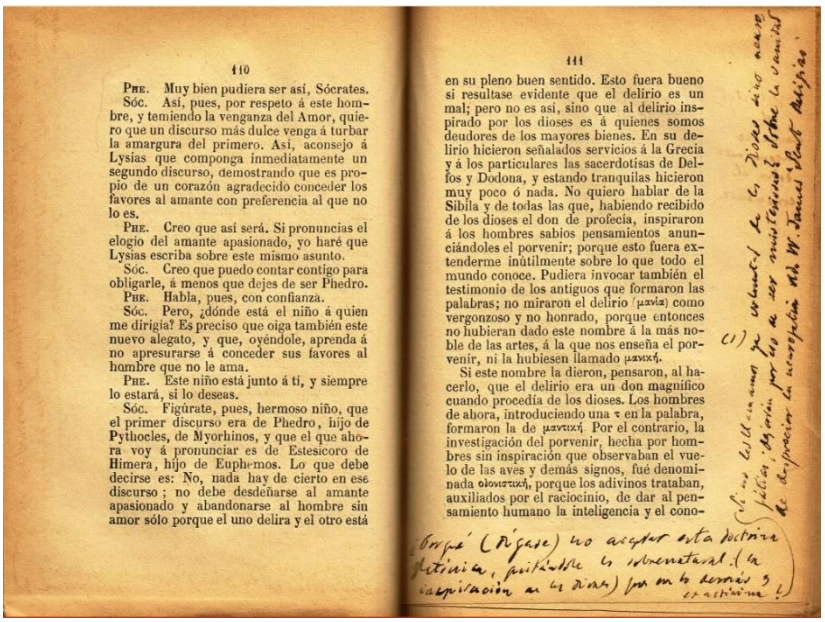
99

y el hombre, dominado por la pasión, según la forma particular bajo la cual se manifiesta en él, recibe un nombre que no es bello ni honroso llevar. Así, cuando el deseo de una comida regalada le lleva á la vez sobre el placer del bien, inspirado por la razón y sobre los otros deseos, se llama gula, y los por ella perjudicados son marcados con el epíteto de glotones. Cuando es el deseo de la bebida el que ejerce esta tiranía, ya se sabe el nombre injurioso que se da á aquel que á él se abandona. Por último, sucede lo mismo con todos los deseos de esta clase, y todos saben qué nombres, igualmente vergonzosos, se deben á su tiranía. Adivínase desde luégo el punto á que he querido venir después de este preámbulo; sin embargo, creo deberme explicar más claramente. Cuando el deseo irracional, sofocando en nuestra alma este placer del bien, se lanza todo entero sobre el placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma familia sobre la sola belleza corporal, su poderío se hace irresistible; y, tomando su nombre de esta fuerza poderosísima, se llama Amor.» (1)

Y bien, mi querido Phedro; ¿no te parece, como á mí, que estoy inspirado por alguna divinidad?

(1) ἔρως, amor; ἐῤῥωμένος, con fuerza.

Platón, *Phedro o de la belleza*, p. 98, con subrayados y anotaciones de Rodó



110

Phe. Muy bien pudiera ser así, Sócrates.

Sóc. Así, pues, por respeto á este hombre, y temiendo la venganza del Amor, quiero que un discurso más dulce venga á turbar la amargura del primero. Así, aconsejo á Lysias que componga inmediatamente un segundo discurso, demostrando que es propio de un corazón agradecido conceder los favores al amante con preferencia al que no lo es.

Phe. Creo que así será. Si pronuncias el elogio del amante apasionado, yo haré que Lysias escriba sobre este mismo asunto.

Sóc. Creo que puedo contar contigo para obligarle, á menos que dejes de ser Phedro.

Phe. Habla, pues, con confianza.

Sóc. Pero, ¿dónde está el niño á quien me dirigía? Es preciso que oiga también este nuevo alegato, y que, oyéndole, aprenda á no apresurarse á conceder sus favores al hombre que no le ama.

Phe. Este niño está junto á ti, y siempre lo estará, si lo deseas.

Sóc. Figúrate, pues, hermoso niño, que el primer discurso era de Phedro, hijo de Pythocles, de Myorhinos, y que el que ahora voy á pronunciar es de Estesicoro de Himera, hijo de Euphemos. Lo que debe decirse es: No, nada hay de cierto en ese discurso; no debe desdeñarse al amante apasionado y abandonarse al hombre sin amor sólo porque el uno delira y el otro está

111

en su pleno buen sentido. Esto fuera bueno si resultase evidente que el delirio es un mal; pero no es así, sino que al delirio inspirado por los dioses es á quienes somos deudores de los mayores bienes. En su delirio hicieron señalados servicios á la Grecia y á los particulares las sacerdotisas de Delfos y Dodona, y estando tranquilas hicieron muy poco ó nada. No quiero hablar de la Sibila y de todas las que, habiendo recibido de los dioses el don de profecía, inspiraron á los hombres sabios pensamientos anunciándoles el porvenir; porque esto fuera extenderme inútilmente sobre lo que todo el mundo conoce. Pudiera invocar también el testimonio de los antiguos que formaron las palabras; no miraron el delirio (μανία) como vergonzoso y no honrado, porque entonces no hubieran dado este nombre á la más noble de las artes, á la que nos enseña el porvenir, ni la hubiesen llamado μανική.

Si este nombre la dieron, pensaron, al hacerlo, que el delirio era un don magnífico cuando procedía de los dioses. Los hombres de ahora, introduciendo una τ en la palabra, formaron la de μαντική. Por el contrario, la investigación del porvenir, hecha por hombres sin inspiración que observaban el vuelo de las aves y demás signos, fué denominada οἰωνιστική, porque los adivinos trataban, auxiliados por el raciocinio, de dar al pensamiento humano la inteligencia y el cono-

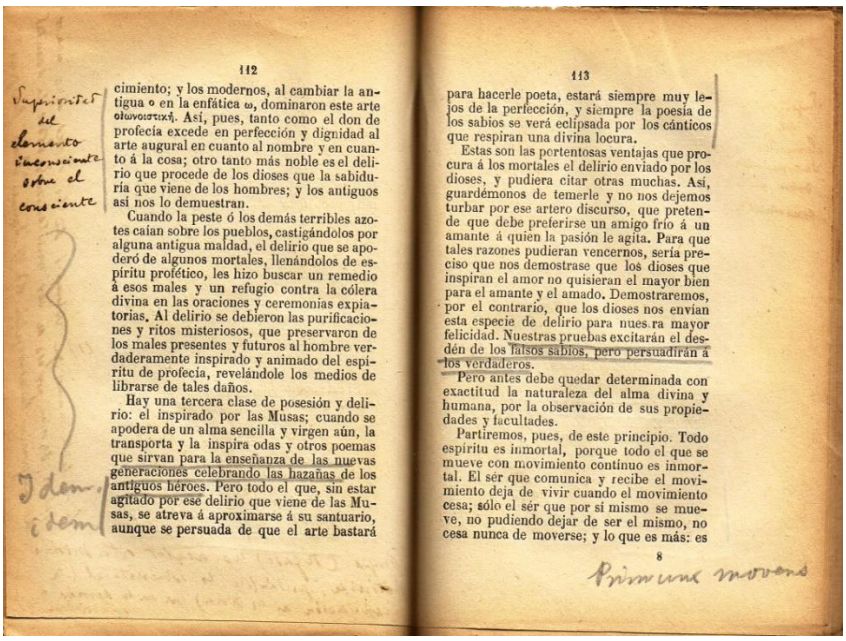
Porqué (dígase) no aceptar esta doctrina platónica, quitándole lo sobrenatural (la inspiración de los dioses) pues en lo demás es exactísima!

Platón, *Phedro o de la belleza*, p. 111, con anotaciones de Rodó

La segunda referencia muestra a Rodó respaldando la idea de Sócrates de que el amor es una fuerza venida de los dioses, en un proceso similar al de la profecía, y que ambos poderes se pueden entender como maneras de la locura. Es más, Rodó relaciona el concepto con tendencias contemporáneas de la psicología: "¿Por qué (dígase) no aceptar esta doctrina platónica, quitándole lo sobrenatural (la inspiración de los dioses) pues en lo demás es exactísima? Si no les llamamos ya voluntad de los dioses sino neuropatías, ¿dejarán por eso de ser misteriosas? Sobre la vanidad de despreciar la neuropatía, ver W. James, 'Sent[imient]o Religioso'" (Platón, 1893, p. 111). (El libro de William James, *The Varieties of Religious Experience*, basado en una serie de conferencias, las Gifford Lectures, que había dado en Edimburgo en 1901, se publicó en inglés en

1902, y en español en 1907; una selección de la obra de James en castellano salió en 1904) (Nubiola, 2010, p. 25).[82]

Durante una conversación sobre el tema de la comunicación con los dioses (en que Rodó agrega en el margen: "superioridad del elemento inconsciente sobre el consciente"), Sócrates se refiere tanto a los ritos que tienen la función de pacificarlos como a la inspiración que las musas brindan a poetas y maestros. Rodó vuelve a subrayar, haciendo hincapié en la función que tiene la enseñanza de mantener viva la tradición, lo que es mensaje clave de *Ariel*: "Hay una tercera clase de posesión y delirio: el inspirado por las Musas; cuando se apodera de un alma sencilla y virgen aún, la transporta y la inspira odas y otros poemas que sirvan para la enseñanza de las nuevas generaciones, celebrando las hazañas de los antiguos héroes" (Platón, 1893, p. 112). Vemos entonces la aprobación de Rodó en cuanto a la forma más elevada del amor y la mejor forma de la enseñanza, ambas inspiradas por las esferas platónicas.



112

cimiento; y los modernos, al cambiar la antigua ο en la enfática ω, dominaron este arte οἰωνοιστική. Así, pues, tanto como el don de profecía excede en perfección y dignidad al arte augural en cuanto al nombre y en cuanto á la cosa; otro tanto más noble es el delirio que procede de los dioses que la sabiduría que viene de los hombres; y los antiguos así nos lo demuestran.

Cuando la peste ó los demás terribles azotes caían sobre los pueblos, castigándolos por alguna antigua maldad, el delirio que se apoderó de algunos mortales, llenándolos de espíritu profético, les hizo buscar un remedio á esos males y un refugio contra la cólera divina en las oraciones y ceremonias expiatorias. Al delirio se debieron las purificaciones y ritos misteriosos, que preservaron de los males presentes y futuros al hombre verdaderamente inspirado y animado del espíritu de profecía, revelándole los medios de librarse de tales daños.

Hay una tercera clase de posesión y delirio: el inspirado por las Musas; cuando se apodera de un alma sencilla y virgen aún, la transporta y la inspira odas y otros poemas que sirvan para la enseñanza de las nuevas generaciones celebrando las hazañas de los antiguos héroes. Pero todo el que, sin estar agitado por ese delirio que viene de las Musas, se atreva á aproximarse á su santuario, aunque se persuada de que el arte bastará

113

para hacerle poeta, estará siempre muy lejos de la perfección, y siempre la poesía de los sabios se verá eclipsada por los cánticos que respiran una divina locura.

Estas son las portentosas ventajas que procura á los mortales el delirio enviado por los dioses, y pudiera citar otras muchas. Así, guardémonos de temerle y no nos dejemos turbar por ese artero discurso, que pretende que debe preferirse un amigo frío á un amante á quien la pasión le agita. Para que tales razones pudieran vencernos, sería preciso que nos demostrase que los dioses que inspiran el amor no quisieran el mayor bien para el amante y el amado. Demostraremos, por el contrario, que los dioses nos envían esta especie de delirio para nues.ra mayor felicidad. Nuestras pruebas excitarán el desdén de los falsos sabios, pero persuadirán á los verdaderos.

Pero antes debe quedar determinada con exactitud la naturaleza del alma divina y humana, por la observación de sus propiedades y facultades.

Partiremos, pues, de este principio. Todo espíritu es inmortal, porque todo el que se mueve con movimiento contínuo es inmortal. El sér que comunica y recibe el movimiento deja de vivir cuando el movimiento cesa; sólo el sér que por sí mismo se mueve, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa nunca de moverse; y lo que es más: es

8

Primum movens

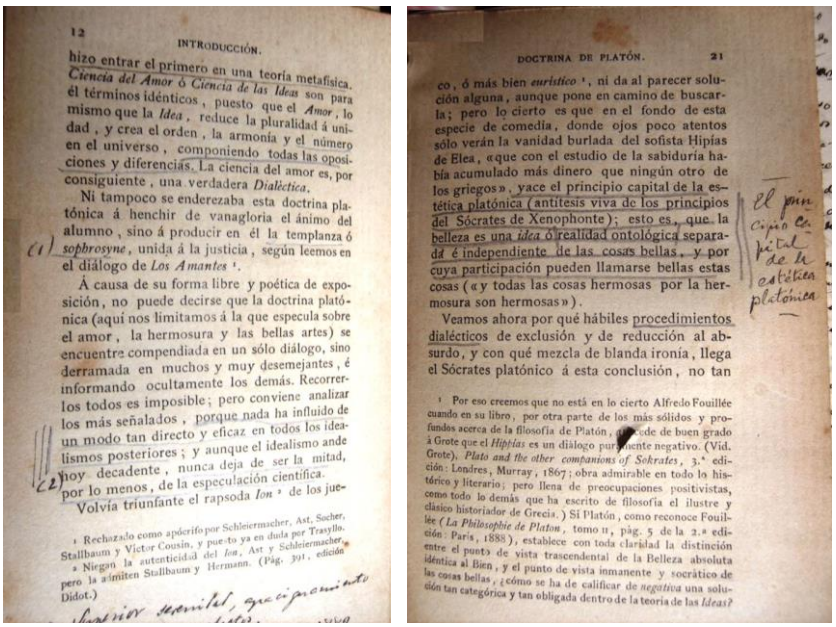
Platón, *Phedro o de la belleza*, p. 112, con subrayados y anotaciones de Rodó

Esta postura queda corroborada, con mayor detalle, en sus anotaciones al tratado de teoría literaria en español más importante de su época, a saber, la historia de las ideas estéticas de Marcelino Menéndez y Pelayo. En su ejemplar del primer tomo de esta obra, Rodó anota y glosa la discusión del crítico sobre las teorías platónicas sobre el amor, la belleza y el arte, y su relación con las formas ideales. Rodó subraya y agrega tres líneas verticales junto a una aseveración sobre la trascendencia del modelo idealista

[82] La primera conferencia de *The Varieties* incluye la siguiente proposición: "Even more perhaps than other kinds of genius, religious leaders have been subject to abnormal psychical visitations. […] and frequently they have fallen into trances, heard voices, seen visions, and presented all sorts of peculiarities which are ordinarily classed as pathological" (Quizás aún más que otras formas del genio, los líderes religiosos han padecido visitaciones psíquicas. […] y a menudo han caído en trances, escuchado voces, y presentado un sinfín de experiencias peculiares que normalmente se clasifican como patológicas"). (James, 1902, pp. 6-7).

de Platón: "[P]orque nada ha influido de un modo tan directo y eficaz en todos los idealismos posteriores; y aunque el idealismo ande hoy decadente, nunca deja de ser la mitad, por lo menos, de la especulación científica (Menéndez y Pelayo, 1890, Vol. 1, p. 12).

Más adelante subraya una sección sobre las conexiones entre las cosas bellas del mundo y la Idea de la Belleza: "el principio capital de la estética platónica […]; esto es, que la belleza es una *idea* o realidad ontológica separada e independiente de las cosas bellas, y por cuya participación pueden llamarse bellas estas cosas" (p. 21). La frase "realidad ontológica" está además flanqueada de líneas verticales, y Rodó reiteró en el margen las palabras "El principio capital de la estética platónica". Es evidente que tomó nota con cuidado de esta noción capital en Platón.



12 INTRODUCCIÓN.

hizo entrar el primero en una teoría metafísica. *Ciencia del Amor* ó *Ciencia de las Ideas* son para él términos idénticos, puesto que el *Amor*, lo mismo que la *Idea*, reduce la pluralidad á unidad, y crea el orden, la armonía y el número en el universo, componiendo todas las oposiciones y diferencias. La ciencia del amor es, por consiguiente, una verdadera *Dialéctica*.

Ni tampoco se enderezaba esta doctrina platónica á henchir de vanagloria el ánimo del alumno, sino á producir en él la templanza ó *sophrosyne*, unida á la justicia, según leemos en el diálogo de *Los Amantes* [1].

Á causa de su forma libre y poética de exposición, no puede decirse que la doctrina platónica (aquí nos limitamos á la que especula sobre el amor, la hermosura y las bellas artes) se encuentre compendiada en un sólo diálogo, sino derramada en muchos y muy desemejantes, é informando ocultamente los demás. Recorrerlos todos es imposible; pero conviene analizar los más señalados, porque nada ha influido de un modo tan directo y eficaz en todos los idealismos posteriores; y aunque el idealismo ande hoy decadente, nunca deja de ser la mitad, por lo menos, de la especulación científica.

Volvía triunfante el rapsoda *Ion* [2] de los jue-

[1] Rechazado como apócrifo por Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum y Victor Cousin, y puesto ya en duda por Trasyllo.
[2] Niegan la autenticidad del *Ion*, Ast y Schleiermacher, pero la admiten Stallbaum y Hermann. (Pág. 391, edición Didot.)

DOCTRINA DE PLATÓN. 21

co, ó más bien *eurístico* [1], ni da al parecer solución alguna, aunque pone en camino de buscarla; pero lo cierto es que en el fondo de esta especie de comedia, donde ojos poco atentos sólo verán la vanidad burlada del sofista Hipías de Elea, «que con el estudio de la sabiduría había acumulado más dinero que ningún otro de los griegos», yace el principio capital de la estética platónica (antítesis viva de los principios del Sócrates de Xenophonte); esto es, que la belleza es una *idea* ó realidad ontológica separada é independiente de las cosas bellas, y por cuya participación pueden llamarse bellas estas cosas («y todas las cosas hermosas por la hermosura son hermosas»).

Veamos ahora por qué hábiles procedimientos dialécticos de exclusión y de reducción al absurdo, y con qué mezcla de blanda ironía, llega el Sócrates platónico á esta conclusión, no tan

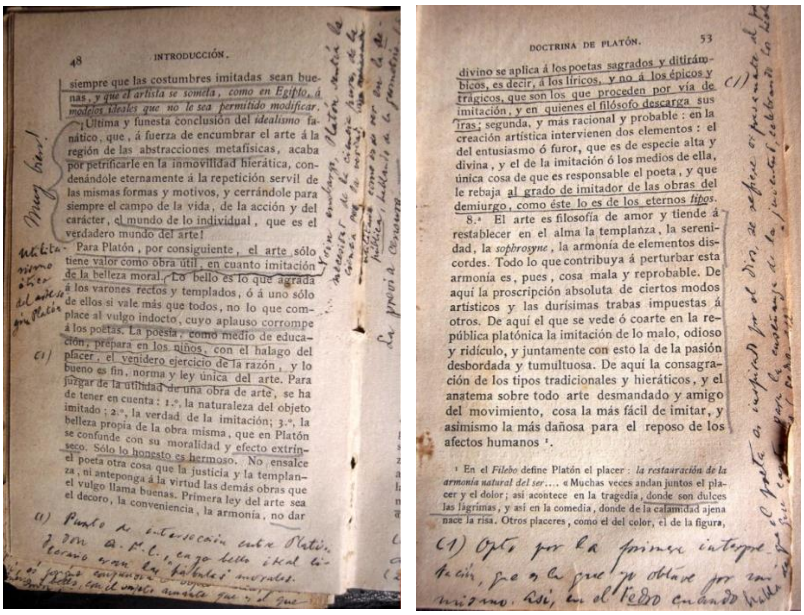
[1] Por eso creemos que no está en lo cierto Alfredo Fouillée cuando en su libro, por otra parte de los más sólidos y profundos acerca de la filosofía de Platón, [illegible]ade de buen grado á Grote que el *Hipías* es un diálogo pur[illegible]ente negativo. (Vid. Grote). *Plato and the other companions of Sokrates*, 3.ª edición: Londres, Murray, 1867; obra admirable en todo lo histórico y literario; pero llena de preocupaciones positivistas, como todo lo demás que ha escrito de filosofía el ilustre y clásico historiador de Grecia.) Si Platón, como reconoce Fouillée (*La Philosophie de Platon*, tomo II, pág. 5 de la 2.ª edición: París, 1888), establece con toda claridad la distinción entre el punto de vista trascendental de la Belleza absoluta idéntica al Bien, y el punto de vista inmanente y socrático de las cosas bellas, ¿cómo se ha de calificar de *negativa* una solución tan categórica y tan obligada dentro de la teoría de las *Ideas*?

Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España,* vol. 1, pp. 12 y 21, con subrayados y anotaciones de Rodó

Menéndez y Pelayo pasa entonces a discutir casos específicos de cosas bellas, en particular si la belleza se relaciona con el placer, una cuestión que vuelve a inspirar el subrayado por el uruguayo. Rodó marca también la afirmación de que las cosas son bellas "por la esencia ideal que hay en ellas" (p. 24). Al pie de la página, agrega: "Vid Guyau, *Problemas de estética contemporánea*", en referencia a un autor que, como hemos visto, era un idealista contemporáneo muy admirado por Rodó.

Un segundo asunto importante en las anotaciones de Rodó a la *Historia* se relaciona con la concepción de que el idealismo platónico es inspiración a la acción en la vida real, en lugar de ser un mundo abstracto que solo lleva al ensimismamiento y a la meditación. Rodó señala el siguiente fragmento con la exclamación "Muy bien!" en el margen, y con varios subrayados:

¡Última y funesta conclusión del *idealismo* fanático que, a fuerza de encumbrar el arte a la región de las abstracciones metafísicas, acaba por petrificarle en la inmovilidad hierática, condenándole eternamente a la repetición servil de las mismas formas y motivos, y cerrándole para siempre el campo de la vida, de la acción y del carácter, el mundo de lo individual, que es el verdadero mundo del arte! Para Platón, por consiguiente, el arte solo tiene valor como obra útil, en cuanto imitación de la belleza moral. (p. 48)



48 INTRODUCCIÓN.

siempre que las costumbres imitadas sean buenas, y que el artista se someta, como en Egipto, á modelos ideales que no le sea permitido modificar.

¡Última y funesta conclusión del *idealismo* fanático, que, á fuerza de encumbrar el arte á la región de las abstracciones metafísicas, acaba por petrificarle en la inmovilidad hierática, condenándole eternamente á la repetición servil de las mismas formas y motivos, y cerrándole para siempre el campo de la vida, de la acción y del carácter, el mundo de lo individual, que es el verdadero mundo del arte!

Para Platón, por consiguiente, el arte sólo tiene valor como obra útil, en cuanto imitación de la belleza moral. Lo bello es lo que agrada á los varones rectos y templados, ó á uno sólo de ellos si vale más que todos, no lo que complace al vulgo indocto, cuyo aplauso corrompe á los poetas. La poesía, como medio de educación, prepara en los niños, con el halago del placer, el venidero ejercicio de la razón, y lo bueno es fin, norma y ley única del arte. Para juzgar de la utilidad de una obra de arte, se ha de tener en cuenta: 1.°, la naturaleza del objeto imitado; 2.°, la verdad de la imitación; 3.°, la belleza propia de la obra misma, que en Platón se confunde con su moralidad y efecto extrínseco. Sólo lo honesto es hermoso. No ensalce el poeta otra cosa que la justicia y la templanza, ni anteponga á la virtud las demás obras que el vulgo llama buenas. Primera ley del arte sea el decoro, la conveniencia, la armonía, no dar

DOCTRINA DE PLATÓN. 53

divino se aplica á los poetas sagrados y ditirámbicos, es decir, á los líricos, y no á los épicos y trágicos, que son los que proceden por vía de imitación, y en quienes el filósofo descarga sus iras; segunda, y más racional y probable: en la creación artística intervienen dos elementos: el del entusiasmo ó furor, que es de especie alta y divina, y el de la imitación ó los medios de ella, única cosa de que es responsable el poeta, y que le rebaja al grado de imitador de las obras del demiurgo, como éste lo es de los eternos *tipos*.

8.ª El arte es filosofía de amor y tiende á restablecer en el alma la templanza, la serenidad, la *sophrosyne*, la armonía de elementos discordes. Todo lo que contribuya á perturbar esta armonía es, pues, cosa mala y reprobable. De aquí la proscripción absoluta de ciertos modos artísticos y las durísimas trabas impuestas á otros. De aquí el que se vede ó coarte en la república platónica la imitación de lo malo, odioso y ridículo, y juntamente con esto la de la pasión desbordada y tumultuosa. De aquí la consagración de los tipos tradicionales y hieráticos, y el anatema sobre todo arte desmandado y amigo del movimiento, cosa la más fácil de imitar, y asimismo la más dañosa para el reposo de los afectos humanos [1].

[1] En el *Filebo* define Platón el placer: *la restauración de la armonía natural del ser*.... «Muchas veces andan juntos el placer y el dolor; así acontece en la tragedia, donde son dulces las lágrimas, y así en la comedia, donde de la calamidad ajena nace la risa. Otros placeres, como el del color, el de la figura,

Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. 1, pp. 48 y 53, con subrayados y anotaciones de Rodó

Junto a la última oración, el Rodó lector agrega: "Utilitarismo ético del arte según Platón", un comentario consistente con la función de Ariel como "el móvil alto y desinteresado en la acción", ya citada, y con la exhortación de Próspero a sus jóvenes discípulos de encauzar su energía hacia metas útiles para el mundo, en frases como la siguiente: "Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos", que si no se aplica a la realidad corre el peligro de "malograrse y desvanecerse" (Rodó, 1967, p. 210).

Un tercer principio de la filosofía platónica que encuentra eco en *Ariel* aparece en la siguiente anotación: "Identidad entre lo bueno, lo bello y lo verdadero" (Menéndez y Pelayo, 1890, Vol. 1, p. 52). La frase se refiere al comentario de Menéndez Pelayo de que "Hay perfecta correlación, y aún podríamos decir identidad, entre la idea de lo bello, la de lo verdadero y la de lo bueno" en Platón. A este asunto Rodó dedica la tercera parte de *Ariel* y la siguiente aseveración del ensayo podría ser paradigmática de su postura: "Yo creo indudable que el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno" (Rodó, 1967, p. 219).

La cuarta asociación platónica concierne la función del poeta y el artista. La reacción de Rodó a la discusión sobre el poeta como "spiráculo" (una especie de pararrayos) de los dioses, es triple: agrega el comentario, "Lo inconsciente artístico" en el margen;

subraya parte del fragmento; y pone cuatro líneas verticales junto al resto: los poetas "poseídos y llenos del Dios (*entusiasmados*), pronuncian o declaran los sagrados arcanos. Sin este divino furor no hay poesía ni arte posible" (Menéndez y Pelayo, 1890, Vol. 1, p. 52).

Menéndez y Pelayo pasa luego a declarar que hay una tensión entre dos ideas fundamentales de Platón: por un lado, la de que el poeta es portador de iluminación divina; por el otro, que el poeta es pobre imitador de la realidad, que para Platón reside en las esferas, mientras que el poeta solo habla de cosas mundanales. Intentando resolver tal discrepancia, el crítico español sugiere dos alternativas: una es que para Platón la primera opción se aplica solamente a los poetas líricos, y no a los épicos o trágicos, que son los que trabajan mediante la imitación de la realidad del mundo; la otra, que le parece al crítico "más racional y probable", es que el poeta tiene dos lados, pararrayos e imitador, con sus correspondientes valorizaciones (pp. 52-53).

La anotación que hace Rodó sobre este punto es significativa: está seguro de que la primera alternativa ofrecida es la correcta, algo que él ya había decidido, antes de conocer la *Historia* de Menéndez y Pelayo, al leer el *Phedro* (como hemos visto en la anotación de ese libro ya citada): "Opto por la primera interpretación, que es la que yo obtuve por mí mismo. Así, en el *Fedro* cuando habla de que el poeta es inspirado por el dios, se refiere expresamente al poeta que canta para la enseñanza de la juventud […]" (p. 53). Rodó elige entonces hacer hincapié en la función pedagógica del arte y la literatura, e implícitamente en el papel del intelectual en liderar a las masas –una idea que está presente desde sus primeras publicaciones, como el temprano poema "La prensa", de 1895 (Rodó, 1967, pp. 884-85).

Esta idea surge también en el resumen que Menéndez y Pelayo hace de la filosofía de Platón, a la que Rodó agrega un comentario que establece una quinta asociación con material de *Ariel* (sobre el *otium* u ocio noble) y de otros escritos de Rodó, a saber, los beneficios psicológicos que resultan del orden y el equilibrio en el arte. El uruguayo agrega una línea vertical al margen del siguiente comentario sobre el efecto de calma y armonía que trae la belleza creada por el artista:

> El arte es filosofía de amor y tiende a restablecer en el alma la templanza, la serenidad, la *sophrosyne*, la armonía de elementos dispares. Todo lo que contribuya a perturbar esta armonía es, pues, cosa mala y reprobable. De aquí la proscripción absoluta de ciertos modos artísticos y las durísimas trabas impuestas a otros. (Menéndez y Pelayo, 1890, Vol. 1, p. 53)

Este respeto por el orden es también principio fundamental del buen vivir, como a menudo anota Rodó en sus obras; es uno de los aspectos claves que inspira la figura epónima de su gran ensayo, "Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida" (Rodó, 1967, p. 248**)**, a la que se opone "la desordenada pasión o el interés utilitario" (p. 216). En otros escritos, Rodó registra su desaprobación hacia el arte que considera inarmónico, tal el caso de los extremos que nota en la literatura del modernismo decadente. Esta disposición continuará por el resto de su vida, como demuestra su

reacción frente a la arquitectura del modernismo catalán durante su visita a Barcelona (Rodó, 1967, pp. 1286 y 1254).

En suma, entonces, un idealismo amigable con Grecia, asociado en particular con Platón y con fuertes ecos contemporáneos en Francia, fue poderoso trasfondo de la postura de Rodó en *Ariel*. El ensayista uruguayo encontró en Platón inspiración o resonancias de su propia perspectiva en cuanto a los más elevados niveles de belleza y bondad; los efectos positivos del orden y la calma en los individuos y en la sociedad en general; y la función de artistas e intelectuales en identificar altos ideales y demostrar la manera en que esos ideales deben de inspirar a la acción en el mundo.

El argumento del discurso de despedida de Próspero se desarrolla a partir de la admiración por la juventud y la necesidad de guiar su natural entusiasmo. Es central en la visión de Próspero la idea de un ser humano completo, que posee un equilibrio de intereses centrados en la práctica de la introspección creativa. Tanto estos dos aspectos, como la proposición de que la belleza, la verdad y la bondad comparten un mismo podio en un espacio superior, y la de que toda actividad intelectual y creativa ha de tener un efecto en la sociedad, son consistentes con el mundo y los valores de la Grecia clásica. Un ejemplo que ilustra esta valoración del mundo helénico, tomado casi al azar, es el pasaje de la segunda sección de *Ariel*, dedicada al individuo integral, cuyo contexto es la ciudad capital de ese mundo: "Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo. Cinceló las cuatro faces del alma. Cada ateniense libre describe en derredor de sí, para contener su acción, un círculo perfecto, en el que ningún desordenado impulso quebrantará la graciosa proporción de la línea" (Rodó, 1967, p. 36).

La conexión entre el pensador uruguayo y el filósofo griego fue aceptada en los círculos intelectuales latinoamericanos de su época, aún sin la evidencia que proporcionan las anotaciones privadas que hemos catalogado. La fachada del maestro venerable, Próspero, tiene que haber sido factor clave para esa percepción. Una señal de esa imagen recibida es una caricatura que salió en la portada de la revista bonaerense *Martín Fierro* siete años después de la muerte del ensayista vecino, el 15 de mayo de 1924 (en el mismo número que contiene el manifiesto estético de la publicación). Con el título "Montevideo según [José María] Vargas Vila", el dibujo representaba las impresiones de la ciudad según la veía el pintoresco escritor colombiano. La escena incluye una serie de figuras uruguayas, de las cuales la central y más prominente es Rodó (a su lado está Batlle y Ordóñez, que le sigue en tamaño). El autor de Ariel aparece como un busto sobre un pedestal, con el rótulo "Platón"; en la leyenda en la parte inferior de la portada, se agrega: "la filosofía: Platón-Rodó".

MARTIN FIERRO

Periódico quincenal de arte y crítica libre

10 Ctvs. 10 Ctvs.

Segunda época, Año I°. Núm. 4 | Buenos Aires, Mayo 15 de 1924 | Dirección y Adm.: Bustamante 27

MONTEVIDEO SEGUN VARGAS VILA

He aquí una muestra de cómo ha visto ese pajarraco tropical que nos visitó últimamente, a nuestros vecinos del otro lado del Plata: Frente al Partenon del Teatro Solís, los griegos del más brillante siglo helénico-uruguayo: Pericles Battle y Ordóñez y Aspasia Rua, que representan la política; la filosofía: Platón-Rodó; las dos máscaras: Sófocles Martínez Cuitiño y Aristófanes Favaro; la elocuencia: Demóstenes Frugoni; la historia: Herodoto de San Martín; la poesía: Safo de Ibarbourou. ¿Y el cuco de la punta? Pues el perro rabón de Alcibiades, ausente en la vecina calle Yerbal.

Manifiesto de "Martin Fierro"

Frente a la impermeabilidad hipopotámica del "honorable público".

Frente a la funeraria solemnidad del historiador y del catedrático, que momifica cuanto toca.

Frente al recetario que inspira las elucubraciones de nuestros más "bellos" espíritus y a la afición al ANACRONISMO y al MIMETISMO que demuestran.

Frente a la ridícula necesidad de fundamentar nuestro nacionalismo intelectual, hinchando valores falsos que al primer pinchazo se desinflan como chanchitos.

Frente a la incapacidad de contemplar la vida sin escalar las estanterías de las bibliotecas.

Y sobre todo, frente al pavoroso temor de equivocarse que paralisa el mismo ímpetu de la juventud, más anquilosada que cualquier burócrata jubilado:

"MARTIN FIERRO" siente la necesidad imprescindible de definirse y de llamar a cuantos sean capaces de percibir que nos hallamos en presencia de una NUEVA sensibilidad y de una NUEVA comprensión, que, al ponernos de acuerdo con nosotros mismos, nos descubre panoramas insospechados y nuevos medios y formas de expresión.

"MARTIN FIERRO" acepta las consecuencias y las responsabilidades de localizarse, porque sabe que de ello depende su salud. Instruído de sus antecedentes, de su anatomía, del meridiano en que camina: consulta el barómetro, el calendario, antes de salir a la calle a vivirla con sus nervios y con su mentalidad de hoy.

"MARTIN FIERRO" sabe que "todo es nuevo bajo el sol" si todo se mira con unas pupilas actuales y se expresa con un acento contemporáneo.

"MARTIN FIERRO", se encuentra, por eso, más a gusto, en un transatlántico moderno que en un palacio renacentista, y sostiene que un buen Hispano-Suiza es una OBRA DE ARTE muchísimo más perfecta que una silla de manos de la época de Luis XV.

"MARTIN FIERRO" ve una posibilidad arquitectónica en un baúl "Innovation", una lección de síntesis en un "marconigrama", una organización mental en una "rotativa", sin que esto le impida poseer — como las mejores familias — un álbum de retratos, que hojea, de vez en cuando, para descubrirse al través de un antepasado... o reírse de su cuello y de su corbata.

"MARTIN FIERRO" cree en la importancia del aporte intelectual de América, previo tijeretazo a todo cordón umbilical. Acentuar y generalizar, a las demás manifestaciones intelectuales, el movimiento de independencia iniciado, en el idioma, por Rubén Darío, no significa, empero, que habremos de renunciar, ni mucho menos, finjamos desconocer que todas las mañanas nos servimos de un dentífrico sueco, de unas tohallas de Francia y de un jabón inglés.

"MARTIN FIERRO", tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación.

"MARTIN FIERRO artista, se refriega los ojos a cada instante para arrancar las tela-

La portada del N° 4 *Martín Fierro*, que incluye su Manifiesto, 15 de mayo de 1924

Referencias

Ardao, A. (1950). La conciencia filosófica de Rodó. En *Número* (1950). Recogido en *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo: Universidad de la República, 1971), 241-269.

_____ (1956): *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*. México: Tierra Firme.

_____ (2009): Idealismo latinoamericano del 900. En *Escritos trashumantes: trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España*. Ed. Hugo E. Biagini y María Angélica Petit. Montevideo: Linardi y Risso, 91-105. El artículo es de 1986.

Egger, E. (1869). *L'hellénisme en France: leçons sur l'influence des études grecques dans le développement de la langue et de la littérature françaises*. Paris: Didier et Cie, 2 vols.

Guyau, J.-M. (1895). *Pages Choisies des Grands Écrivains*. Paris: Armand Colin.

James, W. (1902): *The varieties of religious experience: a study in human nature*; being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902. Londres: Longmans, Green, y Co.

Menéndez y Pelayo, M. (1890). *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: A. Pérez Dubrull.

Nubiola, J. (2010). The reception of James in Continental Europe. En *William James and the Transatlantic Conversation*, ed. Martin Halliwell et al. Oxford: Oxford University Press.

Pereda, C. (1948). *Rodó's Main Sources*. San Juan de Puerto Rico: Imprenta Venezuela.

Pérez Petit, V. (1937). *Rodó: su vida, su obra*. Montevideo: Claudio García y Cía.

Platón (1885). *Diálogos polémicos. Teetetes o de la ciencia. Menón o de la virtud*. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica.

_____ (1893). *Diálogos socráticos. Apología de Sócrates. Critón o el deber. Phedro o de la belleza*. Madrid: Biblioteca Económica Filosófica.
Real de Azúa, C. (1965): Prólogo. En *El mirador de Próspero*. Montevideo: Biblioteca Artigas, xx-lii.
Renan, E. (1887). *Historie du peuple d'Israël.* Paris: Calmann Lévy.
Rodó, J. E. (1967). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
_____ (2000). *Ariel*. Ed. Ana Inés Larre Borges y Elías Uriarte. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura / Biblioteca Nacional, 2000).
Taine, H. (1892). *Esssais de Critique et d'Histoire*. Paris: Hachette.
_____ (s/f): *El ideal en el arte*. Madrid: La España Moderna.

Motivos de Proteo: La escritura como visión y como convivencia

Ottmar Ette
Universität Potsdam

¿Cómo narrar?

En uno de sus textos quizás más vanguardistas e inquietantes, su ensayo "Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows" (Benjamin, 2007) de 1936, Walter Benjamin ya había puesto de relieve cuán difícil se había convertido el narrar sobre el entorno. Sus reflexiones por momentos son una premonición de aquella paulatina desaparición del narrar, que sin lugar a dudas estamos viviendo y tenemos que lamentar en la actual sociedad del Facebook (Simanowski, 2016). Porque la pérdida que sufriremos sin el narrador y el narrar, lo supo plasmar Benjamin en el papel en el último párrafo de su ensayo a través de estas bien elegidas palabras:

> Así considerado, el narrador es admitido junto al maestro y al sabio. Sabe consejos, pero no para algunos casos como el proverbio, sino para muchos, como el sabio. Y ello, porque le está dado recurrir a toda una vida. (Por lo demás, una vida que no sólo incorpora la propia experiencia, sino, en no pequeña medida, también la ajena. En el narrador, lo sabido de oídas se acomoda junto a lo más suyo). Su talento es poder narrar su vida y su dignidad; la totalidad de su vida. El narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la mecha de su vida. En ello radica la incomparable atmósfera que rodea al narrador, tanto en Lesskow como en Hauff, en Poe como en Stevenson. El narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo. (p. 128)

El narrar, podríamos añadirle a estas palabras, siempre apunta hacia una totalidad. Quiere y apunta hacia, revive y nos muestra, ofrece y nos regala una totalidad continua compleja: la vida completa como un saber acerca de la vida, que también es un saber de vida, un saber vivenciar, un saber sobre/vivir, un saber convivir y un saber trans/vivir (Ette, 2004-2010, 2007, 2010 y 2015). En la literatura no se trata de una mímesis artística en forma de una realidad representada, sino de una representación de realidades vividas (aunque no necesariamente por uno mismo).

En el narrar se condensa la miniaturización modelar y el anhelado deseo de reunir todo el mundo en un libro, en un solo texto. En esas mismas miniaturizaciones, las literaturas del mundo se despliegan como *Fractales del mundo* (Ette, 2017), un afán que ya se percibe en los giros de Walter Benjamin: cuando en la literatura se trata de abrazar la totalidad, esto es, la vida. El narrador es siempre más que un simple narrador, porque la literatura es siempre más de lo que es. Desde todos sus diferentes inicios nos narra acerca de las formas y las normas de vida en el mundo y en todos aquellos mundos del pasado, del presente y del futuro que siempre deben considerarse en plural –como

pasados, como presentes y sobre todo como futuros. Incluso en su giro hacia la memoria, como recuerdo del pasado, la literatura es ante todo y siempre esto: es prospectiva. Pero, ¿de qué forma podemos narrar la totalidad de la vida, el todo del mundo? Y, ¿cómo se ve el saber de las literaturas del mundo, en el que Benjamin no solamente reconocía un saber específico, sino descubría el centelleo de un fragmento de sabiduría?

Ya en el primer capítulo de la obra maestra del romanista Erich Auerbach, *Mimesis. DargestellteWirklichkeit in der abendländischenLiteratur*, elaborada entre mayo de 1942 y abril de 1945 durante su exilio en Estambul, y quien mantenía una relación epistolar conmovedora con Walter Benjamin, había reconocido en Occidente dos líneas de tradiciones no solo diferentes entre sí, sino también diferenciables entre ellas para hacer irradiar todo el mundo en su totalidad. Así, el primer modelo fundamental sería "el texto narrativo bíblico" que apunta, según el comentario sagaz pero muchas veces ignorado de Auerbach, hacia la representación abarcadora de la "historia mundial; comienza con el inicio del tiempo, con el génesis y terminará con el momento final, cuando se cumpla la profecía gracias a la que el mundo encontrará su final" (Auerbach, 1982, p. 18). No hay nada imaginable allende este modelo del mundo: todo tiene que referirse a él –solo a él. Toda vida se encuentra contenida en esta gran narración (también en el sentido que le diera Lyotard): simplemente no hay ninguna vida fuera de este texto narrativo de la Biblia. Todos parecemos haber sido destinados a una vida y una convivencia dentro de esta narración.

El segundo modelo elemental de una comprensión abarcadora del mundo lo conforman en Occidente según Auerbach, los "poemas homéricos": ellos determinan "cierta relación de acontecimientos limitados tanto en el tiempo como en el espacio" (ibidem). Al lado de ellos es posible que haya otras contextualidades –y por ende, otras narraciones que se pueden idear tanto teórica como artísticamente, sin que por ello entren en conflicto con el diseño del mundo homérico. Junto al mundo de Homero pueden existir otros mundos (como mundos narrativos). El Antiguo Testamento, el texto narrativo bíblico es diferente, ya que al considerarse historia total del mundo, intenta acaparar a todos sus lectores, todos sus feligreses con las fuerzas y la violencia que le son propias. Aquí se acopla la aspiración a una totalidad de una "realidad representada" con la aspiración total, de obtener el poder ilimitado sobre la vida de los lectores. En esta tradición no hay un afuera de la historia del mundo, de la narración del mundo. Estamos condenados a la convivencia temporal y tenemos que organizar esta convivencia –en última instancia también en un sentido bio-político y uno ecológico.

Así, el modelo del mundo bíblico del Antiguo Testamento está "compuesto más ostensiblemente de piezas sueltas", pero estas "piezas individuales" pertenecen, a diferencia de los poemas homéricos "todos a una relación histórico-mundial y de interpretación de la historia mundial" (idem, p. 19). Por consiguiente, le corresponde a la fragmentariedad espacio-temporal limitada de la *Ilíada* y de la *Odisea* una gran

unidad narrativa, mientras que la "perspectiva religiosa e histórico-mundial" (ibidem) unificada del Antiguo Testamento aparece a nivel del texto en una fragmentariedad compuesta de piezas. Se podría hablar aquí de una dinámica narrativa bipolar, que impulsa e impele la literatura occidental en su conjunto de una forma paradójica como un motor de dos tiempos.

La línea de tradición doble en cuanto a la representación literaria de la realidad en la literatura occidental que elaborara Erich Auerbach no debe subestimarse incluso en la actualidad –y a raíz de la larga historia de globalización sin lugar a dudas excede el área occidental. Todavía la concepción benjaminiana del narrador está acuñada (aunque no conscientemente) por este modelo narrativo duplicado. Porque esta línea doble no ha representado la "realidad" de manera literaria por medio de su profundidad de enfoque histórico, no incluyó una teoría implícita, esto es, un instructivo sutil de lectura de este mundo, sino que quizás logró generar este mundo de Occidente o, dicho de otra manera: por medio de un diseño (sin lugar a dudas miniaturizante) la formó e *hizo real*. No solamente vivenciamos esta realidad, la vivimos.

El poder creador de mundos de este modelo duplicado de narración e interpretación de la historia del mundo y de los cuentos del mundo acuña nuestra forma de comprender el mundo de la vida, pero también –siguiendo las reflexiones de Roberto Espósito (2010)– la mismísima "vida del mundo" (p. 23) y se prolonga hasta el presente. No queremos dejar de lado que ambos modelos narrativos reclaman para sí el derecho de abarcar la totalidad de esta vida del mundo, así también el homérico, que con su diégesis reducida a un espacio y un tiempo es capaz de ofrecer un modelo miniaturizado y en última instancia, un fractal del mundo de todo lo creado (o en el sentido del texto narrativo bíblico: de la creación en su conjunto). Cada conciencia mundial de una vida del mundo no solamente tiene un compromiso, sino asimismo una deuda con el poder demiúrgico del narrar (Nünning et al, 2010).

Hay –y esto no nos debe sorprender- indicios de que la doble línea de creación de mundos en Occidente puesta de relieve por Auerbach también puede encontrarse en formas relevantes de expresión de otras latitudes histórico-culturales y teórico-culturales. Si por ejemplo se intenta plantear la pregunta en el área de la cartografía occidental, si en los diseños cartográficos del mundo también aparecen dos diferentes líneas de tradición, entonces de hecho se puede distinguir entre una forma de representación continua aunque compuesta por diferentes materiales y una solución en el sentido de la palabra fractal[83]. Por un lado, se trata de diseños continentales del mundo (y por lo tanto unidos y continuos); por el otro lado, podemos hablar de cartografías que ponen de relieve los elementos discontinuos que interrumpen las superficies de tierra, por lo que el foco de atención radica menos en lo continental que en lo insular. Esto no significa que el cartógrafo le confiere más importancia a las islas y los archipiélagos; más bien, aquí aparecen las grandes masas de tierra en forma de

[83] Utilizo este término en el sentido que le diera Mandelbrot (1987).

extensas islas o archipiélagos. La isla de nuestro "Lonely Planet" en el universo puede considerarse parte de un archipiélago y tenemos la costumbre de cartografiarlo como islario. Al mismo tiempo, esta segunda tradición archipiélica y discontinua de representación, que se ha analizado con profundidad en relación con la primera en el contexto de la primera fase de globalización acelerada (Ette, 2012a), bajo el signo de la miniaturización, la modelización y la autosemejanza, se podría denominar con toda razón como una línea de tradición que corresponde a patrones de conocimiento fractal (de ninguna manera fragmentaria) y la que por lo tanto logra crear una totalidad, no a través de una continuidad (compuesta por fragmentos), sino por medio de una discontinuidad modelar.

Así, los mapamundi que se producen a principios del siglo XVI y registran la increíblemente veloz expansión sobre todo de las potencias ibéricas, contienen por un lado una línea de tradición que prioritariamente se enfoca en la representación continental de masas terrestres continuas, entre las que se puede contar aquel mapamundi de 1507 en el que el ex estudiante de Friburgo, Martin Waldseemüller inscribiera por primera vez el nombre "América" en honor a Américo Vespucio. Por el otro lado, se puede descubrir "debajo" de esta filiación dominante otra línea de tradición, representada sobre todo por el *Isolario* de Benedetto Bordone, publicado en 1528 en Venecia. Es un diseño del mundo que, según el título original, quiere reproducir "todas las islas del mundo" y trata de interpretar el mundo como una relacionalidad entre las más diferentes islas con sus características particulares (ibidem). No resulta ser casualidad aquí que Bordone primero se hizo famoso como miniaturista, antes de que con su *Isolario* globalizador transformara la historia de la cartografía. Las miniaturas no son inofensivas: son modelos y tienden a abarcarlo todo.

El mapamundi de Benedetto Bordone se inscribe especialmente bajo el signo de la tradición veneciana del islario que despliega ante nuestros ojos el famoso *Isolario* de Bartolomeo dalli Sonetti en 1485 (1972). Este islario se concentra, antes del descubrimiento de América, casi exclusivamente en el archipiélago situado entre Asia y Europa en el Mar Egeo y a cada uno de los mapas de islas le añadieron sonetos a cada una que proclaman las particularidades espaciales, naturales, político militares o mitológicas. La relación iconotextual entre el mapa y el poema no es ni casual ni carente de sentido, en tanto esta lógica relacional fue puesta de relieve en la actualidad por un gran poeta isleño a fines del siglo XX. Así, el premio nobel de literatura, Derek Walcott, oriundo del Caribe, equiparaba en su discurso de agradecimiento del 7 de diciembre de 1992 con palabras muy bien elegidas el arte lírico con la insularidad y remarcaba: "Poesía es una isla que se ha soltado de tierra firme" (1998, p. 70)[84]. ¿Habrá una definición más enigmática para el movimiento densificado y una auto-lógica de la lírica?

[84] "Poetry is an island that breaks away from the main". En cuanto a una epistemología insular, véase Ette (2005a).

Sin poder profundizar en este momento en la doble lógica de una isla-mundo, cerrada en sí misma y por ende aislada y un mundo de islas relacionado globalmente entre sí (cfr. Ette, 2005b, cap. 4), es evidente que las dos líneas de tradición analizadas por Auerbach también se logran descubrir en el complejo medio de la cartografía en la temprana modernidad y se mantienen en una tradición de representaciones imbricadas entre sí de forma polilógica. Ponen delante de nuestros ojos tanto en el terreno literario como en el cartográfico aquella figura pendular que en Occidente se mueve hasta en la actualidad en una tensión entre lógicas continuas y discontinuas, acumuladoras o fractales y con ello forma modelos del mundo que se pueden aprehender en su totalidad como una suma o como una *mise en abyme* (André Gide), como una composición extensa o como un *modèle réduit* (Claude Lévi-Strauss), como panorama o como *fractal* (Benoît Mandelbrot). Una comprensión adecuada de los desarrollos complejos en relación de reciprocidad entre las formas largas o cortas en la literatura, pertenezcan éstas al ámbito de la prosa narrativa o no narrativa o al terreno del arte lírico, me parece que no será posible si no se toma en cuenta este trasfondo. Nos encontramos aquí en un nivel de un poder fundamental (no necesariamente consciente) de las formas y normas epistémicas elementales de los patrones de pensamiento y percepción acerca del mundo y de la vida, de ninguna manera solo occidentales.

Que se hayan podido dar y desarrollar entre las líneas tradicionales aquí diferenciadas en el nivel de las literaturas del mundo en Occidente siempre las más diferentes mezclas se sobreentiende, también en aras del personaje que aquí se presentará –esto es, en las creaciones literarias del modernista uruguayo, José Enrique Rodó. En tendencia se puede constatar que la línea de tradición continental o continua que nombramos como primera, tiende más bien hacia una miniaturización cuantitativamente menor del modelo aspirado que la tradición fractal, que se orienta en formas de expresión insulares y más breves; una tradición que contiene en su forma diminutiva por lo menos una miniatura más del modelo, en forma de una abreviación de una página, de un párrafo o de una sola frase: son artefactos literarios que se han convertido en objeto de estudio de la nanofilología (Ette, 2008a; Rueda, 2017). Éste también es un aspecto que se tratará en las siguientes reflexiones.

En representación del sinnúmero de formas de interrelación entre las dos líneas fundamentales de tradición podrán mencionarse, en el ámbito de la prosa entre otros el *Cosmos* de Alexander von Humboldt con sus cinco tomos (al que retornaremos más adelante al tratar a Rodó), así como en el ámbito de la cartografía el mapamundi de Juan de la Cosa (Ette, en prensa) de 1500. En su calidad de grandes obras maestras de arte conceptual son símbolo de una sucesión de formas de representación que se han mantenido a lo largo del tiempo y extendido a las más diversas lenguas y culturas y se refieren a la presentación y proyección de una totalidad al recurrir a modelos de representación tanto continuos como discontinuos, continentales y de archipiélago. Éstas son por lo tanto las normas y formas fundamentales que rigen las posibilidades

y trayectorias del narrar acerca del mundo en su totalidad y de hacer que ese todo se vuelva vivenciable y revivible.

Motivos de Proteo o el libro con vida

Si desde el canto épico del *Gilgamesh* en Mesopotamia y el *Shi-Jing* en China, esto es, desde los tan diferentes comienzos de las literaturas del mundo, se logran identificar ambos modelos narrativos en las más diversas culturas, lenguas, temporalidades y espacialidades (Ette, 2017), entonces se puede afirmar con miras a las formas literarias breves –que siempre jugaron un papel primordial en el proceso creativo de José Enrique Rodó (Rodríguez Monegal 1967a; Suiffet, 1995; Ette y Heydenreich, 2000)–, que éstas se encuentran en la línea de tradición de un diseño con cuya ayuda se desenvuelve experimentalmente una fuerza estética demiúrgica[85] que logra su objetivo valiéndose en esencia de la archipelización y la fractalización. Aquí hay que tomar en consideración que, gracias a la copresencia de los más diferentes textos cortos que no necesariamente tienen que estar dispuestos como fragmentos, un modo fractal y archipiélico de la narración, puede dar a luz un juego de relacionalidad que pone en el centro de todo el texto la cotextualidad, esto es, la presencia o convivencia conjunta de todos los textos cortos dentro de una forma mayor.

De allí resulta muchas veces una relación de reciprocidad entre cotextualidad y contextualidad que rebasa en mucho los correspondientes contextos históricos y políticos y también literarios y culturales. El juego de la cotextualidad con los más diversos contextos devela estéticamente el modelo de una lógica relacional en la que todo se intercambia con todo. Cada texto-isla funciona en este caso en un doble sentido, como una isla-mundo independiente, pero al mismo tiempo conforma, gracias a la relacionalidad de todos los elementos, un mundo-isla, en tanto mundo de islas, porque todas las islas funcionan como en un archipiélago por sí solas y en interacción, en su auto-lógica y en su conectividad. La pluralidad de islas y mundos de islas no es en este sentido una simple suma de las estructuras, sino una relacionalidad de estructuraciones complejas y abiertas.

Es precisamente en las formas literarias cortas y ultracortas donde hay una intersección entre miniatura y modelo, de lo erótico-sensual con la teoría en una conformación experimental que se despliega a partir de una poética del movimiento y que por ende reclama para su análisis conceptos de una poética vectorial, profundamente dinámica y asimismo fundada en la nanofilología. La elección y el diseño estético de una forma de tal índole ya se puede entender en sí como un alegato en favor de modelos polilógicos de comprehensión que se sustraen a cualquier tipo de estatismo y construyen su modelo en constante movimiento, como cambio permanente. No puede contemplarse aquí desde una tranquilidad estable: en una obra así, todo se encuentra en perpetuo movimiento que es asimismo convivencia (Ette, 2012b).

[85] En cuanto al término del poder estético, consultar Menke (2008).

Es en una forma en movimiento como comienza el primero de los 158 capítulos o "motivos", contenidos en el volumen *Motivos de Proteo*[86], publicado por vez primera en abril de 1909:

> Reformarse es vivir… Y desde luego, nuestra transformación personal en cierto grado, ¿no es ley constante e infalible en el tiempo? ¿Qué importa que el deseo y la voluntad queden en un punto si el tiempo pasa y nos lleva? El tiempo es el sumo innovador. Su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas. Cada pensamiento de tu mente, cada movimiento de tu sensibilidad, cada determinación de tu albedrío, y aún más: cada instante de la aparente tregua de indiferencia o de sueño, con que se interrumpe el proceso de tu actividad consciente, pero no el de aquella otra que se desenvuelve en ti sin participación de tu voluntad y sin conocimiento de ti mismo, son un impulso más en el sentido de una modificación, cuyos pasos acumulados producen esas transformaciones visibles de edad en edad, de decenio en decenio; mudas de alma, que sorprenden acaso a quien no ha tenido ante los ojos el gradual desenvolvimiento de una vida, como sorprende al viajero que torna, tras larga ausencia, a la patria, ver las cabezas blancas de aquellos a quienes dejó en la mocedad. (Rodó, 1967, pp. 309 s)

En este íncipit, en el primer párrafo del primer motivo del texto de enumeración romana, cuya brevedad varía y cuya duración de lectura es de entre un minuto y más o menos diez, aparecen los lexemas, temas y motivos elementales para todo el volumen. El público lector podía distinguir desde el inicio de los *Motivos de Proteo* que en las relaciones de la figura del título, Proteo y el viejo y venerable maestro, Próspero en *Ariel* de Rodó[87] prevalecía esa consonancia entre el yo y el mundo, entre las edades de la vida y del tiempo, entre los impulsos literarios y filosóficos y se extendían hasta las repeticiones sonoras y la igualdad silábica de ambas figuras. No cabe duda que el escritor uruguayo había construido a propósito esas ostensibles paralelas entre las voces de Proteo y Próspero para sus lectores, porque sabía muy bien que en la historia de la recepción de su tan famosa obra de 1900, la voz de su Próspero se equiparaba con la suya e incluso (aunque falsamente) se había confundido con la suya[88]. Sin embargo, aunque aparece una vez más la figura del Maestro, esta nueva obra no es una continuación de la anterior.

No obstante, en los *Motivos* de Proteo –como ya lo mostraba el íncipit– tenemos una estructura oracional paratáctica de gran valor artístico que es puesta en cadencia gracias a la introducción de frases cortas. José Martí, el poeta y ensayista cubano, ya había creado una forma escritural de cuño paratáctico complejo, en la que las largas ondas de sus oraciones eran interrumpidas por estructuras oracionales breves como si fueran rompientes que generaban un ritmo que puede considerarse característico en la prosa

[86] En cuanto a esta obra opacada hasta en la actualidad por el *Ariel* de Rodó, consúltese Rodríguez Monegal (1967b), así como Real de Azúa (1976). En cuanto a la complejidad del corpus, tomando en consideración los *Motivos de Proteo* nuevos y novísimos que aquí no se profundizarán, cfr. entre otros, Real de Azúa (1948), p. 91.
[87]En cuanto a *Ariel* de Rodó, cfr. entre otros, Brotherston (1967), Castro Morales (1995 y 2000).
[88]Véase para esta confusión provocada en parte por el mismo Rodó, Barbagelata (1920), p. 24.

del *Modernismo* hispanoamericano[89]. José Enrique Rodó había seguido de forma muy sagaz el desarrollo de esta prosa modernista, pese a que es poco común encontrar en la lengua castellana frases tan largas y muchas veces difíciles de entender a primera vista y en *Ariel* todo culminó en formas de expresión complejas y altamente estetizantes, lo que elevó la prosa finisecular[90] a un grado de complejidad insuperable. El rebuscamiento de la sintaxis de Rodó presenta un obstáculo en la recepción y al parecer fue un gran desafío para más de un traductor.

En los *Motivos de Proteo* se percibe y escucha no solo la voz de Próspero, una figura creativamente adaptada proveniente del drama shakespeareano *The Tempest*, sino también la voz del intelectual uruguayo (cfr. Ainsa, 1998; Moraña, 1987). A más tardar desde inicios del nuevo siglo, Rodó se había convertido en uno de los grandes *Maestros* de la América Latina –tal y como sucediese antes con José Martí, (quien cayera en 1895 en la guerra colonial iniciada por él mismo contra España).

Tal y como ya sucediera en su *Ariel*, en el que José Enrique Rodó se había servido de los más diversos géneros –desde el discurso académico y político, pasando por narraciones intercaladas hasta el ensayo literario o el tratado científico (cfr. Ette, 1994b), este gran maestro de la prosa breve practica una combinación de diversas tradiciones genéricas. Los más diferentes textos y tipos de texto conviven aquí. Entre los géneros incluidos e integrados en este volumen publicado en 1909 se encuentran tanto el aforismo como el estudio de caracteres, la confesión autobiográfica, el ensayo didáctico, el cuento fantástico, el diálogo filosófico, el ejemplo, el fragmento, la parábola, el poema en prosa, la prédica moralizante, el cuadro literario, el discurso político-filosófico o el tratado psicológico, sin olvidar su práctica de la cita explícita e implícita. En un texto dilucidador de 1908, en el que concluye su trabajo en los *Motivos*, un texto que posteriormente se incluyera en *El Mirador de Próspero* –lo que una vez más subraya la cercanía entre Próspero y Proteo– Rodó acentuaba que en última instancia se movía en un terreno intermedio entre la ciencia y el arte (Rodó, 1967f, p. 533). Aquí, donde de mil formas se podían combinar entre sí la verdad y la belleza, el pensamiento moderno había creado "obras intermedias, singularmente adecuadas a nuestro gusto y a nuestras necesidades espirituales" (ibidem). Con sus *Motivos de Proteo* presentaba una "obra intermedia".

Sin lugar a dudas, Rodó se había movido ya en su *Ariel* en ese espacio intermedio entre verdad y belleza, arte y ciencia. Ahora quería dejar atrás su obra que tanto éxito había tenido para presentar nueve años después un proyecto literario-filosófico más ambicioso aun, en tanto los *Motivos de Proteo* no solamente son el libro más voluminoso sino también aquel en el que el espíritu formador y reformador del autor uruguayo se

[89] Para una contextualización del Modernismo en su imbricación relacional transatlántica cfr. Ette (1994a).
[90] Cf. entre otros, García Morales (1992), pp. 75-88 y Gutiérrez Girardot (1987). En cuanto a una diferenciación del término finisecular en la discusión literario-estética, cfr. el innovador estudio de Meyer-Minnemann (1979); véase asimismo Achugar (1994).

presentara en formas de expresión y sendas mucho más radicales. Los *Motivos* son un libro experimental.

Ante este telón de fondo, volvamos una vez más al íncipit de los *Motivos de Proteo*. La frase introductoria que ha sido interpretada sobre todo desde un enfoque individual y psicológico, "Reformarse es vivir…" (Rodó, 1967b, p. 309) y que aparece una y otra vez con diferentes modificaciones en el transcurso de ese escrito a manera de un *leitmotif*, pone la forma, la reforma, la reformación y la reformulación en relación con la vida que se puede considerar como en perpetuo movimiento y renovación. Se le confiere al lexema vida en este volumen de 1909 un significado superior. Lexemas como movimiento, transformación, innovación o impulso subrayan además el hecho de que en la vida nada puede permanecer en estado inmóvil, y de que en el "gradual desenvolvimiento de una vida" (idem, p. 310) en el sentido metafórico (y goetheano) de un desenvolver (*Entwickelung*), la única constante es el cambio.

De allí Rodó deduce las consecuencias directas para la forma por él elegida. Porque esta forma literaria no debe de ninguna manera ser constante y continua. El formato de cambios incesantes por el que se decidió finalmente Rodó, se basa en la combinatoria móvil de los textos cortos y ultrabreves que no solamente se pueden enumerar y ordenar linealmente como 158 islas texto, sino que conforman las más diversas series que permiten además saltar de uno a otro texto breve e incluso se fuerza a hacer esto.

La estructuración abierta se podría comparar en el nivel teórico-artístico, literario y cultural quizás más adecuadamente con las concepciones del teórico de los signos italiano, Umberto Eco, que recién medio siglo después se concretaron en su *Opera aperta* y *Struttura assente*[91]. Si además buscamos desarrollos literarios que se pudieran poner en relación con este tipo de técnica ordenadora, entonces habría un ostensible vínculo con la novela de Julio Cortázar, *Rayuela*, publicada en 1963, a la que subyace un juego de brincos y saltos y con ello la posibilidad de leer los capítulos según su numeración o según secuencias fijadas de antemano (o absolutamente libre según un recorrido de lectura elegido por el mismo lector) (Ette, 2008b, cap. 6). En este momento podríamos indicar que José Enrique Rodó se movió en un terreno de praxis literaria y teórico-literaria que no nació bajo el signo del Modernismo, sino bajo el de una estética postmoderna que comenzó a dominar en los años 60 del siglo XX. Son evidentes un sinnúmero de relaciones transversales entre el Modernismo hispanoamericano y una estética postmoderna que se internacionalizó rápidamente, pero que nunca se puede pensar sin Jorge Luis Borges.

Si contemplamos con mayor detenimiento los paratextos de sorprendente complejidad que encabezan los *Motivos de Proteo*, entonces se perfilan más referencias entre el Modernismo tardío del escritor uruguayo y ciertos desarrollos literario-estéticos de la

[91] Véase Eco (1962, 1968). Esta relación la puse ya de relieve en Proteo en Uruguay (Ette, 2008b).

segunda mitad del siglo pasado. Así, Rodó le antepuso a sus *Motivos* inmediatamente después de una cita extraída del evangelio de San Marcos (IV, 11: "Todo se trata por parábolas") el siguiente texto corto firmado con sus iniciales que, por su importancia se transcribirá en toda su extensión:

> No publico una "primera parte" de PROTEO: el material que he apartado para estos Motivos da, en compendio, idea general de la obra, harto extensa (aun si la limitase a lo que tengo escrito) para ser editada de una vez. Los claros de este volumen serán el contenido del siguiente; y así en los sucesivos. Y nunca PROTEO se publicará de otro modo que de éste; es decir, nunca le daré "arquitectura" concreta, ni término forzoso; siempre podrá seguir desenvolviéndose, "viviendo". La índole del libro (si tal puede llamársele) consiente, en torno de un pensamiento capital, tan vasta ramificación de ideas y motivos, que nada se opone a que haga de él lo que quiero que sea: un libro en perpetuo "devenir", un libro abierto sobre una perspectiva indefinida. (Rodó, 1967b, p. 308)

Aquí hallamos la metafórica del "desenvolvimiento" y una vez más se habla de la vida. El carácter vivo y en este contexto abierto de este libro que difícilmente se puede considerar como libro en el sentido tradicional, consiste en remitir una y otra vez a tomos nuevos, partes nuevas, pensamientos nuevos dentro de aquella moderna literatura de ideas[92] y este libro nunca terminado, nunca concluido es su renovada concretización. Ninguna arquitectura fija debe fungir como camisa de fuerza para esta voluntad absoluta a una apertura perspectivista. Se trata por lo tanto de un libro profundamente experimental que desafía explícitamente las fronteras de la escritura de libros, para crear aquella "ramificación de ideas y motivos" (Rodó, 1967b, p. 309), que sin lugar a dudas podremos denominar una interconexión y también un rizoma[93] de la propia escritura. La vuelta final de este paratexto no solo habla del libro abierto, sino más aún, de un "libro en perpetuo devenir" (Rodó, 1967b, p. 309).

Esta fórmula de libro en perpetuo devenir nos recuerda a aquella reflexión con la que José Lezama Lima, el poeta, novelista y ensayista cubano comenzara su libro *La expresión americana*. Allí se puede leer en el famoso íncipit de la primera de las cinco conferencias que dictara el líder del grupo *Orígenes* en enero de 1957 en La Habana:

> Sólo lo difícil es estimulante; sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento, pero en realidad ¿Qué es lo difícil? ¿Lo sumergido, tan sólo, en las maternales aguas de lo oscuro? ¿Lo originario sin causalidad, antítesis o logos? Es la forma en devenir en que un paisaje va hacia un sentido, una interpretación o una sencilla hermenéutica, para ir después hacia su reconstrucción, que es en definitiva lo que marca su eficacia o desuso, su fuerza ordenancista o su apagado eco, que es su visión histórica. (Lezama Lima, 1969, p. 9)

Lo difícil, lo desafiante que estimula sin cesar la potencia y la potencialidad del conocimiento humano es por lo tanto la forma en devenir que, ante el telón de fondo de la visión puesta en ella y bajo el signo de un paisaje que reta su sentido (y sus

[92] Así la fórmula de Próspero con referencias a Nietzsche (Rodó, 1967, p. 229).
[93] En cuanto al término del rizoma, véase Deleuze (1976).

sentidos) entra en un proceso inconcluso y representa una forma que se reforma constantemente: una fórmula que siempre se reformula.

También en José Lezama Lima nos encontramos por ende con una concepción que, medio siglo después de los *Motivos de Proteo* puede considerarse en la línea de aquel pensamiento que ya habíamos visto desenvolverse experimentalmente en Rodó. *La expresión americana* de Lezama Lima se inscribe en aquella larga historia de diseños americanos del mundo que surgiera a partir del barroco cubano y del movimiento independentista latinoamericano y, con José Martí y su proyecto de una modernidad diferente habían entrado en un estadio crítico, que el autor de *Paradiso* logró transformar, elevándolo eficazmente a un nivel de reflexión inaudita. Hubiera podido recurrir a José Enrique Rodó, cuya visión de la historia y su intento experimental de transferir lo inconcluso a la conclusión de un libro, la viveza de un pensamiento a la constelación fija de las letras en un número limitado de páginas. Los *Motivos* de Rodó, abiertos hacia el futuro, también fueron en este sentido una obra entremedia en la que convivían y se ejercitaban recíprocamente diferentes épocas literario-estéticas.

Si comparamos la forma que eligiera José Lezama Lima para su obra, en la que se han incluido las cinco conferencias o ensayos como islas de un archipiélago con sus referencias recíprocas tanto relacionales y asimismo móviles, con aquella solución que eligiera Rodó para sus motivos de Proteo, entonces se muestra con contundencia con qué radicalidad, también formal, el escritor uruguayo persiguiera su meta de crear aquella forma en devenir, aquel libro en perpetuo devenir que tenía en mente.

Además, su intención –tal y como él mismo lo formulara– era la de abarcar "todo lo creado" (Rodó, 1967b, p. 309) en el sentido que le diera en su íncipit. Que en este caso se trata de una relación profunda entre la forma literaria breve y el deseo de capturar toda la creación, toda la vida; que hay una relación entre la forma microtextual y la pretensión macrológica, entre el microcosmos de los textos breves y el macrocosmos de todo lo creado en el sentido etimológico de "cosmos" y con ello de la configuración de orden y belleza, se debería de haber puesto de relieve ya en la primera parte de esta nueva aproximación al fascinante texto y modelo de comprehensión de Rodó. Los *Motivos de Proteo* de Rodó conforman un libro con vida en incesante devenir (y por eso probablemente tan difícil de comprender).

Pero, ¿de qué manera se podrían describir con más exactitud las ligas y relaciones entre los dos lexemas de la sentencia introductoria –esto es, forma y vida? ¿Cómo se podría desarrollar a partir de allí una nueva comprensión de la dimensión narrativa, por medio de la que se podrían vincular más íntimamente la forma y la reforma por un lado y por el otro, la vida y el revivir?

Motivos de Proteo o el libro de la vida toda

La pregunta por la vida en los *Motivos de Proteo* implica seguramente la pregunta por la vida misma de Rodó, esto es, por elementos autobiográficos que el gran estilista

uruguayo sin lugar a dudas entremezcló en sus motivos. Sin embargo, al usar el lexema de la vida, no solo quería hablar de su vida o de una vida, sino de la vida toda: de un saber de la vida en la vida y para la vida: en consecuencia, por un saber de vida, que se abre también hacia las dimensiones del saber vivenciar, del saber sobrevivir, del saber convivir y del saber transvivir. ¿De qué manera, empero, se puede reflexionar sobre la vida toda y, en tanto forma, poder llevarla a cabo desde el punto de vista literario-estético?

Desde el inicio de los *Motivos de Proteo*, la vida se encuentra bajo el signo del tiempo y con ello, de constantes cambios que incluyen también y sobre todo las transformaciones psicológicas en la vejez. Estas transformaciones psicológicas jugaron un papel temático muy importante en una carta que Rodó le dirigiera a Miguel de Unamuno fechada el 12 de octubre de 1900 (Rodó, 1967c, p. 1379).[94]. En sus reflexiones literarias, Rodó intentaba sobre todo poner de relieve el incesante trabajo en el propio yo y en esta trayectoria encontraba una y otra vez nuevos ejemplos, con lo que se ocupó en el transcurso de sus *Motivos* con gran ímpetu experimental y también con mucho empeño en la búsqueda y recolección de éstos. Sin lugar a duda: el ímpetu experimental del escritor se apoyaba en una ética de trabajo de las dimensiones de un Flaubert.

La red quizás más estable y segura que apoya la construcción de los *Motivos* está conformada de biografías y biografemas ejemplares. Entre los modelos que tratan la relación de cambio entre reformarse y vivir se encuentra Johann Wolfgang von Goethe, quien es citado en numerosas ocasiones a lo largo de los *Motivos* y a quien Rodó le confiere un papel casi paradigmático en él.

> El más alto, perfecto y típico ejemplar de vida progresiva, gobernada por un principio de constante renovación y de aprendizaje infatigable, que nos ofrezca, en lo moderno, la historia natural de los espíritus, es, sin duda, el de Goethe. Ninguna alma más cambiante que aquélla, vasta como el mar y como él libérrima e incoercible; ninguna más rica en formas múltiples; pero esta perpetua inquietud y diversidad, lejos de ser movimiento vano, dispersión estéril, son el hercúleo trabajo de engrandecimiento y perfección, de una naturaleza dotada, en mayor grado que otra alguna, de la aptitud del cultivo propio; son obra viva en la empresa de originar lo que él llamaba, con majestuosa imagen, la pirámide de mi existencia. (Rodó, 1967b, p. 406)

En esta exaltación de Goethe por parte de Rodó que culmina en el giro final de esta introducción al motivo, no solamente se resalta el papel extraordinario que jugaba el creador del *Fausto* para el escritor de los *Motivos de Proteo*, sino asimismo el significado de este ejemplo para la relación de tensión entre los lexemas de *forma* y *vida*, que aquí una vez más se pone de relieve. Si en José Lezama Lima se podía tener la asociación entre un devenir inconcluso y un paisaje marino y en parte submarino, entonces el paisaje de la teoría[95] en el que no solo se posiciona este capítulo sino los *Motivos de Proteo* en su conjunto, es un paisaje del mar, en cuyo contexto también aparece Goethe. Si

[94] Véase asimismo Ette (2008b, pp. 197-227).
[95] Véase en cuanto a este término, Ette (2013).

todavía en el *Ariel* eran de primordial importancia los espacios de enseñanza del Maestro[96] o las esferas ligeras de Ariel, el *airy spirit* que Rodó se prestara de Shakespeare, mientras que el mar, el Caribe, habían sido marginados, juegan un papel fundamental bajo el signo del archipiélago, del mundo de islas griego de Proteo, en los textos proteicos de Rodó. Porque aun antes del primer capítulo, Rodó introduce, inmediatamente después del título "Proteo" en la segunda edición de sus *Motivos*, la deidad proveniente de la mitología griega de la siguiente manera –y este párrafo es mucho más que solo un ejercicio didáctico para facilitar la comprensión de la obra:

> Forma del mar, numen del mar, de cuyo seno inquieto sacó la antigüedad fecunda generación de mitos, Proteo era quien guardaba los rebaños de focas de Poseidón. En la Odisea y en las Geórgicas se canta de su ancianidad venerable, de su paso sobre la onda en raudo coche marino. Como todas las divinidades de las aguas, tenía el don profético y el conocimiento cabal de lo presente y lo pasado. Pero era avaro de su saber, esquivo a las consultas, y para eludir la curiosidad de los hombres apelaba a su maravillosa facultad de transfigurarse en mil formas diversas. (Rodó, 1967b, p. 309)

Recurrir a la Antigüedad grecorromana aun ejemplar para Rodó (representada por Homero y Virgilio), y a la deidad marítima ambigua, Proteo, le sirve al escritor de Montevideo para convertir las diferentes visiones del mar en la superficie lúdica de sus textos y en el paisaje de la teoría, en el que todo se encuentra en movimiento, fluye y cambia. Numen y figura del dios y sus incesantes transfiguraciones conforman la personificación de la vida como constante cambio, como forma en devenir (Lezama Lima), en un reformarse sin cesar, como una vida en versátil trans*figura*ción. Justamente en este momento, la figura de Goethe obtiene su espacio de movimiento proteico:

> No hay en su vida sol que ilumine la imitación maquinal, el desfallecido reflejo, de lo que alumbraron los otros. Cada día es un renuevo de originalidad para él. Cada día distinto; cada uno de ellos, consagrado, como un Sísifo de su propia persona, a levantar otro Goethe de las profundidades de su alma, nunca cesa de atormentarle el pensamiento de que dejará la concepción de su destino incompleta: ambicionaría mirar por los ojos de todos, reproducir en su interior la infinita complejidad del drama humano, identificarse con cuanto tiene ser, sumergirse en las mismas fuentes de la vida... Llega así al pináculo de su ancianidad gloriosa, aún más capaz y abierta que sus verdes años, y expira pidiendo más luz, y este anhelo sublime es como el sello estampado en su existencia y su genio, porque traduce, a la vez, el ansia de saber en que perseveró su espíritu insaciable, y la necesidad de expansión que acicateó su vitalidad inmensa... (Rodó, 1967b, p. 407)

Johann Wolfgang von Goethe se convierte aquí en un caso modelar y ejemplo de una vida que se renueva sin cesar, creando así una sucesión de otros Goethe que impresionan menos por su alteridad que por la constante dinámica de expansión (su necesidad de expansión). El concepto entero de los *Motivos de Proteo* no apunta a la creación de simples alteridades, sino a una epistemología de la expansión (Ette, 2016), que no descansa en la producción maquinal de oposiciones. Porque alteridad se

[96] En cuanto a la dimensión política de la figura del *Maestro* en el *Ariel* de Rodó, cfr. González Echevarría (1985).

convierte en peligro mortal allí, donde su producción se enfoca hacia la elaboración de superioridades y sobre todo inferioridades.

José Enrique Rodó no se somete a aquella lógica fatal y peligrosa que puede reconocerse desde la Conquista en cuanto a la *cuestión de lo otro* que objetó Tzvetan Todorov (1982) –y en parte también Julia Kristeva (1991), aunque más bien referida a la Modernidad– y esto me parece ser un principio que diferencia sustancialmente los *Motivos de Proteo* del concepto de oposiciones que predomina en *Ariel*; un principio que va de la mano con la forma elegida por el autor. El pensamiento esquiva una tradición de pensar en alteridades, que actualmente se considera peligrosa y que ha acuñado la percepción y actuación de los europeos desde el inicio de la conquista del continente americano por las potencias ibéricas, a más tardar desde finales del siglo XV, y la filosofía europea incluso hasta en la actualidad (entre otros: Descombes, 1981). Más bien hace el intento de pensar una ampliación y una dilatación por ejemplo de subjetividad y vida en un contexto de patrones de pensamiento relacional que van ganando terreno a las alteridades discursivas, de tal manera que de ahí se pueda derivar y desarrollar una verdadera epistemología de la ampliación.

Lo cual no significa que haya superado del todo las estructuras bipolares del pensamiento, tal y como se perfilan en su concepción americanista[97] de un continente dividido en dos, en un norte utilitarista y un sur latino y cultivado; no obstante, se delinea un potencial de desarrollo en el pensamiento y más aún, en la escritura archipiélica de José Enrique Rodó que se abren hacia patrones de percepción y reflexión polilógicos. Se puede perfilar entre otros en el cuadro de la poliperspectividad, del deseo de la figura de Goethe creada por Rodó, de poder mirar a través de los ojos de todos o de la complejidad infinita de la vida humana que no solamente destella en este momento, sino que ya desde las frases iniciales pone de relieve la necesaria re-formación de todo ser, de toda vida. Las tantas veces repetidas palabras finales de Goethe, repetidas también por Lezama Lima en *La expresión americana*, apuntan a un más, apuntan hacia aquella ampliación que culminan al final de este pasaje en las palabras de "la necesidad de expansión" (Rodó, 1967b, p. 407) y pueden pensarse a la par con la vivacidad, la vitalidad. Todo eso permite un nuevo pensar ampliado. (*weiteres Denken*)

En este momento se muestran con contundencia las motivaciones y con ello, los *Motivos*, pero en última instancia también las consecuencias que acompañan la decisión de Rodó en pro de una escritura profundamente relacional y archipiélica. Los fenómenos evocados y representados no solo se incluyen en cadenas causales o consecutivas, sino que aparecen en zonas de imbricación compleja, en las que todo está relacionado con todo –aunque no siempre simultáneamente. Una escritura de tal índole es capaz de crear, precisamente por la valorización de lo interrumpido, de lo discontinuo y sobre todo, de lo fractal, un cuadro estéticamente convincente de toda

[97] En cuanto al americanismo de Rodó, véase entre otros Ardao (1977).

la vida desde un enfoque multiperspectívico y no una sola vida en la vida de un (destacado) individuo. Nada en los *Motivos de Proteo* es independiente.

Entre las múltiples repeticiones de esta frase clave "Reformarse es vivir", que pueden rastrearse a lo largo de los *Motivos de Proteo*, cuenta también la introducción al motivo ochenta y seis, donde el primer párrafo dice lo siguiente: "La práctica de la idea de nuestra renovación tiene un precepto máximo: el viajar. Reformarse es vivir. Viajar es reformarse" (Rodó, 1967b). Una vez más, Rodó recurre a una fórmula definitoria breve.

Con estas frases y sentencias que se logran grabar en la memoria y de alguna manera recuerdan las estructuras oracionales discursivas y rítmicas de José Martí, Rodó se abre el camino de una relación de reciprocidad bipolar a una tripolar, en la que en un nivel explícito, la recurrencia al lexema pone en el centro de atención el *reformarse*. Asimismo, en el nivel implícito se le asigna al lector la tarea de cerrar el triángulo semántico por un "viajar es vivir" o un "vivir es viajar". El tópico del viaje de la vida que una y otra vez se manifiesta en los más diferentes biografemas y autobiografemas en los *Motivos de Proteo*, no debería tener mayor peso que la equiparación paradigmática del viaje con la vida. Si se contempla la biografía de José Enrique Rodó en la actualidad; la de un hombre que viajó mucho menos que los otros dos grandes Modernistas, entonces lo paradójico de esta lección, de esta doxa, radica en última instancia en que precisamente su único viaje transatlántico fuera el que lo llevara a Europa como corresponsal, a escribir esa última palabra (*dolore*) y a la muerte en Palermo.

Poco sorprende que la figura del viajero sea altamente recurrente, y con multiplicidad de imbricaciones aparece una y otra vez en los *Motivos de Proteo*. Pese a esto hay también en este ámbito una figuración paradigmática que no lleva el nombre de Goethe, sino el de Alexander von Humboldt, porque también el nombre del creador de *Cosmos* surca los *Motivos de Proteo* del escritor uruguayo de forma recurrente.

Allí, no solo se menciona la extraordinaria longitud de la vida de este viajero (y con ello, la relación directa entre vivir y viajar), quien muriera a los 89 años en 1859 en Berlín, esto es, medio siglo antes de la publicación de los *Motivos*, sino sobre todo la increíble amplitud y profundidad de los acervos del saber, que el "Viejo de la Montaña", tal y como se le tildaba de broma, había recopilado y combinado. El nombre de Alexander von Humboldt es *per se* símbolo de la combinatoria y las posibilidades de combinación.

A pesar de que parte de los estudios biográficos en la actualidad suelen caer en una representación unívoca del científico natural y callan los no menos grandiosos logros del sabio prusiano como investigador de las culturas antiguas de América, de las lenguas americanas, como historiador o como teórico de la globalización, Rodó no cae en la trampa del inadmisible unilateralismo y se pregunta, no solo con miras a

Humboldt, acerca de los vínculos trascendentales del saber. Así podemos leer en el capítulo 108:

> La observación del mundo material tiene por objeto abstraer las leyes generales a que obedecen las cosas y los seres, de donde nace la sabiduría del físico, del químico y del biólogo; o bien, estudiar concretamente las cosas y los seres mismos, describiéndolos y caracterizándolos, como hacen el geógrafo y el naturalista. Estos distintos sentidos de la observación se relacionan entre sí de modo que ninguno puede considerarse en absoluto ajeno de los otros; y sus relaciones objetivas se reproducen, a menudo, subjetivamente, en la vocación y la aptitud del sabio. El geógrafo naturalista, favorecido en ambos respectos por la facultad de aproximar dos órdenes de hechos tan fundamentalmente vinculados, se personificaría en la gran figura de Humboldt. (Rodó, 1967b, p. 445)

Tanto los estudios del volcán Pichincha, las investigaciones botánicas, el análisis de las lenguas indígenas, de los espacios, tiempos y culturas efectuados por Humboldt, lo convierten en una *figura* y, más aún, en una figuración de un saber abarcador que surge de la combinatoria de los más diversos ámbitos de saber especializado. Este saber del sabio no se estanca en el saber especializado, sino que se unifica para conformar aquella sabiduría que José Enrique Rodó sin lugar a dudas admiró tanto en *Cosmos*. En esta suma de la ciencia de Humboldt, el erudito desarrolló su gran meta, de unir en un solo libro el mundo en su totalidad. Así, le confesó a su amigo Varnhagen von Ense en una carta fechada el 24 de octubre de 1834, llena de esa euforia escéptica característica en él:

> Ich fange den Druck meines Werks (des Werks meines Lebens) an. Ich habe den tollen Einfall, die ganze materielle Welt, alles was wir heute von den Erscheinungen der Himmelsräume und des Erdenlebens, von den Nebelsternen bis zur Geographie der Moose auf den Granitfelsen, wissen, alles in Einem Werke darzustellen, und in einem Werke, das zugleich in lebendiger Sprache anregt und das Gemüth ergötzt. Jede große und wichtige Idee, die irgendwo aufgeglimmt, muß neben den Thatsachen hier verzeichnet sein. (Von Humboldt y Varnhagen von Ense, 1860 p. 20)

Los paralelismos con el proyecto de José Enrique Rodó son obvios. El escritor y prosista uruguayo también habría podido considerar sus *Motivos de Proteo* como la obra de su vida, ya que resumía como ninguna de sus obras sus incursiones a diferentes ámbitos del saber, sus vastas lecturas así como su forma de escribir en la escritura corta. A pesar de no dedicarse con tanto empeño al mundo material como lo hiciera Humboldt, confluían en una sola obra de su "moderna literatura de ideas" (Rodó, 1967a, p. 229) todas las ideas de envergadura. Una convivencia de objetos y discursos dispares era de mayor importancia para ambos escritores.

Si tomamos en consideración que la formulación de la literatura de ideas de Rodó le debe mucho a la lectura intensa de los escritos de Friedrich Nietzsche y sobre todo a su *Así habló Zaratustra*[98], se logra reconocer que aquí la idea de la totalidad de alguien como Humboldt, de representar el mundo (e incluso todo el cosmos) en la totalidad,

[98] En cuanto a las referencias complejas y sumamente estimulantes a las obras de Nietzsche, véase Ette (1994c), así como el prefacio y el epílogo de *Ariel* (Ette, 1994a, 1994b).

se llevó a cabo en los *Motivos de Proteo* con ayuda de una técnica literario-filosófica que desarrollara Friedrich Nietzsche en sus escritos. Los *Motivos de Proteo* conforman así un *Cosmos* en escritura corta nietzscheana, producida por las más diversas hojas acerca de las más diferentes ideas organizadas según el modelo nietzscheano tanto en su aislamiento de isla como en su relacionalidad hasta conformar un todo vivo, que en el sentido de la palabra vive de la multiplicidad de posibilidades de combinación. El *Así habló Zaratustra* de Nietzsche y la respuesta americana de Rodó, el *Así habló Próspero*, aún no habían perdido su resonancia tan poco tiempo después del fin de siglo. Los *Motivos* querían ser un libro de la vida *toda*.

Motivos de Proteo o la visión de la convivencia en un mundo total

Si en la parte anterior se hizo hincapié en la importancia, muchas veces pasada por alto, de puntos de referencia del pensamiento de Rodó en escritores y filósofos del ámbito de lengua alemana, fue ante el telón de fondo de muchos trabajos (también propios) sobre la dominación de referencias europeas y específicamente francesas en la obra completa del escritor uruguayo. Así, Carlos Real de Azúa por ejemplo, efectuó un conteo de los más diversos autores que aparecen en el texto, clasificados según el país de origen, su profesión, el número de menciones y otros criterios. En vista de un análisis estadístico de tal índole no deberíamos perder de vista que los *Motivos de Proteo*, similar a *Ariel*, no solamente disponen de un imbricado de alusiones explícitas, sino también implícitas de igual importancia. No obstante, es interesante tomar en consideración que entre los autores aludidos en los *Motivos* se encuentran a lo largo de los siglos 20 griegos, 19 españoles, 8 alemanes, 4 norteamericanos y no menos de 71 franceses (Real de Azúa, 1976, pp. LXIX s.).

Sin lugar a dudas, este cuadro cambiaría, si se toman en consideración las frecuentes alusiones implícitas pero claras y el guiño con el que Rodó acompaña las referencias a sus autores preferidos. Sin embargo, el resultado es contundente y no solamente en relación con el escaso número de representantes del mundo anglosajón que, con Shakespeare había ofrecido el patrón original de *Ariel*. El espacio literario explícito, esto es, la biblioteca que Rodó conforma en su libro, contiene ejemplares predominantemente europeos y dominada por una imbricación helenista–francesa que revela el greco-galicismo mencionado por Rodó. Las escasas referencias y alusiones a autores hispanoamericanos son casi siempre de naturaleza implícita[99]. La biblioteca de Rodó se orienta en el concepto de una *literatura mundial* dominada por Europa y no en el concepto de la naciente perspectiva de las *literaturas del mundo*. La asimetría de las relaciones siguió vigente en el intercambio trasatlántico aún en las postrimerías del siglo XX.

La *figura* del autor, del escritor, del artista, para Rodó es sin lugar a dudas –tal y como lo revelan muchos de sus motivos– la de un viajero. En los *Motivos de Proteo* de Rodó

[99] Un análisis más amplio del espacio literario en el *Ariel* de Rodó en Ette (1994b).

el movimiento de viaje escenifica al mismo tiempo el movimiento interior del alma (como en la *literatura de viajes* de la mística española), el movimiento hermenéutico del lector (quien, como compañero de diálogo es parte de la interlocución y cuya capacidad de lectura se pone constantemente a prueba) y el movimiento creativo del escritor por el universo de los objetos dados y ya existentes (Ette, 2008b, p. 69). ¿No se compara el gran artista con Dios quien, como demiurgo crea el mundo y ve que ha quedado bien? (Rodó, 1967b, p. 421).

Es significativo además que la omnipresencia del viajero en estos *Motivos* toma en consideración las fases de globalización acelerada y trata de orientarse en las figuras de "viajeros" europeos. En este sentido, la figura de Cristóbal Colón tiene una importancia paradigmática para el autor uruguayo –así como para Alexander von Humboldt, cuya madre hugonote no en balde se apellidaba Colomb. Como la verdadera figura de aceleración de la primera fase de globalización acelerada, Colón es símbolo del viajero como descubridor y colonizador, al mismo tiempo también –en el sentido que le diera Tzvetan Todorov– es el hermeneuta e interpretador de signos, quien entiende el mundo como un libro abierto y quien comienza a leer en el libro de la naturaleza de América. No en balde el genovés es para Rodó, quien marginara las culturas indígenas de su conciencia de mundo, toda evolución en las Américas y se convierte en una figura de fundación, sin la que América, según el creador de *Ariel*, no se podía pensar. Así, Colón, quien estuviera vinculado íntimamente con el mar a lo largo de sus viajes, se puede ver como una figura más en la transfiguración de Proteo: un lector de signos que lograba transfigurarse en todos los mares, que nos pone delante de los ojos, en calidad de un paisaje de la teoría, los constantes cambios y también la totalidad del planeta tierra.

Pero también se intercalan en los *Motivos de Proteo* viajeros de otras fases de globalización acelerada. Recurriendo al famoso capítulo acerca de los "Anregungsmittel zum Naturstudium" en el segundo tomo del *Cosmos* (von Humboldt, 2004, pp. 189-239), Rodó desarrolla en el capítulo veinticinco de sus *Motivos*, la motivación para viajar, para el estudio de la naturaleza y para la descripción poética, tomando en consideración al trotamundos James Cook y otros viajeros y lo hace de la siguiente manera:

> El espectáculo del mar visto por primera vez; un árbol que cautiva la atención, por hermoso o por extraño, son sensaciones que han experimentado muchos sin que nada de nota se siguiese a ellas; pero la primera visión del mar fue para Cook, y luego para aquella mujer extraordinaria, amazona de empresas pacíficas, que se llamó Ida Pfeiffer, la revelación de su genial instinto de viajeros; y Humboldt nos refiere en el *Cosmos* cómo de una palma de abanico y un dragonero colosal, que vio de niño en el jardín botánico de Berlín, partió el precoz anuncio del anhelo inextinguible que le llevó a conocer tierras remotas. (Rodó, 1967b, p. 369)

La vienesa Ida Pfeiffer, sin lugar a dudas la representante más famosa y espectacular de viajes de mujeres circunnavegantes en el siglo XIX, se encuentra aquí a la par con James Cook y Alexander von Humboldt, quienes con sus viajes marcan la segunda fase

de globalización acelerada y es símbolo de la relación triangular de viajar, reformarse y vivir o con ello de un concepto de vida que se refiere a la vida toda en un mundo total por el que viajan, cruzándolo y circunnavegándolo. Esta interacción de una vida completa con un mundo total, la combinatoria de los más diversos ámbitos del saber en una obra que el mismo Rodó hubiera podido considerar la obra de su vida, así como la continua inscripción de su propia figura en este desarrollo por él perfilado: todo esto caracteriza los *Motivos de Proteo*, que –de forma similar al *Cosmos* para Humboldt– representan algo así como la suma de toda una vida, lo cual es más que una vida individual. El saber acerca de cada vez más vidas imbrica y amplía el conocimiento de la vida en la vida: el narrador Rodó incluye, en el sentido de Walter Benjamin, las vidas ajenas en la propia, y amplía así los fundamentos del propio saber de vida.

A diferencia de Alexander von Humboldt, quien en sus escritos se convirtiera en el primer teórico de la globalización (Ette, 2009), José Enrique Rodó fue un pensador de la *globalidad*, cuyo interés no era tanto auscultar los contextos históricos de las transformaciones, sino más bien las transfiguraciones de las imbricaciones globales: José Enrique Rodó se comprendía a sí mismo y su propia vida como parte de esta globalidad allende las fronteras nacionales.

Esta conciencia de mundo de Rodó sale a flote en aquellos textos dramáticos y a la vez reflexionados en los que se ocupa del final de la tercera fase de globalización acelerada, cuando ésta se consume en el fuego de la Primera Guerra Mundial y desaparece abruptamente. A pesar de que Rodó no pudo, a causa de su sorpresiva muerte en 1917 vivir el fin de este primer gran incendio mundial del siglo XX y la ulterior barbarie de la civilización y pese a que no pudiera dar un informe acerca de su último viaje justamente a una Europa carcomida por la guerra, sus reflexiones documentan una conciencia de mundo que se sabe en el intercambio transatlántico. Veía la América como continente integrada de forma especial en esta globalidad.

Aunque nunca puso en duda su lealtad hacia su Francia en este conflicto devastador, cuyas dimensiones poco a poco se perfilaban con más nitidez, y combatía en el Río de la Plata todo lo que estuviera a favor de Alemania, en tanto valía la máxima –según un artículo salido de su pluma el 3 de septiembre de 1914– "La causa de Francia es la causa de la humanidad" (Rodó, 1967e), también hacía hincapié en un artículo del 9 de agosto de 1914 escrito para el *Diario del Plata,* que el mundo desde hace mucho se había convertido en un solo organismo. Pero, ¿qué significa una guerra en un organismo único y unido?

En el último artículo que acabamos de mencionar, Rodó hablaba, bajo el título "Ansiedad Universal" al principio de una solidaridad más que nunca indispensable:

> Apenas hay lugar en el espíritu público para otra atención y otro interés que los que despierta la contienda que interrumpe el orden de la vida civilizada en los más cultos y poderosos pueblos del mundo. La solidaridad humana se pone a prueba en estos extraordinarios momentos, manifestando hasta qué punto la frecuencia y facilidad de las comunicaciones han

> hecho del planeta entero un solo organismo cuyos centros directores transmiten a los más apartados extremos la repercusión moral y material de lo que en ellos pasa. (Rodó, 1967d)

Esta convicción de que nuestro planeta se había convertido en una unidad viva gracias a los nuevos medios de comunicación del telégrafo y el cable transoceánicos, aboceta el cuadro e incluso la visión de una globalidad bajo el signo de una civilización que, a causa del conflicto bélico perceptible en todo el mundo, se había interrumpido y sin lugar a dudas, estaba amenazada. A causa de esto se cuestionaban fundamentalmente las formas y normas de convivencia existentes.

José Enrique Rodó retomó aquí en 1914 una visión planetaria que había desarrollado –sin la sombra de una futura guerra– en el capítulo ochenta y dos de sus *Motivos de Proteo*:

> Este inmenso organismo moral que del mundo, para nuestros abuelos dividido en almas nacionales, como en islas del archipiélago, han hecho la comunicación constante y fácil, el intercambio de ideas, la tolerancia religiosa, la curiosidad cosmopolita, el hilo de telégrafo, la nave de vapor, nos envuelve en una red de solicitaciones continuas y cambiantes. De tiempo muerto, de la humanidad que ya no es, no sólo vienen a nosotros muchas y muy diversas influencias por la complejidad de nuestro origen étnico, sino que el número e intensidad de estas influencias se multiplican a favor de ese maravilloso sentido de simpatía histórica, de esa segunda vida del pasado, que ha sido, en los últimos cien años, uno de los más interesantes caracteres, y una iluminación cuasi profética de la actividad espiritual. Ninguna edad como la nuestra ha comprendido el alma de las civilizaciones que pasaron y la ha evocado a nueva vida, valiéndose de la taumaturgia de la imaginación y el sentimiento; y por este medio también, el pasado es para nosotros un magnetizador capaz de imponernos sugestiones hondas y tenaces, no limitadas ya, como cuando el entusiasmo histórico del Renacimiento, al legado y el genio de una sola civilización, sino procedentes de dondequiera que la humanidad ha perseguido un objetivo ideal y volcado en troquel nuevo y enérgico su espíritu. (Rodó, 1967b, pp. 408 s.)

En este párrafo se muestra el nuevo espíritu de un nuevo Renacimiento, que no se orienta más en una sola civilización, sino (por lo menos potencialmente), en muchas. Lo que en aquel entonces existía en aislamiento y separación en islas individuales y casi sin comunicación entre sí, ahora ha sido incluido en un proceso de intercambio que ha creado una unidad viva y cada vez más unificada. La vida se desarrolla así a escala mundial y gana intensidad, porque al mismo tiempo adquiere profundidad histórica y se abre hacia un futuro planetario común: la multiplicidad de combinaciones que se extiende a lo largo y ancho del mundo vincula todo transarchipiélicamente.

En esta retrospectiva al siglo pasado y su devenir, los *Motivos de Proteo* ocupan una postura abierta y casi entusiasta hacia el futuro, similar a la del saludo dinámico al nuevo siglo en *Ariel*. Sin embargo, a diferencia de *Ariel*, los *Motivos de Proteo* han sido concebidos hacia una ampliación que remite al espacio y al tiempo, pero se orienta sobre todo en el sinnúmero de civilizaciones y en la vida, cuyas formas y normas ya no se desarrollan en un sentido monocultural. También aquí se trata de una convivencia. Corresponde sin lugar a dudas a una epistemología de la ampliación, que modificó de

manera fundamental el pensamiento de Rodó y lo preparó a pensar un desarrollo global fundamentalmente cambiado y más abierto. En los *Motivos de Proteo* por lo tanto se trata de una convivencia entre los más diversos elementos que mantienen su diversidad y su auto-lógica pero que asimismo se encuentran insertados de forma archipiélica y transarchipiélica en un mundo global. El modelo del mundo, así como el modelo de la vida que aquí se perfila, tiene un compromiso con una epistemología de la ampliación y se orienta en la vida.

También en *Ariel*, José Enrique Rodó toma en consideración la problemática de la convivencia. Hacia el final de este escrito tan conocido se desenvuelve, en la última parte del discurso del viejo Próspero, de la pluma del aún joven escritor una de aquellas visiones que hicieran famoso a Rodó:

> ¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme a pesar de sus entusiasmos generosos; resplandeciente con el encanto de una seriedad temprana y suave, como la que realza la expresión de un rostro infantil cuando en él se revela, al través de la gracia intacta que fulgura, el pensamiento inquieto que despierta?... –Pensad en ella a lo menos, el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en la luz sobre lo austero de los muros sombríos. –No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la preceden. (Rodó, 1967a, pp. 245 s.)

En esta visión de una futura América regenerada no solamente se reflejan los alumnos del viejo maestro, sino varias generaciones de lectores del escritor uruguayo. Esta clase de visualizaciones (o más bien, visiones) e imágenes de una sociedad del futuro atraviesan sus escritos, cuyo albor en cierto modo vaticinan. ¿No descansó buena parte del éxito de *Ariel* en la capacidad de cautivar al público lector latinoamericano con la configuración de visiones de tal naturaleza?

En el desenlace de *Ariel* se trataba ante todo, bajo el signo del americanismo modernista acuñado fundamentalmente por Rodó, del futuro de aquella América que José Martí había llamado una década antes "Nuestra América". Estas visiones del futuro se apoyan en la convivencia, de un convivir de diferentes procedencias, sin que la hospitalidad se prolongara para incluir las culturas indígenas y negras. Pero la visión creaba el cuadro de una futura América Latina desde una perspectiva que realmente se podría considerar transatlántica.

En cambio, en los *Motivos de Proteo*, Rodó no desarrolló ninguna visión del futuro para América Latina, sino una perspectiva para todo el mundo –aunque solo visto desde el *Mirador de Próspero*. El lugar del sabio Maestro Próspero lo ocupaba ahora el dios griego, en cuyas transformaciones no debía aparecer solamente una vida, sino la vida toda en un mundo global. No había aquí ninguna visión que se refiriera a América Latina –y esta carencia podría ser la explicación para el hecho de que los *Motivos de Proteo* nunca

encontraron la entusiasta resonancia de *Ariel*– pero una visión de un mundo del mañana bajo el signo de una convivencia archipiélica. Se trata aquí, como hemos podido ver, de un texto de estructura compleja que ha sido elaborado bajo el signo de la convivencia de géneros narrativos y no-narrativos: del texto de una moderna literatura de las ideas, que –como antaño Humboldt– trata de conjuntar todo un cosmos de ideas. No es la vida de unos cuantos protagonistas, sino la vida de un sinnúmero de figuras la que se entreteje aquí, pero los biografemas de todas estas *figurae vitae* no se unen para formar una biografía, sino para conformar un acervo de saber de vida.

Para la convivencia de los géneros, de las ideas y de las vidas, el modernista uruguayo encontró la forma móvil de textos breves y ultrabreves que mantienen su propia lógica, su auto-lógica, tal y como sucede con las islas. Sin embargo, también entran en una múltiple relación archipiélica y transarchipiélica, que podría describirse como aquella de los diferentes archipiélagos de uno y el mismo mundo. Con ello el aislamiento de antaño entre islas y archipiélagos pertenece al pasado: todo está vinculado con todo, todo es intercambio recíproco.

En este sentido se podría decir que los *Motivos* no son una "serie ilimitada de pequeñas hojas y papeles miniatura" (Suiffet, 1995, p. 121), ya que los textos cortos independientes no están concatenados linealmente. La numeración romana de los motivos o capítulos de estos microtextos sin lugar a dudas pueden distribuirse en forma de series. Sin embargo, los intentos que hasta ahora se han hecho han mostrado, que las series puestas de relieve por los diferentes críticos se apoyan en distintos puntos de referencia[100].

Sin duda, los *Motivos* se pueden relacionar con diferentes momentos temporales, continentales y de lenguas; conforman series que pueden clasificarse por sus campos temáticos, como por ejemplo cambio y transformación, tiempo y transitoriedad, arte y cultura, literatura y escritura, desarrollo individual y sociedad, viajes y viajeros, religión y fe, voluntad y poder, amor y amistad o agonía y muerte. Sin embargo, ninguna de estas series puede reclamar para sí ser el punto neurálgico, "central", superior a todos los demás.

En esta obra, lo que se debe considerar esencial o marginal no se ha sometido a ninguna jerarquía, a ninguna centralización. Todas estas diferentes lógicas valen al mismo tiempo, y más: no son solo equivalentes, sino equipotentes, porque no disponen únicamente de la misma validez, sino también del mismo poder. No debemos caer en el error de confundir la in-diferencia con la indiferencia, sino comprender que la igualdad de poder de estas series discontinuas hace surgir un espacio de movimiento de las imbricaciones, por lo que se produce una multirrelacionalidad abierta, polilógica.

[100]Entre los numerosos ensayos solo sean mencionados los de Emir Rodríguez Monegal (1967b, p. 305), Carlos Real de Azúa (1976, p. LIV ss) y Norma Suiffet (1995, p. 122), donde habla de "una cuidadosa arquitectura".

Quizás éste es el cuadro más valioso, la visión más impresionante de una convivencia de las lógicas, que José Enrique Rodó quiso ofrecer a su público lector por medio de Proteo.

Los *Motivos de Proteo* de José Enrique Rodó por lo tanto tuvieron que quedar inconclusos y más aún: eran categóricamente inconcluibles, en tanto los textos cortos y ultracortos, las nuevas hojas y notas no se agregaban sino que se añadían: en la finitud y el finiquito de un libro se encuentra la infinitud y falta de conclusión de la forma fractal.

Antes del capítulo final muy breve, que se abre en primera persona del singular a "mi nuevo sentir", "mi nueva verdad", "mi nueva palabra" (Rodó, 1967b, p. 495), Rodó sitúa un cuadro conmovedor y móvil, que concluye y abre sus *Motivos de Proteo* de una forma muy diferente a la de *Ariel*:

> Sentado a la ventana, empleo mi ocio en la contemplación. Mientras en mi chimenea se abre un ojo de cíclope que desde hace tiempo permanecía velado por su párpado negro, y junto a mí mi galgo ofrece sus orejas frías y sedosas a las caricias de su amo, se fija mi atención en una muda sinfonía: la de las hojas que, desprendidas, en bandadas sin orden de los árboles que van dejando desnudos, pueblan el suelo y el aire, a la merced del viento. Me intereso, como en una ficción sentimental, en sus aciagas aventuras. Ora se alzan y van en el vuelo loco; ora, más al abrigo, ruedan solitarias breve trecho y quedan un momento inmóviles, antes de trazar, lánguidamente, otro surco; ora se acumulan y aprietan, como medrosas o ateridas; ya se despedazan y entregan en suicidio a la ráfaga, deshechas en liviano polvo; ya giran sin compás alrededor de sí mismas, como poseídas danzantes... Su suerte varia es pasto de mi fantasía, cosquilleo de mi corazón. Me parecen en ocasiones los despojos volantes de un sacrificio de papeles viejos, con los que se avientan cartas de amores idos y vanidades de la imaginación, obras que no pasaron de su larva. (Idem, p. 494)

La muda sinfonía de las hojas se transforma, bajo la mirada del yo contemplativo, en una coreografía de hojas que representan un *perpetuum mobile* en siempre nuevas posiciones y figuras, movimientos y diseminaciones, que no es dominada por ninguna jerarquía, por ningún orden. Lo único inderogable es el movimiento.

En configuraciones cada vez nuevas, las hojas entablan siempre nuevas relaciones, se unen para formar constelaciones transitorias, efímeras y representan probablemente un baile, un baile de muerte. Cada hoja es independiente y se encuentra a la vez en una relación múltiple con las otras que no existiría sin cada una de las hojas individuales. De una manera estéticamente muy bien lograda, un yo narrador es capaz de develar la visión abierta y también viva de la estructuración de una obra, que no se deja fijar, no se deja inhibir en sus movimientos. La visión de las hojas es la *mise en abyme* de todo el conjunto textual móvil de las hojas individuales.

Estas hojas en pleno movimiento, estas "poseídas danzantes" en el escenario ante la ventana de la contemplación, representan los diferentes estadios de movilidad en calidad de estadios de la vida y se unen con los viejos papeles y la letra de amoríos del pasado, que una vez más toman cierta forma y se convierten en cuerpos ante la mirada

del yo. Ya se perfila en la mirada del yo, del narrador, que las hojas, sus hojas, han desarrollado una dinámica propia, y allende el cristal de la ventana han desarrollado una vida-propia que, a diferencia del ámbito interior del yo con su galgo, ha sido arrasado por los vientos.

Un ciclo de la vida se abre y se cierra ante la mirada del observador –y al mismo tiempo un ciclo con el destino de las hojas, las hojas de papel en el espacio exterior que el escritor ya no puede controlar. No obstante, el yo sabe que el desvanecimiento de la vida no perdurará y que también el cuadro de la muerte (como la del polvo), siempre trae consigo una sencilla y breve promesa de una nueva vida (idem, p. 495). Así, aquí no se trata de un cuadro de la agonía, de la muerte, sino del anuncio de una nueva palabra que al final del último motivo se abre hacia lo nuevo, lo venidero.

La imagen del *perpetuum mobile* con las hojas que se mueven y danzan como poseídas en el viento del mundo exterior, detiene los principios de construcción del volumen en su totalidad en un cuadro móvil y conmovedor, pero también incluye las coreografías de la vida que se abren hacia otras vidas, de ciclos de vida que serán reemplazados por otras vidas, por otras hojas. No hay nada al final de este libro que encuentre reposo, cese. Todo se mantiene en un movimiento que tampoco se detiene en el momento de la muerte, sino que apunta hacia la trascendencia. Aun en la muerte trasluce la vida, en el baile de la muerte se perfila el saber transvivir que tendrán estas hojas a pesar de que aquellos que han escrito esta historia y sus historias ya no se encuentran entre nosotros. El libro mismo se mantiene vivo. Las hojas no figuran la finitud y transitoriedad. Transfiguran su propia convivencia en una transvivencia, que se abre hacia lo inconcluso, lo interminable y por ende, a un pedacito de infinito en su estado puro.

Es muy probable que la figura del narrador personificado en este yo sumergido en la contemplación y, más aún, en esta visión concluyente de los *Motivos de Proteo*, ya no nos sea familiar y quizás inaccesible. Al principio del ensayo que mencionamos de entrada, Walter Benjamin (2007) remarcó: "El narrador –por muy familiar que nos parezca el nombre– no se nos presenta en toda su incidencia viva. Es algo que de entrada está alejado de nosotros y que continúa a alejarse aún más" (p. 103).

Sin duda: aquí estamos confrontados con un narrador en el sentido que Benjamin le diera en la cita introductoria; un narrador que engulle lo ajeno para convertirlo en parte de su propia vida y lo transforma en una vida completa, en la vida misma: enfardando un saber y muchos saberes más. Al enfardar la vida se vuelve accesible estéticamente como saber de vida y se transfiere a una multirrelacionalidad polilógica de una estructuración abierta, móvil.

Así surge al final de las muchas vidas aquello que Walter Benjamin, en su intento por explicar el narrador y el narrar, denominara sabiduría. Pero ¿somos capaces de encontrar la voz de esta sabiduría, de este saber in-disciplinado, en la voz del narrador?

El narrador se dirige a nosotros como sabio: atravesando los espacios y los tiempos, siempre con la esperanza de no estar demasiado lejos, apartado, de sernos ajeno. Nosotros podemos volver a percibir hoy esta voz que nos es tan familiar de una manera inquietantemente acogedora.

Referencias

Achugar, H. (1994). Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia. En Herlinghaus, H. y Walter, M. (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural.* Berlin: Langer Verlag, pp. 233-256.

Ainsa, F. (1998). Del escritor dandi y bohemio al intelectual comprometido en el Uruguay del 900. En *Cuadernos Americanos* (México) *6*(72), pp. 26-42.

Ardao, A. (1977). Prólogo: El americanismo de Rodó. En Rodó, J. E. *La América Nuestra.* La Habana: Casa de las Américas.

Auerbach, E. (1982). *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.* Bern–München: Francke Verlag.

Barbagelata, H. D. (1920). A manera de Prólogo. En *Rodó y sus críticos.* Paris: Imprenta de Mr Vertongen.

Benjamin, W. (2007). Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. En *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa.* Ausgewählt und mit einem Nachwort von Alexander Honold. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, W. *El narrador.* Recuperado de www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/benjamin_narrador.PDF. Las citas en castellano provienen de esta edición.

Brotherston, G. (1967). Introduction. En Rodó, J. E. *Ariel.* Cambridge: Cambridge UP, pp. 1-19.

Castro Morales, B. (1995). Un proyecto intelectual en la encrucijada de la modernidad. En Rodó, J. E. *Ariel.* Madrid: Anaya–Mario Muchnik, pp. 125-161.

_____ (2000). Introducción. En Rodó, J. E. *Ariel.* Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 9-128.

Dalli Sonetti, B. (1972). Isolario (Venice 1485). Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum Ltd.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1976). *Rhizome.* Introduction. Paris: Les Editions de Minuit.

Descombes, V. (1981). *Das Selbst und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich: 1933-1978.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eco, U. (1962). *Opera aperta.* Milano: Bompiani

_____ (1968). *La struttura assente.* Milano: Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani.

Espósito, R. (2010). *Person und menschliches Leben.* Zürich–Berlin: Diaphanes.

Ette, O. (1994a). Lateinamerika und Europa. Ein literarischer Dialog und seine Vorgeschichte. En Rodó, J. E. *Ariel.* Traducido y editado por O. Ette. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, pp. 9-58.

_____ (1994b). Rodó, Prospero und die Statue Ariels. Das literarische Projekt einer hispanoamerikanischen Moderne. En Rodó, J. E. *Ariel*, op. cit., pp. 193-240.

_____ (1994c). "Así habló Próspero". Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de "Ariel". En *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid) 528, pp. 48-62.

_____ (2004-2010). *ÜberLebensWissen I-III.* Berlin: Kulturverlag Kadmos.

_____ (2005a). Von Inseln, Grenzen und Vektoren. Versuch über die fraktale Inselwelt der Karibik. En: Braig, M., Ette, O., Ingenschay, D. y Maihold, G. (eds.): *Grenzen der Macht – Macht der Grenzen. Lateinamerika im globalen Kontext.* Frankfurt am Main–Madrid: Iberoamericana–Vervuert, pp. 135-180.

_____ (2005b). *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz* (ÜberLebenswissen II). Berlin: Kulturverlag Kadmos.

_____ (2007). Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Eine Programmschrift im Jahr der Geisteswissenschaften. En: *Lendemains* (Tübingen) *32* (125), 7-32.

_____ (ed.) (2008a). *Nanophilologie. Literarische Kurz- und Kürzestformen in der Romania.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____ (2008b): Proteo en Uruguay. En *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras en Europa y América.* Madrid: CSIC.

_____ (2009). *Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens.* Frankfurt am Main–Leipzig: Insel Verlag.

_____ (2012a). Globalisierung I: Im Gitternetz des Abendlands. En *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte.* Berlin-Boston: Walter de Gruyter, S. 53-101.

_____ (2012b). *Konvivenz. Literaturund Lebennachdem Paradies*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
_____ (2013). *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*. Konstanz: Konstanz University Press.
_____ (2016). Weiter denken. Viellogisches denken / viellogisches Denken und die Wege zu einer Epistemologie der Erweiterung. En *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* (Heidelberg) *40*(1-4), pp. 331-355.
_____ (2017). *WeltFraktale. Wege durch die Literaturen der Welt*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler.
_____ (en prensa). Wissenschaft und Transzendenz. Literarische und kartographische Weltentwürfe und das Beispiel der Carta von Juan de la Cosa. En: Soethe, P. A. (ed.).
_____ y Heydenreich, T. (eds.) (2000): *José Enrique Rodó y su tiempo. Cien años de "Ariel"*. 12º Coloquio interdisciplinario de la Sección Latinoamérica del Instituto Central para Estudios Regionales de la Universidad de Erlangen-Nürnberg. Frankfurt am Main–Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
_____ y Ugalde Quintana, S. (eds.) (2015). *La filología como ciencia de la vida*. México: Universidad Iberoamericana.
_____ y Asholt, W., (eds.) (2010). *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Programm - Projekte - Perspektiven*. Tübingen: Gunter NarrVerlag.
García Morales, A. (1992). *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo: Clarín y Rodó*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones.
González Echevarría, R. (1985). The Case of the Speaking Statue: "Ariel" and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay. En *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press.
Gutiérrez Girardot, R. (1987). La literatura hispanoamericana de fin de siglo. En Iñigo Madrigal, L. (ed.). *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo II: Del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Cátedra, pp. 495-506.
Íñigo-Madrigal, L. (ed.) (1987). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. 2. Madrid: Cátedra.
Kristeva, J. (1991). *Etrangers á nous-mêmes*. Paris: Gallimard.
Lezama Lima, J. (1969). *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial.
Mandelbrot, B. B. (1987). *Die fraktale Geometrie der Natur*. Basel–Boston: Birkhäuser Verlag.
Menke, Ch. (2008). *Kraft. Ein Grundbegriffästhetischer Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Meyer-Minnemann, K. (1979). *Der spanisch-amerikanische Roman des Fin de siècle*. Tübingen: Niemeyer.
Moraña, M. (1987). José Enrique Rodó. En Iñigo Madrigal, L. (ed.): *Historia de la literatura hispanoamericana*, op. cit., pp. 655-665.
Nünning, V., Nünning, A., y Neumann, B. (eds.) (2010). *Cultural Ways of Worldmaking. Media and Narratives*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
Real de Azúa, C. (1948). Rodó en sus papeles. A propósito de la exposición. En *Escritura* (Montevideo), 3, pp. 89-103.
_____ (1976). Prólogo [a *Motivos de Proteo*]. En Rodó, J. E. *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XXXV.
Rodó, J. E. (1967a). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
_____ (1967b). Motivos de Proteo. En *Obras Completas*, op. cit.
_____ (1967c). A Miguel de Unamuno. En *Obras Completas*, op. cit., p. 1379 s.
_____ (1967d). Ansiedad Universal. En *Obras Completas*, op. cit., p. 1218.
_____ (1967e). La causa de Francia es la causa de la humanidad. En *Obras Completas*, op. cit., pp. 1220-1222.
_____ (1967f): La enseñanza de la literatura. En *Obras Completas*, op. cit., p. 533.
Rodríguez Monegal, E. (1967a). Introducción general. En Rodó, J. E. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, pp. 19-139.
_____ (1967b). Prólogo [a *Motivos de Proteo*]. En: Rodó, J. E. *Obras Completas*, pp. 301-308.
Rueda, A. (ed.) (2017). *Minificción y nanofilología. Latitudes de la hiperbrevedad*. Madrid–Frankfurt am Main: Iberoamericana–Vervuert.
Simanowski, R. (2016). *Facebook-Gesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz 2016.
Suiffet, N. (1995). *José Enrique Rodó. Su vida, su obra, su pensamiento*. Montevideo: Ediciones La Urpila.
Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Les Editions du Seuil.
Von Humboldt, A. (2004). Anregungsmittel zum Naturstudium. Reflex der Außenwelt auf die Einbildungskraft: Dichterische Naturbeschreibung. Landschaftsmalerei. Cultur exotischer Gewächse, den physiognomischen Charakter der Pflanzendecke auf der Erdoberfläche bezeichnend. En *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag (Die Andere Bibliothek), pp. 189-239.

_____ y Varnhagen von Ense, K. A. (1860). *Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858*. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern und Briefen von Varnhagen und Andern an Humboldt. [ed. de Ludmilla Assing.] Leipzig: F. A. Brockhaus.

Walcott, D. (1993). The Antilles, Fragments of Epic Memory. The 1992 Nobel Lecture. En *World Literature Today* (Oklahoma) *67*(2), pp. 261-267.

_____ (1998). The Antilles: Fragments of epic Memory. En *What the Twilight Says*. Essays. New York: Farrar, Straus and Giroux.

II

RODÓ Y LA LITERATURA

"La crítica grande" (1907), un artículo oculto de José Enrique Rodó

Belén Castro Morales
Universidad de La Laguna, Tenerife

Al presentar el artículo "La crítica grande" como un documento "oculto" de José Enrique Rodó debo aclarar que no se trata de un manuscrito inédito, sino de un trabajo que, pese a haber sido publicado dos veces en 1907 (primero en el diario *La Nación* de Buenos Aires y un mes más tarde en la revista *El Cojo Ilustrado* de Caracas), nos había pasado desapercibido a los estudiosos de la obra de Rodó[101]. Como la carta robada de Edgar A. Poe, "La crítica grande" estaba tan a la vista en las hemerotecas que se hizo invisible a nuestros ojos.

También ha contribuido a esa invisibilidad el hecho de que el artículo (como otros que aquí se citan) no apareciera en las ediciones canónicas de las *Obras completas* de Rodó editadas por Emir Rodríguez Monegal en 1957 y 1967; pero en este caso su ausencia puede atribuirse a las conocidas dificultades con que tropezó el crítico y compilador uruguayo para acceder al legado de Rodó, dado el celo que puso el profesor Roberto Ibáñez en la preservación y clasificación de los frágiles manuscritos rodonianos en el Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios (INIAL), del que fue fundador y director entre 1947 y 1965. En efecto, su desconfianza ante la presencia del joven crítico en "su" archivo dio lugar a múltiples tensiones y a una polémica que se libró públicamente en las páginas de *Marcha* en 1956 (poco antes de la aparición de su primera edición de las *Obras completas* en Madrid)[102]. No viene al caso volver sobre este conflicto, pese a que ilustraría muy bien algunas características del archivo como espacio de autoridad y poder, de conservación y de ocultamiento, a los que se refería Derrida en su trabajo *Mal de archivo* (1994)[103]. Revisar esa polémica, además, presentaría interés porque no solo enfrentó a dos grandes conocedores de la obra de Rodó por la interpretación de su obra, sino que también contrapuso dos formas de considerar el acceso al patrimonio nacional: como un delicado *corpus* solo manipulable por algunos expertos, o como un legado público al que podrían tener acceso otros estudiosos.

---

[101] Reeditamos "La crítica grande" en Parra y Rodríguez Freire (2015) y en Castro (2016). Aquí aportaré un análisis más extenso y detallado del texto.
[102] La polémica sobre el acceso al Archivo Rodó, que se publicó en *Cuadernos de Marcha* en 1956, fue iniciada por E. R. Monegal (1956).
[103] Véase el trabajo de I. Bajter (2012). Bajter documenta el inicio de las hostilidades cuando Ibáñez, al regresar de su viaje de estudios en Francia, en 1950, encontró el Archivo en total desorden y decidió que Monegal y otros investigadores contratados en su ausencia por el director interino del INIAL, fueran despedidos.

1. Un laberinto textual

Muy distinta hubiera sido la suerte de este artículo si en 1947 Ibáñez hubiera publicado su libro pionero de archivología y de crítica genética aplicada al legado de Rodó, *Imagen documental de José Enrique Rodó*, donde ofrecía un meticuloso e innovador sistema de clasificación de los manuscritos y ediciones de nuestro autor. Los investigadores que pudieron consultar la parte (y solo una parte) de los originales y fichas que Ibáñez puso a su disposición, como Rodríguez Monegal y Real de Azúa, dejaron testimonio escrito sobre su importancia, de la que también fueron pruebas visibles la exposición documental del Teatro Solís en 1947 y su correspondiente catálogo. Pero fue en fechas recientes cuando se encontró una parte incompleta de ese trabajo en el Archivo Literario de la Biblioteca Nacional, que publicó en 2014 su revista *Lo que los archivos cuentan* (nº 3) en una cuidada edición preparada y prologada por Ignacio Bajter (Ibáñez, 2014). A este investigador debemos la primera pista sobre "La crítica grande", ya que Ibáñez cita este artículo en varias ocasiones como el corolario del pensamiento crítico de Rodó y, además, como una rareza desde el punto de vista archivístico. Así describía esta "pieza bibliográfica singularísima":

> […] un ejemplar de *El Cojo Ilustrado*, Caracas, 15/VII/907, que contiene un trabajo extraído de *La Nación*: "La crítica grande"; ese trabajo, lleno de enmiendas autógrafas, suministra un texto completo, desgraciadamente disociado en diversos capítulos de *Los Últimos Motivos de Proteo*, con daño de la cohesión y del orden, por desconocimiento de su forma impresa. (Ibáñez, 2014, p. 103)[104]

Al señalar el "daño de la cohesión y el orden" con que se publicó "La crítica grande", Ibáñez se refería a la edición desarticulada de cuatro fragmentos manuscritos destinados a este artículo, que aparecían dispersos en la edición póstuma de *Los últimos Motivos de Proteo. Manuscritos encontrados en la mesa del Maestro* (1932), realizada por los hermanos de Rodó y su albacea, el Dr. Dardo Regules. Rodríguez Monegal, sin acceso a esta "pieza singularísima", debió conformarse con dar un orden más coherente, pero solo tentativo, a los "manuscritos póstumos" de 1932, que integró en la sección *Proteo* de las *Obras completas* (Rodó, 1967, pp. 962-970). Así, durante muchos años hemos leído los cuatro borradores sueltos LVIII ["El sentido adivinatorio de la simpatía"], LIX ["Metamorfosis del crítico"], LVI ["La amplitud del crítico"] y LVII ["La víbora que ondula"] como apuntes inconexos que Rodó dejó inéditos, sin saber que, con este orden en que los enumeramos, pero con algunas modificaciones y párrafos intercalados, ya formaban parte del artículo "La crítica grande".

En esa versión fragmentada de 1967 leyó el trabajo de Rodó el poeta y crítico venezolano Guillermo Sucre, lo que no le impidió declarar en su conocido trabajo "La nueva crítica" (1974) que con ese ideario crítico Rodó inició en América Latina una forma de crítica subjetiva y creadora, libre de restricciones didácticas, tal como la

[104] No se ha podido localizar ese documento en la BNU. Cito por la edición impresa de *El Cojo Ilustrado* (Rodó, 1907, pp. 425-426).

entenderán los grandes críticos-creadores del siglo XX, desde Alfonso Reyes a Jorge Luis Borges y Octavio Paz:

> Formulada a comienzos de siglo, esta concepción podría ser tomada como el comienzo de la crítica moderna latinoamericana. Y lo es en muchos sentidos. Rodó tiende a liberar a la crítica de esa empobrecedora disyuntiva de afirmar o negar los valores de una obra, y la hace más bien participar en ellos. (Sucre, 1974, p. 260)[105]

También Jorge Ruffinelli (1995) afirmó que estas ideas dispersas "constituyen elementos indeclinables para una historia de la crítica y de la teoría literaria producidas en América Latina", y añade:

> Más aún: aunque su naturaleza de esbozo, o el pensamiento fragmentario deje en el aire hilos sueltos, inconclusos, a menudo contradictorios, en algunos casos parecen adelantarse sorprendentemente a teorías actuales, como la de la recepción, enfatizando el valor de la función crítica (lectora). (p. 30)

Pero la versión definitiva de "La crítica grande" se publicó en 1907 con una cohesión y estilo muy trabajados. Se presenta como la respuesta del autor en un coloquio literario donde se discutía sobre las aptitudes psicológicas necesarias para practicar una crítica "honda, certera, penetrante". Su exposición, a grandes rasgos, aboga por una crítica superior que, dotada de *simpatía*, *tolerancia* y *amplitud*, debe comprender intuitivamente no solo las obras afines a su gusto y temperamento, sino también las más diferentes. Por eso el crítico debe superar sus prejuicios y los límites de su identidad personal para desdoblarse, sentir en sí mismo la misma inspiración que dio vida a la obra y transmitir su sentido profundo. Incluso llegará a proponer una historia literaria comprensiva donde se armonicen los talentos más raros, aunque inicialmente le produzcan repulsión.

Este artículo, publicado siete años después de *Ariel* y dos años antes que *Motivos de Proteo*, amplía los valores de una crítica nueva, acorde con la modernidad, que Rodó había venido defendiendo desde los inicios de su trayectoria intelectual en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895-1897): en su "Juan María Gutiérrez" y en "La crítica de Clarín", de 1895, y en "Notas sobre crítica" y en el "Lema" de *La Vida Nueva I*, de 1896, así como en varios párrafos insertos en comentarios y reseñas. Esta crítica, que se hacía eco de las tendencias antiacademicistas y antipositivistas europeas (sobre todo francesas), tendía a superar, por un lado, sus limitadas funciones como "policía del idioma" y, por otra, a rebasar el determinismo positivista para comprender los valores intrínsecos de la compleja literatura de entre siglos. Estas corrientes, catalogadas bajo el rótulo genérico de "impresionismo", fueron divulgadas en fechas tempranas por el mexicano Francisco de Icaza en *Examen de críticos* (1894) y por Leopoldo Alas, Clarín, en sus prólogos y en sus artículos literarios y filosóficos, que

[105] Esa crítica participativa y de resonancias es la que también practicó Guillermo Sucre en su libro *La máscara, la transparencia*, o el argentino Saúl Yurkievich en los numerosos trabajos que dedicó a la poesía de vanguardia.

ejercieron una intensa influencia formativa en el joven Rodó y en Pérez Petit[106]. "La crítica grande", con sus reflexiones de alcance *metacrítico*, desarrolla ese aprendizaje temprano y lo ofrece decantado, pues como le diría Rodó a Anatole France en 1909, se miraba a Francia no para copiar servilmente, sino para tomar el "impulso y sugestión que estimulan a investigar y a pensar por cuenta propia" (Rodó, 1967, p. 579).

Pero aún debemos volver sobre las investigaciones de Roberto Ibáñez, pues en su extenso artículo "El ciclo de Proteo" en *Cuadernos de Marcha* (1, 1967), reveló un avance de otro libro suyo que tampoco llegó a publicar, la *Restauración de 'Otros Motivos de Proteo'*. En ese artículo precisó que "La crítica grande", con los retoques sobreescritos en las páginas impresas de *El Cojo Ilustrado*, se encontraba ordenado por Rodó para integrar el conjunto sobre "La transformación genial" de sus inconclusos *Nuevos Motivos de Proteo*[107].

Esta información nos permitirá considerar "La crítica grande" en su doble condición de artículo independiente y de capítulo o "motivo" de *Proteo*, integrado conceptualmente en un conjunto más complejo. Sin embargo, al no disponer de la desaparecida restauración textual de Ibáñez, ni del último plan de *Proteo* con sus índices, que le sirvieron para realizarla, tendremos que basarnos en los fragmentos póstumos que Rodríguez Monegal reordenó intuitivamente (con numeración romana y títulos aproximativos, entre corchetes) en su versión de *Proteo* (1967). Por lo tanto, este trabajo queda abierto a nuevas investigaciones.

2. Génesis y circunstancias de un artículo proteico

Aunque resulte difícil datar con exactitud "La crítica grande", podemos aventurarnos a reconstruir hipotéticamente su proceso compositivo para descubrir el núcleo proteico desde el que se fue desenvolviendo. Como sabemos, la idea inicial de *Proteo* se remonta a 1898, cuando Rodó concibió una obra de carácter epistolar titulada *Cartas a…* (con unas "Cartas a Glauco" y "Cartas a Próspero"). En 1900 una parte de esos materiales, adaptados al formato de la lección magistral de Próspero, pasó a integrar *Ariel*, que fue la tercera y última entrega de su colección "La Vida Nueva". Pero en 1900 Rodó trabajaba en la cuarta entrega de su colección, como se deduce de la célebre carta que le escribió a Unamuno el 12 de Octubre de ese año, en la que le anunciaba: "Preparo para dentro de poco un nuevo opúsculo sobre una cuestión psicológica que me interesa mucho" (Rodó, 1967, p. 1380). Y es muy posible que en su contenido

[106] Véase, para comprender la primera orientación crítica de Rodó, el complejo panorama de la crítica finisecular que Leopoldo Alas comentó en su "Revista Literaria: La crítica y la poesía en España" (Enero de 1890) (Alas, 1991). Véase también el estudio de García Morales (1992).

[107] Ibáñez realizó su "restauración" a partir de: 1) los manuscritos avanzados que su autor separó de la primera versión de *Proteo* en 1908, y 2) los "Bosquejos y aportes para los *Nuevos motivos de Proteo*" (con los doce cuadernos de apuntes y borradores primarios), más algunas anticipaciones publicadas. Con su aportación prometía enmendar los errores de las "ediciones apócrifas" de Regules y de Rodríguez Monegal, pero solo dio a conocer una muestra titulada "Mi personaje interior se llama Glauco" (Ibáñez 1967, pp. 53-57).

también acogiera ideas del estudio que pensaba titular *De la tolerancia en la crítica*, del que ya le había hablado a Piquet tres años antes, en 1897:

> Yo estoy rumiando un estudio que se intitulará, si es que llega a nacer, 'de la tolerancia en la crítica', y que quiero que sea algo así como una profesión de fe literaria. Tanto me seduce el tema ese, que temo echarlo a perder si lo tomo sin gran serenidad de espíritu y reflexión. Por eso lo iré haciendo despacio. Pertenecerá a la serie de "La vida nueva". (Rodó, 1967, p. 1339)

Rodó no terminó ese estudio, ni tampoco pudo continuar su colección con nuevas entregas, pero la "La crítica grande" se presenta, a su manera, como una "profesión de fe literaria" donde la tolerancia del crítico y el enfoque psicológico ocupan un lugar central.

En los años que siguieron a la publicación de *Ariel*, el maestro del arielismo empezó a disfrutar del prestigio internacional alcanzado con este ensayo y a divulgar su ideario americanista en artículos, prólogos y discursos, mientras en 1901 dejaba su cátedra universitaria para trabajar como diputado del Partido Colorado (1902-1905). Su trabajo crítico, ya sin el soporte de la revista y de su colección "La Vida Nueva", será más esporádico, y solo aparecerá parcialmente recogido en 1913, en *El Mirador de Próspero*.

Pero, ante los manuscritos y el "Inventario cronológico" de *Proteo*, en el que Rodó fue registrando los avances diarios de su trabajo, Ibáñez comprobó que en 1902 ya empezó a tomar cuerpo la idea de *Proteo* como un proyecto complejo, donde su autor pensaba desarrollar "el problema de nuestra natural complejidad y de los *personajes interiores*". Esos primeros manuscritos tratan sobre la formación y la transformación de la personalidad, e incluyen los fragmentos sobre la "complejidad de las almas", "Albatros", "Glauco" y el inconsciente (Ibáñez, 1967, p. 11-13).

En los dos años siguientes, Rodó invirtió su escaso tiempo libre en la documentación para este ensayo y su redacción, pese a la depresión que le causó la guerra civil de 1904, que echaba por tierra sus esfuerzos para consolidar una democracia pacífica. En ese estado trabajó febrilmente y dio por terminada una primera versión del libro en 1905, cuando hizo planes para publicarlo en Madrid y abandonar el país (Rodó, 1967, pp. 1350-1351)[108]. Sin embargo, la dramática ruina y la consiguiente crisis que sufrió en silencio entre 1905 y 1906 frustraron todos sus planes y, anclado en Montevideo, pasando privaciones, tuvo que trabajar sin tregua durante dos lustros para los usureros, bajo una angustiosa presión y la tentación del suicidio[109].

Entonces, sintiendo que su *Proteo* no estaba acabado y que el trabajo le servía para "dominar la ola negra"; experimentando a ratos "la fecundidad creadora del dolor", continuó revisando el libro (en Ibáñez, 1967, p. 14). En estos años críticos, cuando, según Real de Azúa (1957, p. XXXII) se volvían "amenazadoras" ciertas "tendencias

[108] También se conserva en el Archivo Literario otra cubierta manuscrita con la indicación "Barcelona, 1905". Sobre los avatares de la composición y planes de publicación de *Motivos de Proteo*, véase la correspondencia de Rodó con Juan Francisco Piquet.

[109] Sobre esta "crisis secreta", véase Ibáñez (1967, p. 14) y Rodríguez Monegal (Rodó, 1967, p. 36-39).

a la creciente dispersión de su ser", Rodó hizo de su mundo interior un campo de observación, mientras ahondaba en la psicología contemporánea de Hartmann, de Bergson, de Ribot, así como en la filosofía vitalista de Guyau y de Nietzsche; mientras sondeaba con Baudelaire en los efectos psicológicos de los "paraísos artificiales". Con ellos profundizó en el estudio del inconsciente, de la inspiración, de los desdoblamientos de personalidad y de los "personajes interiores", mientras traducía, anotaba y extraía sus propias conclusiones. En esa clausura introspectiva, llegó a anotar que el "doble contradictorio" en el crítico podría ser incluso más eficaz que el "contradictor real" en una polémica (cit. en Ibáñez. Ibidem, p. 42)[110].

Según Ibáñez, en 1908 tenía terminados unos 200 capítulos, ajustados a un inabarcable plan sistemático (Introducción y cinco libros). Entonces decidió cambiar su estructura cerrada por otra más flexible (la del "libro abierto sobre una perspectiva indefinida"), y reestructuró solo una parte para la edición de *Motivos de Proteo* (Montevideo, 1909). El material que separó de aquel conjunto fue el Libro IV y algunos capítulos de los otros libros, que reservó para futuros tomos de *Proteo*, pues, como advirtió en la entrega de 1909, "los claros de este volumen serán el contenido del siguiente y así en los sucesivos" (Rodó, 1967, p. 308-309). Como nos permite deducir esta información, en 1907 Rodó pudo separar del primer conjunto de *Proteo* una versión más o menos acabada de "La crítica grande" y actualizarla para su publicación como artículo independiente, antes de retocar su texto para reintegrarlo al Libro IV de *Proteo*.

Entretanto, sus diferencias con la política de Batlle y Ordóñez habían empezado a manifestarse públicamente en 1906, cuando la orden oficial de retirar los crucifijos de los hospitales públicos de caridad lo impulsaron a publicar en *La Razón* las cartas polémicas que enseguida recogió en el folleto *Liberalismo y jacobinismo* (1906). En ese año terrible intentó un nuevo plan de viaje y se ofreció al prestigioso diario porteño *La Nación* de Buenos Aires como corresponsal en Europa, aunque solo consiguió ser nombrado en 1907 "corresponsal en Montevideo", y decidió volver a la política (Ibáñez, 1967, p. 15)[111]. Fue en esta situación desesperada cuando envió a *La Nación* ocho artículos, entre ellos cuatro desprendidos del plan de *Proteo*: "La crítica grande" (18-VI-1907), "De cómo ha de entenderse la sinceridad literaria" (13-VI-1907), "Violante de Portinacelli", precedida de su glosa "Odiar el don que se tiene" (24-VI-1907) y "La personalidad y la obra" (21-VII-1907).

Algunos de estos artículos, como es el caso de "La crítica grande", fueron reproducidos por la gran revista quincenal caraqueña *El Cojo Ilustrado* (1892-1915), dirigida por Herrera Yrigoyen, que tuvo un talante abierto al intercambio con revistas y escritores de otros países, así como a las corrientes estéticas y filosóficas de la modernidad

[110] En una anotación póstuma de *Proteo* Rodó se refiere a su personalidad como el "anfiteatro de experiencias psicológicas indefinidas que bastarían para dar interés por la vida" (en Real, 1957, p. XXXII).

[111] Rodó, que en 1900 ya había publicado en *La Nación* la única anticipación de *Ariel,* desarrolló esta breve corresponsalía entre febrero y agosto de 1907.

europea e hispanoamericana, entre ellas al arielismo[112]. La edición de "La crítica grande" en *El Cojo Ilustrado* se benefició de sus avanzadísimas técnicas de impresión y de reproducción, que estaban a la altura de sus colaboradores gráficos. Así, en las dos páginas que ocupa, pueden verse tres fotografías: "Indios caribes", "La aduana de Carúpano" y "El puerto", obra del fotógrafo de origen francés Henrique Avril, que colaboraba en la revista con sus fotografías de paisajes venezolanos y de tipos indígenas, de reconocido valor etnográfico. En este caso, el refinado contenido intelectual de la colaboración de Rodó contrasta con el ambiente primitivo y criollo de las ilustraciones de Avril, así como con otras colaboraciones críticas, ya que en esa etapa 1904-1909 *El Cojo Ilustrado* tendía a superar el modernismo cosmopolita a favor de una literatura criollista y americanista (Belrose, 1999, pp. 47-49).

En efecto, el mismo Rodó venía propiciando en numerosos trabajos suyos un latinoamericanismo identitario, que se impuso sobre su vocación de lector "desinteresado" a partir de 1898 y de la publicación de *Ariel*, cuando sus responsabilidades como "maestro de la juventud de América" imprimieron a su trabajo un giro militante que ya se percibe en su *Rubén Darío*… (1899), donde primero, como "crítico artista", traducía las impresiones que los versos del poeta imprimieron en su sensibilidad, para concluir con un juicio adverso apoyado en razones extraliterarias: comprometido con un modernismo "que combate y que piensa", el genial Darío no podía ser el modelo de la nueva poesía americana (Rodó, 1967, p. 179).

Por eso Real de Azúa señaló el ocaso del crítico literario a partir de su *Rubén Darío*…, cuando "el magisterio moral desplazó —sin huecos, *sine die*— al magisterio estético" (Real de Azúa, 1948, p. 99). Sin embargo, el conocimiento de "La crítica grande" y de otros bosquejos tardíos, le permitió a Roberto Ibáñez describir y valorar en conjunto el trabajo metacrítico de Rodó y relacionarlo con la práctica de su oficio, que culminaría con "Montalvo" (1913); y Rodríguez Monegal, aun reconociendo las debilidades que otros achacaban a la crítica rodoniana, enfocó con mayor amplitud sus aportaciones como distintas fases de una sostenida "política literaria"[113].

Lo cierto es que Rodó no dejó de divulgar ocasionalmente su ideario sobre la crítica creadora; y este no parece tan incompatible con los ideales sociales del arielismo, pues justamente en su prólogo de 1904 a *De Litteris*, obra de su dilecto discípulo arielista peruano Francisco García Calderón, escribía:

> [La crítica], muy lejos de limitarse a una descarnada manifestación del juicio, es el más vasto y complejo de los géneros literarios; rico museo de la inteligencia y la sensibilidad, donde, a favor de la amplitud ilimitada de que no disponen los géneros sujetos a una arquitectura

[112] *El Cojo Ilustrado* ya había reproducido en 1897 la reseña de Rodó "Un poeta de Caracas (sobre *Pentélicas*, del poeta Andrés A. Mata)", publicado antes en la *RNLCS*, y el crítico modernista Pedro Emilio Coll publicó un perfil sobre Rodó (nº 205, 1900) celebrando el éxito de *Ariel*. Susana Zanetti (2005-2006) da noticia de otro artículo de Rodó sobre Mata no incluido en las *Obras completas*.

[113] Sobre las facetas de Rodó como crítico, véanse los trabajos de Ibáñez (2014), así como el capítulo que Rodríguez Monegal dedica a la crítica literaria en la "Introducción general" a las *Obras Completas* (1967, pp. 118-126).

> retórica, se confunden el arte del historiador, la observación del psicólogo, la doctrina del sabio, la imaginación del novelista, el subjetivismo del poeta. (Rodó, 1967, p. 642)

Este párrafo ofrece una síntesis extraordinaria del valor que Rodó atribuía a la crítica cultivada, más allá de su función subalterna respecto a la literatura, como un espacio reflexivo en el que debían confluir enfoques interdisciplinarios, y como un género libre, abierto a la creatividad estética[114]. Algo así postulará en otro breve artículo metacrítico, "De mi cartera" (también de 1907), donde la crítica superior será "una psicología penetrante y una historia de las costumbres y de las ideas" (Rodó, 1967, p. 1004)[115].

Dentro de esta elevada concepción de la crítica, el artículo "La crítica grande" exhibe su capacidad creativa para exponer su contenido doctrinal. Por eso, la simple enumeración de sus temas de crítica no pueden expresar la peculiaridad de su estilo, donde la línea argumental de la exposición desprende rítmicamente numerosas analogías, ejemplos y comparaciones. Con estos recursos que activan sugerencias y enlazan los ámbitos de la estética, la psicología y la moral social, Rodó consigue crear un clima de sublimación de la vida interior del crítico enamorado de su vocación y de la belleza artística, pero también de la justicia y la tolerancia que deben presidir su trabajo en el campo de las letras, como en todos los aspectos de la vida social.

Muestra de la cuidada elaboración formal de "La crítica grande" es el marco narrativo con que se inicia el artículo al presentar en primera persona la participación del autor en un coloquio literario:

> Conversábase, no ha muchos días, de literatura. En el curso de la conversación alguien propuso este tema: ¿Cuál es la facultad más esencial y preciosa de la naturaleza del crítico? ¿Cómo se definiría la aptitud psicológica que determina la superioridad de la crítica honda, certera, penetrante? Y cuando me llegó mi vez de opinar, lo hice en la forma que trataré de reconstruir por escrito. (Rodó, 1907, p. 425)

Este procedimiento de enmarcar el texto en un ambiente de conversación e intercambio intelectual, seguido de la transcripción de un supuesto discurso oral, evoca el inicio de su *Rubén Darío*…, que también arrancaba con la transcripción de esta frase escuchada en una tertulia literaria: "–*No es el poeta de América*, oí decir una vez que la corriente de una animada conversación literaria se detuvo en el nombre del autor de las *Prosas Profanas* y de *Azul*" (Rodó, 1967, p. 169). También puede evocar el célebre *incipit* de *Ariel*, que presentaba la sala de estudios donde se iba a escuchar enseguida la cálida voz del maestro Próspero. Del mismo modo, "La crítica grande" trata de comunicar la voz de Rodó y, mediante este recurso, su artículo crea otro *paisaje de cultura* donde se celebra un acto literario que, al fingir cercanía y conversación, atenúa el carácter diferido que lleva consigo la escritura.

---

[114] La crítica sería otro de los "géneros intermedios", que inventan su propia forma, como *Ariel* y *Motivos de Proteo*. Véase "La enseñanza de la literatura" de 1908 (Rodó, 1967, p. 533).

[115] Publicado en la revista *Apolo* de Montevideo en noviembre de 1907, "De mi cartera" resume los contenidos esenciales que había dado a conocer tres meses antes en "La crítica grande".

Pero algo tan frecuente en la tradición cultural como la publicación de una conferencia o la contribución a un coloquio, presenta algo utópico y ucrónico en el sesgo que Rodó le imprime, tal vez porque en estas fechas, arruinado, huraño y deprimido, trabajaba en absoluta soledad, cerrado con llave, en la biblioteca del Ateneo de Montevideo o en su propio gabinete, sin más compañía que sus "más fieles correligionarios": los libros (Rodó, 1967, p. 1334).

Finalmente, la tensión y temperatura poética avanzan hasta desembocar en su inesperado cierre anecdótico, coloquial y humorístico, sobre la apreciación de la belleza *diferente* de una víbora.

3. "La crítica grande" como un *nuevo motivo* de Proteo

Veamos ahora "La crítica grande" en relación con el plan inconcluso de los *Nuevos Motivos de Proteo*, donde adquieren relieve los atributos proteicos que Rodó asignó al crítico superior: su definición como un espíritu cultivado y autoeducado en la amplitud del gusto y del criterio, versátil y capaz de transformarse, pero consciente siempre de los movimientos de su sensibilidad y tolerante en sus juicios. Y, junto a estos rasgos generales de la personalidad proteica, encontramos la identificación específica del crítico moderno con el cambiante Proteo, encarnado en el crítico francés Sainte-Beuve por la plasticidad de su temperamento para metamorfosearse a través de la lectura:

> El moderno crítico es, por oficio, el hombre de las perpetuas metamorfosis de inteligencia y corazón: el hombre "de muchas almas", capaz de ponerse al unísono de los más diversos caracteres y las más opuestas concepciones; de la belleza y de la vida. La fiel imagen de esta generosa virtualidad, clave de nuestra actual idea del crítico, podría señalarse en esa complejísima y multiforme existencia intelectual de Sainte Beuve, el inasible Proteo, partícipe de todas las modificaciones del pensamiento y la sensibilidad que hallaron eco en el alma de sus contemporáneos; desde el materialismo algebraico del siglo XVIII, hasta el desborde de sentimiento y color de los románticos; desde el helenismo radiante hasta el Port-Royal sombrío. (Rodó, 1907, p. 425)

Sin embargo, pese a que Rodó invoca a Sainte-Beuve como ejemplo de personalidad cambiante en cada lectura, opuso una objeción fundamental a su método biográfico cuando, en el artículo "Sobre la sinceridad literaria", publicado también en *La Nación* (13-VI-1907) y destinado a los *Nuevos Motivos Proteo*, distinguió entre la biografía externa del escritor y esa otra personalidad inspirada que se manifiesta en todo artista genial y también en el místico, en el gran historiador y en el crítico. A esta confusión entre la "cáscara" convencional que se muestra socialmente, y la fulgurante personalidad creadora oculta en su ser íntimo, achacaba Rodó el fracaso del método de Sainte-Beuve; y por eso, en un apunte destinado al Capítulo IV, 11, anotó triunfante esta frase: "…la teoría propia mía del *desdoblamiento de la personalidad* en el crítico" (en Ibáñez, 1967, p. 42). Esa teoría "propia" suya es la que veremos en "La crítica grande" y en la constelación de bosquejos sobre la crítica y la lectura inspiradas.

Pero sigamos avanzando para situar "La crítica grande" en la relación de contigüidad que se establece con los manuscritos destinados por Rodó al mismo capítulo, pues en ellos su sentido se expande y se complementa. Aquel ejemplar de "La crítica grande" que volvió retocado al Libro IV de *Proteo*, sobre "La transformación genial", hubiera convivido con unos veinte capítulos, muchos de ellos solo en esbozo. Por eso Ibáñez en su desaparecida "restauración" reestructuró los materiales disponibles en tres libros: I. "Variaciones sobre la personalidad", II. "Las artes de Proteo" y III. "La transformación personal". "La crítica grande" quedó incluida en el Libro III y en su Capítulo VI ("La personalidad y la obra"), junto a los manuscritos de "El alma nueva", "Crítica y creación" y "La lucha del estilo" (Ibáñez 1967, p. 53).

– "El alma nueva", cuya redacción pudo datar Ibáñez en noviembre de 1905 gracias al "Índice cronológico" de Rodó, servía como "Introito" y *leitmotiv* del conjunto del capítulo (ibidem, p. 38). En la edición de *Proteo* (1967) ese título coincide con el de un breve apunte, pero su contenido se desarrolla plenamente en el manuscrito que Rodó dejó titulado como "La transformación genial". En ambos se explica "la virtud conversiva" que ejerce la inspiración en la personalidad cuando se manifiesta con tal pasión y "estremecimiento de entrañas", que la transforma hasta insuflarle un "alma nueva" (Rodó, 1967, p. 962). Ese arrebato visionario posee a los genios, místicos, héroes o artistas que tienen la "aptitud de transformarse o transfigurarse accidentalmente" o de forma permanente, cuando determinado estímulo se apodera de su atención y los posee "como si se asumiera alma y personalidad nuevas", como le ocurría a los pitagóricos en sus rituales ante el oráculo de Delfos (ibidem, p. 941). Pero en "La transformación genial" Rodó buscaba una explicación psicológica y relacionó esos estados de inspiración exógena (la posesión por el *numen*, por un *daimon*, por una musa) con las investigaciones más recientes de la psicología de Hartmann, que hacía radicar la inspiración, la creatividad y el instinto de lo bello en lo profundo e inconsciente de la psique. Entonces el "alma nueva de Pitágoras" era para Rodó una metáfora de esa nueva personalidad que se revelaba en virtud del "soplo inconsciente" de la inspiración, tan potente que puede eclipsar a la personalidad habitual[116].

La génesis de esta idea puede seguirse en dos apuntes del cuaderno "Gráfico-Poético", que la investigadora Elena Romiti ha estudiado recientemente. En el primero, Rodó relacionó con su idea de "alma nueva" una cita de Bergson (que tradujo de *Les donées inmediates de la conscience*) sobre la emergencia de ideas o pasiones poderosas desde el entramado del inconsciente, que llegan a teñir (a transformar y renovar) la personalidad; idea a la que Rodó añadió un comentario que vincula esa "nueva coloración del alma" con la creencia pitagórica en las "resurrecciones

[116] El estudio del inconsciente como fuente de la creatividad fue para Rodó una de las "ideas tónicas" del Libro IV, como se lee en una anotación de 1910: "Los lei-motivs [*sic*] o ideas tónicas del primer capítulo de La Transformación Genial deben ser: / a) Mi sustitución (o aclaración) de la idea-numen por la idea-alma nueva de Pitágoras, como significativa del cambio de personalidad. / b) Defensa de la real existencia del inconsciente, probando que no tiene por qué asombrar a nadie, y que lo asombroso sería que se produjese con regularidad constante y:… (en Ibáñez, 1967, p. 39).

metempsicóticas" y las transformaciones de la personalidad (Romiti, 2017, pp. 47-49). En el segundo apunte, con el título "Posibilidad de Renovarse y Personajes Interiores", Rodó asoció la noción pitagórica de "alma nueva" con su personaje interior Glauco (el inspirador de la mejor lectura crítica) y con la obra *Port-Royal*, donde Sainte-Beuve reconstruyó la historia del monasterio jansenita y describió las revelaciones de la gracia divina que recibió su abadesa[117].

- "La crítica grande" seguiría a continuación y, a la luz de esos enfoques psicológicos, sus ideas sobre la personalidad del crítico encajan en su matriz conceptual. En efecto, Rodó hizo radicar las aptitudes del crítico (lector inspirado y metamorfoseado por la lectura), en el inconsciente y en los dominios de la subjetividad, mientras que su propósito era "sentir el *quid inefabile* de cada individualidad" (1907, p. 426). Para esa inmersión en otra subjetividad a través del texto, solo la luz y la gracia de su intuición empática le permitirán percibir "el misterio del alma ajena", así como comprender "los temperamentos complicados e insólitos, cuya expresión sincera ha de participar forzosamente de la singularidad de su estructura íntima" (Rodó, 1907, pp. 425-426).

- "Crítica y creación", por coherencia con su contenido, podría equivaler al manuscrito póstumo de *Proteo* que Rodríguez Monegal numeró como LIV ["La facultad específica del crítico"], donde equipara al "crítico grande" con el creador:

> La facultad específica del crítico es una fuerza no distinta, en esencia, del poder de creación. [...] La crítica no es sino la expresión consumada y perfecta de la aptitud de contemplación artística, y ese elemento activo que en la pura contemplación germina, en el gran crítico se magnifica y realza hasta emular la potencia creadora del grande y soberano artista […]. (Rodó, 1967, p. 963)

Ese poder germinativo de la obra de creación, nacida del fondo del inconsciente del artista en un estado parecido al de la hipnosis y vertida al texto, fructificará luego en la sensibilidad de cada lector y crítico inspirado, que la recreará en virtud de su forma de interpretar "la gracia inefable" que conservará la palabra por donde ha pasado "el soplo inconsciente" de la inspiración. Por eso "... [n]o hay una sola *Ilíada* ni un solo *Hamlet*; hay tantas *Ilíadas* y *Hamlets* cuantos son los íntimos espejos que [...] ocupan el fondo de las almas" (ibidem, p. 964). Pero si los críticos *crean* las obras, estas también los modifican, permitiéndoles, por la contemplación de la belleza, "ser otro", *ver* más allá, e incluso, "crear belleza donde no la hay" (idem).

- "La lucha del estilo", que Ibáñez identificó con el conocido artículo "La gesta de la forma" (1900), incluido por Rodó en *El mirador de Próspero* (1913), comienza con estas frases: "¡Qué prodigiosa transformación la de las palabras, mansas, inertes, en el rebaño del estilo vulgar, cuando las convoca y las manda el genio del artista!...". Esa lucha por

[117] En la nota se lee: "Decirlo en latín ánima nova (a). El alma nueva de Pitágoras (cit. Port Royal de Saint Beuve) (expresión que puede usarse a menudo a propósito de Glauco)" (En Romiti, 2017, p. 66). En *Port Royal* (I, 1878) Sainte-Beuve describía el estado místico de la Gracia como una metamorfosis que regenera y renueva el alma, otorgándole (como en el amor) una *cristalización* "activa, luminosa e inflamada" (p. 102).

la expresión exacta (que no es la del retórico por obtener una fría corrección), es calificada por Rodó como una verdadera epopeya, cuyo Homero "pudo ser Gustavo Flaubert" (Rodó, 1967, pp. 524-525). En el breve borrador póstumo XLIII, ["La lidia del estilo y la personalidad"], añade que esa lucha, "cuando es recia y honda, da lugar en el artista escritor a una transfiguración de la personalidad" (Rodó, 1967, p. 957)[118].

Con esta información, pese a ser limitada, la lectura de "La crítica grande" cobra un sentido más amplio dentro del nuevo *Proteo*. Si aislado del conjunto podemos leer el artículo como la declaración más elaborada y extensa de Rodó sobre la crítica literaria, en el conjunto de los *Nuevos Motivos de Proteo*, ilustra la idea nuclear de la "transformación genial" aplicada al crítico en su relación activa con la obra. Este crítico inspirado, en comunión con la lectura, también participa de la gracia inspiradora que le confiere un "alma nueva", lúcida y apasionada. De este modo la experiencia crítica, tal como la propone Rodó, roza el misticismo y, al sacralizar la obra, supera la simple exégesis para plantear una hermenéutica de las grandes obras literarias.

4. Cuatro argumentos de "La crítica grande"

Situados en la perspectiva psicológica que inspiró "La crítica grande", me propongo a continuación atender con mayor detalle a los pilares que sustentan la propuesta de Rodó: su crítica del lenguaje común, y los atributos del "crítico grande": la simpatía, la duplicidad del crítico y la tolerancia. Como hemos visto, algunos de estos rasgos ya caracterizaban al crítico desde sus primeras reflexiones sobre su oficio, pero en este artículo profundizó en ciertas nociones psicológico-filosóficas de signo vitalista e intuicionista que aportan otros relieves a su ideario crítico.

a) *Leer la "muda letra"*. Rodó empieza su disertación advirtiendo sobre la peculiaridad connotativa del lenguaje literario y sobre la incapacidad de las palabras para comunicar por sí solas la esencia de las ideas:

> –En toda facultad poderosa de expresión, en el lenguaje de todo escritor artista, hay, además de lo que se significa, lo que se sugiere: el ambiente, la aureola, la irradiación, que circunda a la muda letra y donde está lo más intenso e importante de todo; la impalpable esencia que rebosa sobre la limitada capacidad de las palabras. Es esta parte no escrita la que precisa saber leer quien aspire a la comprensión cabal y honda de la obra, y más que ninguna, el crítico que ha de juzgar de ella. (Rodó, 1907, p. 425)

Rodó se sitúa en una concepción poético-simbolista del texto, donde el valor denotativo de las palabras es menos significativo que el aura de sus connotaciones y que las redes de correspondencias y resonancias que ellas evocan o sugieren; y por eso establece que el oficio crítico consistirá en *leer* esa "impalpable esencia".

[118] En el artículo "La transformación personal en la creación artística", publicado en 1907, analizó ampliamente los cambios que experimentan el dramaturgo y el novelista en su relación con los personajes a los que ha dado vida (Rodó, 1907a).

Esta "limitada capacidad de las palabras", tal como la enfoca Rodó, coincide plenamente con la que formuló Bergson desde su primer libro, *Essai sur les donnés inmediates de la conscience* (1889), donde el filósofo francés, al proponerse describir con su método intuicionista los fenómenos originales de la vida inconsciente (no *mediatizada* por la conciencia analítica), tropezó con el escollo del lenguaje, insuficiente para desarrollar una ciencia psicológica más allá de las fórmulas generales y despersonalizadas del intelectualismo positivista.

Ante la discusión sobre si Rodó conocía a fondo las obras de Bergson, recordemos que su "maestro a la distancia", Leopoldo Alas, le había recomendado su estudio en una carta de 1900[119]; y Real de Azúa demostró con evidencias textuales que, efectivamente, Rodó tradujo y anotó frases y párrafos significativos de Bergson en uno de los cuadernos preparatorios de *Proteo,* v. gr.: "el lenguaje no está hecho para expresar los matices de todos los estados internos" (en Real de Azúa, 1957, p. LXIII)[120]. Esta frase resume sus dificultades metodológicas para abordar con palabras sucesivas y fórmulas "petrificantes" el estudio de la simultaneidad con que se enlazan los fenómenos inconscientes del "*moi vivant*" en su experiencia profunda (Bergson, 1970, p. 105). También Real de Azúa relacionó las notas que Rodó tomó de otro pasaje de Bergson con su crítica al pobre vocabulario que usamos para transmitir la originalidad del sentimiento individual en el capítulo CXLVI de *Motivos de Proteo*, "Paradoja sobre la originalidad" (Rodó, 1967, pp. 483-484)[121]. Pero es en el trabajo de Elena Romiti donde se identifica ese cuaderno de trabajo, el "Garibaldino", y donde podemos leer íntegras las anotaciones de Rodó. Una de ellas es una versión fiel del pasaje de Bergson, mientras la otra, más libre y comentada, dice así:

> Un sentimiento cualquiera: un amor, una melancolía, invaden nuestra alma: son esos mil elementos diversos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin la menor tendencia á exteriorizarse los unos por su relación con los otros. (Esos elementos son insustituibles e inseparables. J:E:R) Si después los analizamos (expresamos el sentimiento con una palabra, le hemos hecho perder su animación y su color: no lo hemos analizado, le hemos sustituido con una yuxtaposición de estados inertes, traducibles en palabras, y que no constituyen más que el elemento común, el residuo impersonal de sentimientos análogos, en todos los hombres. / El arte nos devuelve la impresión de ese tono original; la compenetración, / la penetrac [sic] contradicción. (Rodó s/f, en Romiti, 2017, p. 50)

Por eso Rodó insistía en que el escritor (como el crítico) debe vencer "esa fatalidad del lenguaje" y "domarle" para que exprese "la singularidad individual" de su personalidad, pues no basta la sinceridad si carece del don expresivo para definir su sentimiento:

---

[119] En su última carta a Rodó (28 abril 1900) Clarín le decía: "Le veo a Vd. en una tendencia filosófica que me gusta mucho. Si no lo conoce bien, le recomiendo el movimiento filosófico francés que representan Boutroux, La Chelier && y sobre todo a Bergson, difícil de penetrar, pero muy sugestivo y a mi ver bien encaminado". Reproducida en Pérez de Castro (1963, pp. 263-264). Clarín introdujo la obra de Guyau y de Bergson en las letras españolas y en sus estudios literarios (Lissorgues, 2002, p. 526).
[120] En *Essai sur les donnés inmediates de la conscience* leemos: "*le langage n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes*" (Bergson, 1970, p. 72).
[121] El párrafo original de Bergson se encuentra en la misma obra (Bergson, 1970, pp. 125-126).

> Consiste el triunfo del poeta en agrupar las palabras de modo que den la intuición aproximada de esa originalidad individual del sentimiento, merced a la sugestión misteriosa que brota del conjunto de las palabras que el genio elige y reúne. (Rodó, 1967, p. 484)

Cuando Bergson trató la percepción estética, también abordó el problema de la comunicación verbal del sentimiento y consideró que solo el poeta, en lucha con las palabras comunes, consigue traducir las imágenes de sus vivencias profundas a palabras "dóciles al ritmo"; y gracias a esa expresividad armoniosa, consigue adormecer al lector sensible y sugerirle "un equivalente emocional". Esa gracia poética (que Bergson asocia al efecto hipnótico del ritmo y la medida), nos permitirá intuir e incluso adivinar inconscientemente lo que aún no hemos llegado a leer (Bergson, 1970, pp. 13-14, 72). Por su parte, Jean-Marie Guyau, que por un breve tiempo fue profesor de Bergson, y que publicó en el mismo año 1889 *L'Art au point de vue sociologique*, comparaba las múltiples sugerencias poéticas que el lector intuye con los sonidos armónicos que vibran junto a la nota fundamental, de modo que el crítico captará esas consonancias para hacerlas sensibles con su afinada aptitud expresiva.

b) *Simpatía que adivina*. Rodó afirma que "para tal lectura no vale sino el sentido adivinatorio de la simpatía" (1907, p. 425). Ese fenómeno psicológico de la percepción estética por el que la subjetividad se proyecta hacia un objeto externo (Lipps, 1924, p. 20) es, según Rodó, el que le permite al crítico la comprensión profunda de la idea que anima a una obra con vida propia y original. Es también el mismo don intuitivo que Rodó compara con el de la madre que "lee" en los gestos del hijo sus deseos, o el del "sonámbulo" que interpreta el pensamiento de su "dominador". Sin ella, la obra sería ininteligible; en cambio, la "íntima luz de simpatía", con su "milagrosa iluminación", hace legible el fondo de la obra bella (idem).

Este movimiento emocional de la simpatía, como el medio para compenetrarse con la idea que late en la obra de arte, tuvo en la época un uso muy extendido, aunque fue Guyau en *L'Art au point de vue sociologique* quien definió y divulgó esa "potencia de simpatía y de sociabilidad" como la principal fuerza del crítico intuitivo (Guyau, 1902, p. 105). Después de preconizar la superación de una crítica basada en lo más común y epidérmico (la biografía externa del autor en Sainte-Beuve o el *medio* de Taine), afirmaba que el crítico debía ascender, por su don de la *simpatía*, a la visión interna de la obra, y en abierta contemplación admirativa, como enamorado o hipnotizado por ella, podría absorber en su alma el alma del autor, hasta poder expresar su conocimiento intuitivo, pero certero, mediante su dominio de la escritura (Guyau, 1902, p. 114)[122].

Aunque Rodó no cita a Guyau en este artículo, hay constancia de que lo había leído y asimilado antes de 1900 y lo consideró –como le confesó a Unamuno– uno de sus "dioses" (Rodó, 1967, p. 1379). El "dulce maestro" vitalista, libertario y neoidealista

[122] Roberto Ibáñez (2014, pp. 80-81) asocia a la lectura de Guyau la idea rodoniana de una crítica de *obras bellas* que, por serlo, no precisan necesariamente la emisión de un juicio crítico.

aparecía evocado a partir de *Ariel* como un defensor del desarrollo armonioso de la personalidad, como el ejemplo de filósofo distinguido por la genialidad expresiva, y como el creador de una forma moderna y libre del ensayo.

c) *Homo duplex*. Rodó exige al crítico "cierta aptitud de metamorfosis personal" (1907, p. 425), que el crítico, impulsado por la simpatía, alcanzará gracias a su amplitud "enamorada y activa" ante la obra de arte. Esta capacidad de transformarse le permitirá sintonizar no ya con autores de temperamento afín al propio, sino con "las más opuestas concepciones de la belleza y de la vida" (idem). Por eso afirma que:

> … la grande inteligencia crítica es la comprensión de lo ajeno llevada a aquel excelso punto en que el espíritu engendrador de la obra se infunde en el organismo del crítico, se hace uno con él, preside los procesos de su pensamiento, vibra en la chispa de sus ojos, ajusta el ritmo de su corazón. (Ibidem, p. 426)

Pero no todos los críticos pueden trascender su identidad y su gusto personal para experimentar esta transpersonalización, sino "el crítico grande", que es el que corona la clasificación de las *especies* de crítico que Rodó expuso en el manuscrito de *Proteo* ["La duplicidad del crítico"], según sea su forma de reaccionar ante la lectura. No se trataría entonces de la primera especie, de espíritus intolerantes, "vulgares", "negativos y fríos", que rechazan dogmáticamente lo diferente por su incapacidad de "abnegación imaginaria". Tampoco se trata de los de la segunda especie, los diletantes impresionistas para quienes la lectura es: "como esa semisomnolencia abúlica que precede al sueño del sonámbulo; y sonámbulos son, en realidad, para con el hipnotizador que, desde las páginas del libro, les impone su voluntad subyugadora y su sensibilidad fascinante", enajenando así su libertad para juzgar (Rodó, 1967, p. 967).

Solo el "crítico grande" podrá "duplicarse psicológicamente en la lectura" (como el actor o el orador), y mientras su *alter ego* o "personalidad refleja" reproduce por la "fuerza hipnótica del arte" las impresiones de la obra en su sensibilidad inspirada, *también* conserva lúcida su facultad de juzgar, "con arreglo a una norma superior de verdad y de arte" (idem). Así, este *homo duplex* posee el don *olímpico* de desdoblarse y verse desde fuera penetrar amorosamente el texto, igual que Júpiter pudo verse como espectador mientras raptaba a la ninfa Europa (ibidem, p. 968).

Estas ideas de Rodó sobre la metamorfosis y el desdoblamiento del crítico aparecían descritas en Guyau, como la presencia de un *alter ego*, "algo como otra vida en pie al lado de la nuestra" (ibidem, p. 105), y tal duplicidad le permitiría comprender plenamente la obra y la vida que en ella se representa. Pero, como vemos, Rodó, con la misma confianza que Guyau en los poderes visionarios de la intuición empática, trató de superar también la crítica impresionista o de identificación espontánea, para abordar lo diferente:

> Diferenciar lo extraño de lo propio; diferenciar dentro de lo humano el espíritu del artista, y luego el espíritu de su obra, y apurar la diferenciación hasta precisar lo individual y

característico de ellos, es tarea previa a todo juicio de arte que aspire a nota de justo. (Rodó, 1907, p. 426)

Ese poder de desdoblamiento y de videncia supone que la personalidad transfigurada del crítico proteico actúa bajo una inspiración genial que despierta en su personalidad el *anima nova* de Pitágoras; y esa es la fuerza que Rodó le atribuyó a su "personaje interior" o doble inspirado, al que llamó Glauco: "Esta ánima nova pitagórica es en mí Glauco" (en Romiti, 2017, p. 66). De esta deidad pagana derivó el "estado glauco", estado de gracia y clarividencia que propicia la contemplación armoniosa del Cosmos y, también, la lectura penetrante y la capacidad de transmutar las "letras mudas" en "visión imaginaria", como puede leerse en el manuscrito LXXI ["La lectura inspirada"] de *Proteo*:

> ¡Cómo, desvanecido todo lo que es interposición de cosas muertas, hojas de papel, letras mudas, la obra parece leída en el alma misma del poeta y en el instante de la creación, sagrado y misterioso! ¡Cómo cada palabra rechaza la vaguedad de la abstracción y se convierte al punto en una visión imaginaria que llega a simular la sensación de los ojos! (Rodó, 1967, pp. 979-980)

Esta idea con nítido sello bergsoniano equivale en nuestro artículo de 1907 al momento climático de "la grande inteligencia crítica" cuando consigue *ver* cómo "se transparenta el alma de la obra bella", alcanza una total compenetración con ella y descubre, mediante la transpersonalización, el secreto de su singularidad. Pero también, leer con los ojos de Glauco propicia una actividad participativa con el autor que equivale a la creación: el lector pone de su parte "la fuerza necesaria para completar y consumar la visión con que olímpicamente se recrea". La lectura será entonces "una manera de invención", pues cada imagen "se multiplica en una reverberación de imágenes sugeridas y accesorias que dan cuerpo a lo que no está en la letra pero sí en el ambiente o la entraña de la letra" (Rodó, 1967, p. 979). De este modo podemos pensar que el modelo de crítico clarividente e inspirado que Rodó propone en "La crítica grande", con esta genealogía textual (Sainte-Beuve, Guyau, Bergson), podría haber llevado con propiedad el nombre de Glauco, del mismo modo que su forma penetrante de leer, su estado de gracia, se explica plenamente en el estado de máxima percepción que Rodó denominó el "estado glauco".

d) *Tolerancia*. Rodó sitúa en el lugar central de su alocución sobre la crítica la virtud de la tolerancia: una tolerancia amplia y activa que, como la del gran historiador, el maestro y el misionero, debe comprender, armonizar y conciliar los espíritus más opuestos para alcanzar metas fecundas. Esa tolerancia era la que, desde su iniciación en la crítica literaria, Rodó apreció en su profesor de Literatura, Samuel Blixen, y en el trabajo literario de Juan María Gutiérrez; y la que ya venía invocando como una fuerza de amor, conocimiento y comprensión cuando publicó sus "Notas sobre crítica" (1896). Poco después, en el "Lema" de *La Vida Nueva* (I), también hizo suya la consigna de Clarín: "tolerar es fecundar la vida", para añadir: "El mejor crítico será aquel que haya dado prueba de comprender individualidades [,] épocas y gustos más

opuestos"; y asociaba esa forma de comprensión, en el plano de las ideas y el arte, a una educación estética cosmopolita, abierta a los diferentes valores de la cultura universal, inspirada por el espíritu de Goethe y Schiller en *Las Horas* (Rodó, 1967, pp. 149-150).

En términos similares, Rodó invocaba en "La crítica grande" el proyecto del Marqués de Vauvenargues en su *Introducción al conocimiento del espíritu humano* (1746), para proponer también una historia comprensiva donde se incluyeran las creencias y los talentos más extraños: "donde, en fuerza de sentirlo y comprenderlo todo, se llegará, por olímpico desenlace, a armonizarlo y conciliarlo todo" (Rodó, 1907, p. 425). Pero esa tolerancia superior es un sentimiento que procede de "lo hondo" y, por lo tanto, no puede ser una *pose* intelectual:

> …toda la tolerancia y benévola voluntad de la crítica no pasarán de epicureísmo intelectual o de urbanidad cortesana, tan distante de aquella milagrosa iluminación como, en lo que se refiere a otras ideas, lo está la tolerancia fría y escéptica de un Voltaire o de un Bayle, de la verdadera amplitud, enamorada y activa. La superioridad de la tolerancia que hoy asimilamos al concepto de la crítica grande y fecunda, es que, radicando más en lo hondo que la que instituye la pura inteligencia, implica cierta aptitud de metamorfosis personal. (Rodó, 1907, p. 425)

Y a continuación añade que ese poder de transformación hará posible la comprensión de la *diferencia* estética, con una amplitud tan generosa como la de la tolerancia religiosa o la del amor sin prejuicios que inspira la caridad. Así pues, la tolerancia empática que Rodó hace suya como crítico no difiere de los principios éticos y cívicos que el arielismo y el proteísmo exigían al ciudadano y al intelectual en materia política, religiosa o estética. Y, al tratar este tema, Rodó parece romper el encantamiento del crítico espontáneamente enamorado de la belleza estética y concebir la tolerancia como el resultado de una disciplinada autoeducación de la persona, fortalecida conscientemente por la voluntad: "El *deber* de salir de sí mismo, cifra y compendio de la moralidad social, es también la condición indeclinable de la justicia y caridad de la crítica" (Rodó, 1907, p. 426).

La caridad, que para Rodó, como para Fouillée, era una forma de simpatía, de amor y de comprensión que ilumina la lectura (en Guyau, 1902, p. 109), cobra un significado especial en 1907, cuando aún resonaba la "polémica de los crucifijos" y la edición de *Liberalismo y jacobinismo*. En efecto, la comparación de la tolerancia del crítico con la tolerancia religiosa también conlleva la crítica de Rodó al fanatismo en el arte y en la religión:

> Una convicción absoluta y recelosa, de las que pesan con la fatalidad de un mandato hipnótico sobre el alma, haría imposible esa virtud conversiva de los afectos y las ideas. El sentimiento artístico reviste en la personalidad del crítico de este temple el carácter amplísimo y superior a toda forma o determinación particular, con que se manifiesta el sentimiento religioso en el alma del que entiende y siente que la religión no es sino una y las religiones, como las "escuelas" en arte, son sus formas sucesivas y necesarias; cada una de ellas oportuna y en cierto modo "verdadera" dentro de su tiempo y su ambiente: la concepción religiosa que

> informa el pensamiento de una Hipatia o un Termistio, de un Leconte de Lisle o un Tolstoy. (Rodó, 1907, p. 425)

Como ilustración de estas ideas sobre la amplitud tolerante del "crítico grande", Rodó culminó su artículo con una anécdota personal sobre la instintiva repulsión que le causó ver reptar una víbora entre la hierba, que enseguida relaciona con las teorías del filósofo francés Paul Souriau (1852-1926) en su obra *L'Esthétique du mouvement* (París, 1889). Este es un curioso tratado sobre las leyes físicas del movimiento en los seres vivos y sobre su percepción estética, donde Souriau incluye la ambigua fascinación que produce la locomoción "ondulatoria" de las serpientes. La consulta de esta obra nos revela hasta qué punto eran variadas las lecturas de Rodó y el uso particular que hacía de la información que extraía de ellas para integrarlas a su propio pensamiento. Así, lo que invoca Rodó para justificar el primer rechazo ante el reptil no es el lógico pavor ante su mordedura venenosa o sus connotaciones satánicas, sino su "evolución rastrera", sin patas, que resulta tan extraña a los humanos. Más que un elemento de inesperado feísmo, lo que propone con esta pequeña parábola es que, mientras una limitación de nuestro gusto nos impide reconocer y gozar otras formas de belleza, la liberación de ese prejuicio inconsciente nos permitirá apreciar lo bello en sus más diversas manifestaciones:

> Si es usted pájaro o cachazudo buey, o gato doméstico, y encuentra un día a su paso un ser extraño que se desliza silbando por el suelo, y del que hay quien dice que es hermoso, procure usted por un instante reptar, silbar…; hágase usted serpiente, si ha de opinar sobre lo que hay de hermoso en la serpiente! (Rodó, 1907, p. 426)

En esta exaltación de la tolerancia resultan ejemplares dos textos que Rodó publicó en estos años sobre sendas obras de su amigo protestante Alberto Nin Frías. En el primero, la carta-prólogo para su obra *Nuevos ensayos de crítica* (1904), titulada "En la armonía, disonancias", Rodó hizo confluir sus puntos de vista sobre la crítica y su respeto a las diferencias religiosas y personales con el testimonio sobre su propia autoeducación "proteica": "Por mi parte, a medida que vivo, siento mi espíritu más amplio y más sereno. Vinculo mi alma a nuevas cosas bellas. Venzo nuevas limitaciones dentro de mí mismo" (Rodó, 1967, p. 584-585). Estas ideas conciliadoras reaparecerán en su introducción al libro *Estudios sobre Jesús y su influencia* (1908) del mismo Nin Frías, donde, después de insistir en su propio helenismo esencial (solo "rebajado" con una pequeña dosis de cristianismo primitivo y tolstoiano), celebraba cualquier esfuerzo que sirviera para infundir ideales elevados en la sociedad materialista: "Así habrá luz y fuerza en el espíritu de la juventud; lo mismo cuando la pasión del ideal se personifique en el socialista Frugoni que cuando se encarne en el evangelista Nin Frías" (Rodó, 1908, p. IV).

De este modo podemos comprender que el principio liberal de la tolerancia en la crítica literaria de Rodó es coherente con su posición neoidealista y con su temperamento pacifista y conciliador, a riesgo de que esas posiciones puedan ser tachadas, como lo han sido, de diletantismo y eclecticismo. Pero esos principios armonicistas ya estaban

arraigados en los valores krausistas y masónicos que asimiló en su educación y en sus lecturas formativas[123]. Y, por otra parte, la tolerancia, como el camino hacia la armonización de lo diferente, cumplía una función primordial en una república joven y con una demografía heterogénea, que trataba de superar controversias filosóficas y revoluciones sangrientas para convertirse en una democracia cohesionada. Por eso, salir de sí mismo para conocer sin prejuicios la esencia diversa de los *otros*, ya fueran individuos o corrientes sociales y estéticas, era para Rodó un principio de la "moralidad social".

Con esta dimensión ética, "La crítica grande", pese a su aparente contradicción entre el hedonismo y el compromiso, se ofrecía como un manifiesto a favor de la fuerza mediadora de la crítica en la formación de la cultura literaria moderna, mientras abría nuevas perspectivas al cultivo de la crítica creadora del siglo XX.

Referencias

Alas, L. (1991). *Ensayos y revistas (1888-1892)*, [1892], (ed. Antonio Vilanova), Barcelona: Lumen.

Bajter, I. (2012). Archivocracia y literatura en Uruguay. Figura y método de Roberto Ibáñez. En *Lo que los archivos cuentan*, 1, pp. 31-100.

Belrose, M. (1999). *La época del modernismo en Venezuela*. Caracas: Monte Ávila.

Bergson, H. (1970). *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889]. Paris: Les Presses Universitaires de France.

Castro Morales, B. (2016). *José Enrique Rodó en su tiempo y en sus obras*. Madrid: Biblioteca Virtual Larramendi.

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.

García Morales, A. (1992). *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo: Clarín y Rodó*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Guyau, J. M. (1902). *El arte desde el punto de vista sociológico* [1889] Trad. de Ricardo Rubio. Madrid: Librería de Fernando Fe.

Ibáñez, R. (2014). *Imagen documental de José Enrique Rodó. Un fragmento*. Edición e introducción de I. Bajter. Separata de *Lo que los archivos cuentan* 3. Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay.

_____ (1967). El ciclo de Proteo. *Cuadernos de Marcha* 1, pp. 7-58.

Icaza, F. A. de (1894). *Examen de críticos*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Lipps, Th. (1924). *Los fundamentos de la estética* (Trad. de Eduardo Ovejero y Maury). Madrid: Daniel Jorro.

Lissorgues, Y. (2002). Leopoldo Alas, *Clarín*: un español universal en el panorama europeo. Actas del congreso *Leopoldo Alas, Un clásico contemporáneo (1901-2001)*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Parra, C. M. y Rodríguez Freire, R. (comps.) (2015). *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina: para una antología del siglo XX*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso-Pontificia Universidad Católica.

Pérez de Castro, J. L. (1963). El magisterio de "Clarín" en la crítica uruguaya. *Archivum*, *13*(1-2), Oviedo: pp. 263-264.

Real de Azúa, C. (1948). Rodó en sus papeles. A propósito de la exposición. *Escritura*, 3, pp. 89-103.

Rodó, J. E. (1967). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

_____ (18 de Junio 1907). La crítica grande. *La Nación*.

_____ (15 de Julio de 1907). La crítica grande. *El Cojo Ilustrado 14*(374), pp. 425-426.

_____ (1907a). La transformación personal en la creación artística. En *Cultura española*, 5, pp. 63-75.

[123] Para un análisis de la tolerancia rodoniana en relación con el pensamiento krausista y krauso-institucionista, véase el trabajo de Susana Monreal "Rodó, el krausismo y el krauso-institucionismo: conceptos de 'armonía' y 'tolerancia'", en este volumen.

_____ (1908). Introducción. En Nin Frías, A. *Estudios sobre Jesús y su influencia*. Montevideo: J. y E. Pedralbes.

Rodríguez Monegal, E. (24 de febrero de 1956). ¿Un Archivo Público reservado? *Cuadernos de Marcha*, *18*(802). Recuperado de http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/Jose_Enrique_Rodo.

_____ (1967): Introducción general. En Rodó, J. E. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, pp. 17-139.

Romiti, E. (2017). Idea e imagen: el cuaderno perdido de José Enrique Rodó. En *Lo que los archivos cuentan*, 5, pp. 43-83.

Ruffinelli, J. (1995). *José Enrique Rodó: crítico literario*. Alicante: Generalitat Valenciana, Instituto de Cultura Juan Gil Albert.

Sucre, G. (1974). La nueva crítica. En Fernández Moreno, C. (coord.). *América Latina en su Literatura*. México: Siglo XXI-UNESCO, pp. 259-278.

Zanetti, S. (2005-2006). Una revista notable: *El Cojo Ilustrado* de Venezuela. En *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas, 14/15*(17), pp. 131-160.

Rodó y Francia: desencuentros y experiencia de la traducción como vía de acceso a su biblioteca mental

Brigitte Natanson
Université d'Orléans

Emmanuelle Rimbot
Université Jean Monnet-Saint-Étienne

El congreso organizado por la Sociedad Rodoniana es para nosotras una excelente oportunidad para compartir con eminentes especialistas del pensamiento de José Enrique Rodó (1876-1917) nuestra modesta experiencia de traductoras de *Ariel* y otros textos al francés.

Esta empresa nos alentó a indagar en las fuentes e imaginar la biblioteca mental del autor, en particular en lo que se refiere a la literatura francesa.

Al tener que verter al francés pensamientos que habían sido redactados en francés, y leídos por Rodó a veces en traducción castellana, a veces en lengua original (Natanson, 2016), tuvimos que utilizar todos los medios posibles para intentar comprobar su procedencia exacta y así imaginar cómo procesaba, si se puede decir así, sus lecturas para transformarlas en pensamiento.

Las posibilidades de búsqueda en las bibliotecas digitales, y las informaciones sobre libros traducidos y editoriales dadas por la red, hicieron posible rastrear gran parte de las obras referidas, fueran las que fueran las modalidades de referencias. Rodó, como cualquier autor, dialoga con sus escritores favoritos, y en el caso de los franceses, nos parecía imprescindible confrontar la interpretación de sus textos por Rodó con nuestra lectura de los originales.

No se trataba obviamente de "restablecer" una "verdad" a partir de las fuentes, sino más bien de entender la manera cómo Rodó leía y asimilaba los escritos.

Nuestro propósito es compartir esas reflexiones sobre la intertextualidad y la apropiación de pensamientos expresados en otro idioma por un intelectual que siempre quiso integrar el pensamiento humanista universal a una programática propuesta americanista. Pero antes recordaré dos realidades vinculadas con la relación de Rodó con Francia y los escritores franceses.

Puntualizaciones sobre Rodó y Francia y la recepción de *Ariel* en Francia

La primera es el hecho de que Rodó no llegó a París, donde lo esperaban, a pesar de sus deseos, expresados en varios correos hasta sus últimos días.

Como saben, había iniciado su viaje a Europa como corresponsal para la revista *Caras y Caretas* en 1916, en plena guerra mundial, pero falleció en Palermo, Italia, el 1° de mayo de 1917.

En París lo estaban esperando tanto un grupo de intelectuales latinoamericanos (entre ellos Hugo Barbagelata, Juan Carlos Blanco, Ventura García Calderón, el canciller del Consulado uruguayo Hugo del Priore, etc.) con la intención de rendirle un homenaje en la Sorbona, como varios universitarios, editores, políticos, periodistas franceses (la Société des Gens de Lettres, la Société Académique d'Histoire Internationale, la Maison de la Presse, etc.).

Sólo podemos seguir sus pasos a través de su correspondencia, seguramente incompleta, cuidadosamente conservada en el archivo Rodó. Es algo ambigua: primero llega a Lisboa el 1° de agosto de 1916; luego, por un lado, anuncia en una tarjeta a la madre su intención de pasar de Barcelona a Marsella, después de haber estado en Madrid. Es decir que solo estuvo un tiempo en Marsella y la costa azul; tarjetas "Ayer llegué a Barcelona después de tres días de permanencia en Madrid. Pasado mañana seguiré para Marsella, de donde pasaré a Italia. Saludos". En su diario de viaje también consigna su pasaje por Marsella y Niza.

Por otro lado, parece mantener el proyecto de viajar a París, y encontrarse allí con su amigo Jaime Herrera, lo que expresa en una carta del 13 de abril de 1917 escrita en Génova: "Si […] su partida se realiza a principios del próximo Mayo, no será difícil que nos veamos en Génova, o acaso en París, si es que Ud., antes de tomar el vapor español, piensa visitar por algunos días la ciudad-luz." Eso lo escribe en sus últimos días, antes de morirse. El 21 agosto de 1916 le comentaba a su madre haber pasado tres días en compañía de este amigo.

Y en septiembre le comenta su deseo de visitar más "ciudades pequeñas" cerca de Montecattini: "Después de veinte días de permanencia en Monte Cattini que me han probado mucho, salgo a recorrer algunas pequeñas ciudades cercanas (Pisa, Liorna, etc.), después pasaré una temporada en Florencia".

La segunda observación, el segundo desencuentro, si se quiere, es que *Ariel*, este ensayo tan recordado como impulsor entre la juventud americana, y según me contaron, todavía utilizado como modelo para el ensayismo de principios del siglo XX en algunas universidades, este texto tan influenciado por escritores franceses, (unos 35 autores franceses, contra una docena de ingleses) nunca se había publicado hasta ahora en traducción completa al francés[124]. Y eso a pesar del anuncio en varios periódicos

[124] Por lo que agradecemos a la editorial universitaria de Saint-Etienne, Francia, el habernos dado la oportunidad de llenar esta laguna (Rodó, 2014).

uruguayos[125]. Transcribimos a continuación el texto del artículo de *La Razón* del 15 de julio de 1914, con el título: "El *Ariel* de Rodó. Su versión al francés":

> Patrocinado por el "Groupement des Universités et Grandes Écoles de France", acaba de editarse en París el magnífico trabajo literario de José Enrique Rodo, "Ariel". Ha traducido el pequeño volumen, que en su pequeñez material encierra un mundo de bellezas y de ideas, el reputado periodista francés J. P. Juge, perteneciente a la redacción de "Le Temps". El mismo escritor ha puesto un prefacio al volumen citado, portavoz de los altos prestigios de nuestro alto pensador y crítico y de los infinitos méritos y magnificencias de "Motivos de Priteo [sic]", que también vertido en el idioma de Racine, aparecerá en la capital de Francia en Noviembre próximo. Rodó, que ocupa el primer puesto, a muy justo título, entre los grandes escritores de habla castellana moderna, será pronto conocido y apreciado en todo su valor en todos los pueblos civilizados del orbe. Francia le acoje y Francia completará, de seguro, la obra de difusión y de consagración aquí iniciada.

No fue así, seguramente por el estallido de la primera guerra mundial, pero en una carta de Jules Supervielle a Rodó, fechada el 20 de junio de 1914, le anuncia la publicación de la traducción, también cabe la hipótesis de "una enfermedad del traductor", sin que se mencione su nombre. No aparece la traducción en el depósito legal de la biblioteca nacional francesa (pero hay lagunas, no sería una prueba), y la falta de precisión sobre el editor dificulta la búsqueda en los archivos de las editoriales franceses. Como el nombre lo indica, el "Groupement des Universités et Grandes Écoles de France" no es una editorial propiamente dicha.

Noël Salomon, en su artículo "L'auteur d'Ariel en France avant 1917", recuerda dos elementos importantes en la recepción de *Ariel* en Francia: "la presencia de una activa colonia de París" (1971) y la existencia de dos editoriales, Garnier Hermanos[126] y Bouret, que publicaban en castellano ya en el siglo XIX. En rigor se encuentran muchos más catálogos de editores con textos relacionados con el mundo hispánico, tanto en francés como en español, una docena en total,[127] entre 1814 y 1914[128].

El mismo Rodó, desde Montevideo amenazada por la guerra civil, intenta participar de este movimiento: en sus cartas a Hugo Barbagelata encontramos varias discusiones

---

[125] Los periódicos uruguayos *El Siglo* y *La Razón* anunciaron en julio de 1914 la publicación de *Ariel* en francés.

[126] Sus catálogos muestran una intensa actividad, en particular desde que compraron la librería Salvá en 1846: más de 561 títulos en su *Catálogo* de 1861 (Botrel, 2001, p. 225). Aparecen varios nombres para esta editorial: Sucesores de Salvá, luego Casa editorial Garnier Hermanos, Garnier Hermanos editores, Librería española de Garnier Hermanos. Y sencillamente Garnier Frères en el catálogo de la BNF, con 69 referencias de 1843 a 1980, principalmente fechadas antes de 1920.

[127] Entre las cuales: Hachette, Armand Colin (ambas especializadas en los manuales escolares), Louis Michaud, Ollendorff (104 traducciones en castellano de obras francesas y 115 títulos de autores hispanófonos entre 1905 et 1916).

[128] El período fasto se sitúa entre 1810 y 1833: la independencia de la mayor parte de los países hispanoamericanos y el encierro de España representaron una oportunidad para la edición en castellano en Francia. J. F. Botrel (2001) presenta dos hipótesis para este interés de parte de editores que no habían tenido lazos ni con la lengua (Garnier la ignoraba del todo) ni con su cultura: la «substitution en période de censure et d'exil pour la satisfaction des réprimés et l'expression des émigrés» y «la supériorité technologique et industrielle qui permet de produire à des prix compétitifs, malgré les surcoûts dus à l'exportation, des livres que les industries nationales ne sont pas en mesure de produire» (p. 234).

sobre proyectos de publicación de *Ariel* en París o en Madrid[129]. El 29 de enero de 1910, Rodó le informa a Barbagelata de la intención del librero Serrano de llevar "el propósito de imprimir ahí [en París] una edición de lujo de Ariel". Se preocupa por la calidad: "le he recomendado mucho que cuide de asegurar una corrección perfecta por medio de un buen corrector en idioma castellano. Si Ud. lo vé, recuérdele esa especial indicación mía" (ibidem, p. 89), lo que refuerza la idea emitida por otros autores que las publicaciones en español en Francia no gozaban de buena reputación.

La antología de jóvenes escritores latinoamericanos publicada en castellano en París en 1906 por Manuel Ugarte incluía las seis primeras páginas de *Ariel*. Al año siguiente, se tradujo al francés[130], lo que debió permitir una primera traducción al francés de esas seis páginas.

Pero según Noël Salomon, solo fue a partir de 1909 cuando la editorial Paul Ollendorff empezó a interesarse por Rodó, que acababa de publicar *Motivos de Proteo*. Antes todavía, el *Bulletin Hispanique* (1899, Tomo 1) fue el primero en citar el nombre de José Enrique Rodó, como miembro de la *Société de correspondance hispanique*: ahí aparece como el único corresponsal para toda América latina. Aunque no se encuentran huellas del libro *Ariel* en los libros recibidos de la misma revista, el *Bulletin Hispanique*, su director de entonces, Georges Cirot (1940), afirmaba tener conocimiento de los tres volúmenes de *La vida nueva* (p. 263).

En una carta del 14 de enero de 1917 a su amigo Barbagelata, Rodó comenta: "Conozco la traducción del fragmento de 'Ariel' a que Ud. Se refiere, y pienso como Ud. que está muy bien hecha" (Rodó, 1921, p. 92). No se sabe si alude al fragmento publicado en el *Bulletin de la bibliothèque américaine* en noviembre de 1913 o bien a aquellas páginas escogidas, traducidas por el escritor francés Francis de Miomandre, con un prefacio de Barbagelata y que iban a ser publicadas en la editorial Félix Alcan al año siguiente, en 1918 (Rodó, 1918). Resulta difícil confirmar una u otra hipótesis.[131]

Las trece páginas traducidas en aquel número de noviembre de 1913 se ven precedidas por este anuncio: "La traducción francesa está a punto de ser publicada. Nos alegra destacar unas páginas en las cuales el autor ha expuesto sus ideas sobre la educación y

[129] "En cuanto a la edición de mi libro, le agradezco la buena voluntad para llevar adelante el asunto. Cuando Vuelva Ud. a París, ya habrá recibido Ollendorff carta mía con los términos generales de nuestra proposición. Hemos preferido a Ollendorff porque nos agrada mucho el primor tipográfico de sus ediciones; […] el libro está enteramente agotado y se le pide con insistencia. Pero es claro que si las condiciones de Ollendorff no nos satisficieran quedaría Ud. ampliamente autorizado para dirigir sus gestiones en otro sentido; cosa que, para tantear el terreno, puede Ud. hacer desde ahora si le parece oportuno, a fin de no retardar la realización definitiva de la idea" (Rodó, 1921, p. 86).
[130] Ugarte (1907). Desgraciadamente no encontramos ningún ejemplar completo de este libro, el de la Biblioteca Nacional de Francia solo consta de la introducción.
[131] Quizás la carta de Barbagelata a Rodó nos procuraría una respuesta.

la cultura general"[132], lo que deja suponer que por lo menos existió un proyecto, y quizás exista en algún archivo familiar huellas de esa traducción entera de *Ariel*.

Sin pretender completar lo que Noël Salomon recuerda de los varios intentos de un grupo de intelectuales, no solo por homenajearlo en La Sorbona como vimos, sino también de proponerle traducciones de sus obras, modestamente pudimos publicar la traducción de *Ariel* y de unos cuantos textos más que no habían sido traducidos nunca al francés.[133] Para resumir, de todos aquellos intentos y traducciones parciales, nos situamos en esta etapa de aquella aventura traductora al final de una lista de nombres famosos, como escritores, traductores, periodistas, desde Raymond Laurent, Hugo del Priore, J. F. Juge, Francis de Miomandre y Jules Supervielle.

Motivos de Proteo, tan celebrado y también anunciado, tuvo que esperar a 1966 para verse publicado en francés, en una traducción de Victor Crastre. En cambio hubo traducciones al inglés desde 1922, dos traducciones al italiano, entre las cuales una reciente se encuentra en línea (1999, 2010), así como dos al alemán (1994, 2010)[134].

La traducción como profunda lectura

Nombrar, citar, interpretar y traducir no son una sola y misma cosa. Se puede advertir en los procedimientos de citas y traducciones de citas la manera como Rodó incorpora, solamente en *Ariel*, el pensamiento de escritores franceses (literatos, filósofos, historiadores etc.) como Baudelaire, Bérenger, Bourget, Chasles, Chénier, Chevalier, Comte, Deschamps, Fouillée, Anatole France, Gaultier, Greslou, Guyau, Helvétius, Hugo, Huysmans, Laboulaye, Lavoisier, Leconte de Lisle, Lemaître, Malesherbes, Martha, Michelet, Montaigne, Morice, Pascal, Quinet, Renan, Saint-Victor, Taine, Tarde, Tocqueville, entre otros.

Ya para la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, en la que colaboró junto a Víctor Pérez Petit y los hermanos Martínez Vigil (Daniel y Carlos) entre 1895 y 1897, sus notas bibliográficas refieren a Bentham, Boileau, Gautier, Valera, Villemain, Macaulay, Sainte-Beuve, Renan y Taine[135].

---

[132] En el ejemplar de esa revista disponible en la Biblioteca Nacional de Francia, bajo el título "Ariel (fragment)" se encuentran trece páginas traducidas (pp. 34-47); se corresponden con las primeras páginas del capítulo II, sin que se mencione el nombre del traductor. El nombre de J. F. Juge aparece en la tapa como director del Boletín.

[133] A punto de cerrar esta ponencia, encontramos una traducción de un texto que pensábamos que no había sido traducido. Se trata de un artículo sobre la Gran Guerra, publicado en *La Razón* de Montevideo el 3 de septiembre de 1914, y en el volumen de *Pages choisies*, de 1918, bajo el título "La guerre européenne" (Rodó, 1918, pp. 183-188). Cabe señalar que dentro de esas "páginas escogidas", a pesar de la fecha que indica una actualidad candente y del encabezado "L'orateur et le journaliste", es el único de la serie sobre la guerra.

[134] Sería importante ver cómo conseguir la puesta en línea de nuestra traducción.

[135] A pesar de su corta existencia, la revista marcó su tiempo y se quedó como una revista de referencia, y en ella encontramos un juicio de Salvador Rueda sobre la extraordinaria capacidad de Rodó para la crítica literaria (10 de julio de 1897) (Pereda 1948).

Algunos autores citados no están presentes en la Donación Rodó: Sainte-Beuve; Fouillée: (solo aparece el libro de Guyau); Víctor Hugo. Puede ser que algunos hayan sido vendidos por la familia antes de donarlos, solo nos queda imaginar estos libros faltantes en esta mesa de trabajo de Rodó y analizar y comentar cómo pasaron de esta mesa a sus propios libros. También se sabe que frecuentaba bibliotecas para los libros que le hacían falta.

La experiencia de la traducción como vía de acceso a su biblioteca mental

Tal como lo anunciamos, traducir a Rodó traduciendo a autores franceses resultó a veces sorprendente y engañoso. Y tal como lo precisamos en el prefacio a la traducción, el principal desafío al traducir al francés citas o referencias originalmente redactadas en francés, no se trata solamente de una cuestión técnica, sino también ética (lo que siempre plantea la traducción en rigor). Cuando Rodó cita a un autor francés, o peor aún, cuando traduce algún fragmento, la conciencia profesional del traductor incita a buscar la fuente exacta, o bien a comprobar la pertinencia de la referencia, cuando existe. La siguiente etapa es la de la duda: ¿cómo traducir lo traducido por Rodó, sin saber a ciencia cierta las ediciones que pudo consultar? En las investigaciones que pudimos llevar a cabo con la biblioteca material de Rodó en 2016, pocas veces pudimos establecer correspondencias certeras, y de todos modos esas investigaciones fueron posteriores a la traducción.

Escogimos entonces mantenernos lo más cerca posible del texto de Rodó, señalando la fuente exacta cuando fue posible encontrarla (en la mayoría de los casos), aunque ésa fuera algo distorsionada. De esa manera respetamos a la vez la interpretación por Rodó de sus fuentes, pero en las notas respetamos las expresiones originales de los autores convocados.

Tal como lo dijeron Julia Kristeva y otros: "Todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto".

No se podría resumir el "arte de la cita" según J. E. Rodó mejor de lo que hace Belén Castro en su introducción a *Ariel*:

> La cita, el ejemplo erudito, el caso biográfico o el argumento de otras obras literarias son inseparables de la escritura de *Ariel*, que, como toda lección, debe incluir amplificaciones y ejemplos aclaratorios. Además esa capacidad de citar habla de la competencia y de la elocuencia del emisor, un escritor cultivado que refuerza su autoridad con la autoridad ajena y se diferencia así del "rebaño" iletrado y de los nuevos "bárbaros" incultos, los inmigrantes que sólo balbucean la lengua del país receptor. […] (Castro Morales 2004, p. 71)

En cuanto a Carlos Real de Azúa, introduce esa misma palabra "plagio" que evitan los teóricos de la posmoderna intertextualidad:

> Sin ánimo de plagio llegan a fundirse los materiales ajenos y a entrar indistinguiblemente en el propio cuerpo del ensayo. Rodó, quien, como lo dijo en cierta carta debió tanto a los libros, acendró en ellos una cultura muy extensa que, magníficamente asimilada, lo habilitó para este

ejercicio de citar en el que convocó memoria, sentido de la oportunidad y un supremo tino. (Real de Azúa, 1976)

Las referencias intertextuales ni empiezan ni acaban con la aparición de los nombres y apellidos de los autores referidos. La propia referencia intertextual significa un proceso de traducción, dotado de un metatexto (que corresponde a la propia referencia) y de un prototexto, o pre-texto (texto al que se hace referencia). Pero esas referencias comprenden varios grados de visibilidad, aparte de su carácter implícito o explícito.

¿Cómo procesa sus lecturas, cómo trabaja con las citas?

Proponemos primero un cuadro metodológico del tratamiento de las citas por Rodó, para poder discernir las distintas modalidades de referencias intertextuales entre el metatexto, el prototexto y los autores, clasificando lo que se encuentra en *Ariel* de Rodó.

A continuación ilustramos luego estas modalidades a partir de unos cuantos ejemplos significativos.

A veces cita con precisión (aunque sin referencias que permitan conocer la edición utilizada) una frase, que traduce él mismo. Otras veces "traduce" el pensamiento, a partir de textos que el lector puede identificar, dejando que éste reconozca o desconozca esa interpretación. Resulta particularmente interesante comprobar la existencia de intersticios que introducen dudas sobre el significado de tales "citas". A partir de algunos ejemplos concretos, proponemos un viaje por esos vericuetos de la intertextualidad, en el uso de las citas que determinan el tipo de interpretación y apropiación de un pensamiento expresado en otro idioma.

Tipología de las referencias intertextuales

1. Referencias explícitas a un prototexto:
    - 1.1. La referencia intertextual viene explícitamente indicada por la grafía (delimitadores gráficos), a veces precedida por frase(s) introductoria(s), con o sin nombre de autor y/o título de obra:
        - 1.1.1. En el mismo idioma del metatexto (en general entre comillas o en bastardilla)
        - 1.1.2. En el mismo idioma del metatexto, con una nota en el idioma del prototexto
        - 1.1.3. En el idioma del prototexto (o "lengua original", en general en bastardilla)
    - 1.2. La referencia intertextual viene explícitamente indicada sin la grafía correspondiente:
        - 1.2.1. Con nombre de autor y/o título de obra
        - 1.2.2. Sin nombre de autor y/o título de obra
2. Referencias implícitas (o invisibles, u ocultas) a un prototexto (ninguna referencia ni de autor, ni de título de obra)

Dentro de ese marco caben más variantes, pero en los límites de esta charla solo detallaremos algunos ejemplos más significativos, y presentaremos las etapas de la búsqueda y comprensión de las referencias, el análisis que se puede deducir de la

actividad lectora y traductora de Rodó, así como de nuestra propia "decisión traductora".

Nos interesan más, para nuestra reflexión desde la traducción, las referencias explícitas, pero todas reflejan las lecturas-interpretaciones de Rodó, del francés en este caso. No es de extrañar que Gordon Brotherston, traductor y autor de una edición anotada de *Ariel*, haya llamado la atención sobre las citas "de segunda mano", o los errores de referencia.[136] En cambio no lo han hecho tanto los traductores al italiano o al alemán. Veamos un primer ejemplo, que se corresponde con el primer caso, con una referencia en el mismo idioma del metatexto:

1.1.1. Ejemplo 1. *Ariel capítulo I*, Rodó cita al autor francés Jean-Marie Guyau. La referencia intertextual explícita viene acompañada por el nombre del autor (aquí sin título de libro, en el idioma del metatexto, con delimitadores gráficos) (32-33-34):

	Nuestra traducción
La humanidad, renovando de generación en generación su activa esperanza y su ansiosa fe en un ideal al través de la dura experiencia de los siglos, hacía pensar a Guyau en la obsesión de aquella pobre enajenada cuya extraña y conmovedora locura consistía en creer llegado, constantemente, el día de sus bodas. Juguete de su ensueño, ella ceñía cada mañana a su frente pálida corona de desposada y suspendía de su cabeza el velo nupcial. Con una dulce sonrisa, disponíaseluego a recibir al prometido ilusorio, hasta que las sombras de la tarde, tras el vano esperar, traían la decepción a su alma. Entonces, tomaba un melancólico tinte su locura. Pero su ingenua confianza reaparecía con la aurora siguiente; y ya sin el recuerdo del desencanto pasado, murmurando: *Es hoy cuando vendrá*, volvía a ceñirse la corona y el velo y a sonreír en espera del prometido.	L'humanité, renouvelant de génération en génération sa vive espérance et sa foi impatiente en un idéal, en dépit de la dure expérience des siècles, inspirait à Guyau l'obsession de cette pauvre aliénée dont l'étrange et émouvante folie consistait à toujours croire arrivé le jour de ses noces. Jouet de ses rêveries, elle ceignait chaque matin son front pâle de la couronne de mariée et parait sa tête du voile nuptial. Avec un doux sourire, elle s'apprêtait ensuite à recevoir le fiancé illusoire, jusqu'à ce que les ombres du soir, après la vaine attente, apportent la déception à son âme. Alors, sa folie se teintait de mélancolie. Mais sa confiance ingénue réapparaissait à l'aube suivante; et sans plus se souvenir du désenchantement de la veille, murmurant: *C'est aujourd'hui qu'il viendra*, elle serrait de nouveau la couronne et le voile sur son front et, dans l'attente de son promis, retrouvait son sourire.

Aparte de una cita exacta, la comparación entre las dos versiones permite ver cómo Rodó reescribe la página de Guyau sobre una eterna novia, comparada con la humanidad que renace cada día con la esperanza de un ideal. Donde Guyau enmarca el discurso referido de la mujer con comillas, Rodó lo hace en bastardilla ("C'est aujourd'hui qu'il va venir") / (*Es hoy cuando vendrá*). Las traductoras/nosotras elegimos traducir a Rodó, sin tomar a Guyau en cuenta, sin pretender "rectificar" a partir del

[136] Según Belén Castro (2004, p. 72) "Se ha dicho que Rodó, como el escritor argentino [Sarmiento] practicó el "contrabando" de ideas ajenas (Zum Felde) o que fue un "adaptador de citas" de otros autores (Real de Azúa); por su parte, Gordon Brotherston demuestra que algunas citas de *Ariel* son de segunda mano, y que otras aparecen transcritas con inexactitud".

prototexto que han debido identificar (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Avant-propos d'Alfred Fouillée, Paris, F. Alcan, 1921, 16e ed., [1a ed. 1884] p. 46-47).

Algo distinto en la misma categoría, el ejemplo 2 muestra una referencia intertextual explícita acompañada por una alusión a un autor y el título de un libro:

1.1.1 Ejemplo 2: *Ariel capítulo II* Rodó se refiere a "el poeta de *Las Contemplaciones*" y cita "un vestigio de sueño y un principio de pensamiento":

Del renacer de las esperanzas humanas; de las promesas que fían eternamente al porvenir la realidad de lo mejor, adquiere su belleza el alma que se entreabre al soplo de la vida; dulce e inefable belleza, compuesta, como lo estaba la del amanecer para el poeta de *Las Contemplaciones*, de un "vestigio de sueño y un principio de pensamiento".

Nuestra traducción

L'âme qui s'entrouvre au souffle de la vie tire sa beauté de la renaissance des espérances humaines et des promesses qui confient éternellement à l'avenir l'accomplissement du mieux ; douce et ineffable beauté composée, comme l'était celle de l'aurore pour le poète des *Contemplations*, d' « un vestige de rêves et d'un début de pensée ».

Nos encontramos ante un caso de aparente referencia intertextual explícita, acompañada por una alusión al nombre del autor (se deduce que el poeta aludido es Víctor Hugo, puesto que es el autor de *Las Contemplaciones*) y el título de un libro. La deontológica actitud del traductor en esos casos lo mueve a buscar el prototexto, el "original" de la cita, para "devolverla" en el idioma del prototexto.

1) Metatexto:	2) Prototexto:
• (*Ariel II*): una cita significada gráficamente • Un autor aludido "el poeta de…" • Una obra referida *Las Contemplaciones*	• No se encuentra "vestige d'un songe" por ninguna parte en *Les Contemplations* • Se busca entonces una traducción al español para entender cómo Rodó llega a tal frase.

Se encuentra fácilmente la misma traducción mencionada en varios textos, artículos, reseñas, catálogos de biblioteca, siempre sin nombre de traductor, lo cual dificulta su identificación. La falta de fecha en las distintas recensiones del libro publicado en Barcelona, con el nombre de Pedro Pedraza y Páez como traductor, impide afirmar con seguridad que ésa fue la traducción leída por Rodó. También podría ser sacada de las *Obras completas* de Victor Hugo, vertidas al castellano por Don Jacinto Labaila, Valencia, Terraza, Aliena y Compañía Editores, 1886-1888, 6 vols[137].

Lo que planteó un problema desde el principio fue las comillas utilizadas por Rodó, como si se tratara de una verdadera cita, tal como lo entendemos con las normas académicas de hoy.

[137] Citado por Francisco Lafarga, en "Sobre la traducción de las *Obras Completas* de Victor Hugo al español (1886-1888)", con un total de 4.630 páginas.

Se piensa entonces en un diálogo intertextual, una (re)interpretación muy propia, un recuerdo de una lectura antes que una cita. La cosa se complica cuando, a punto de terminar la traducción y dar por irresuelto el problema, nos vuelve la duda. Quizás no hemos buscado lo suficiente las posibles ocurrencias con sinónimos; por ejemplo "vestigio", en vez de la traducción de "vestige" (en ese caso la equivalencia entre los dos idiomas funciona perfectamente) el "original" francés que buscamos tal vez utiliza otra palabra: "reste", por ejemplo (= "resto, sobras"). Y entonces aparece "le pot aux roses" o sale el gato de su encierro: la cita no pertenece a las *Contemplaciones*, sino a otra obra, que no es poesía sino prosa, una novela póstuma publicada en 1886, *Les Travailleurs de la mer*:

> Ces deux piliers c'étaient les Douvres. L'espèce de masse emboîtée entre eux comme une architrave entre deux chambranles, c'était la Durande. [...] Les Douvres, élevant au-dessus des flots la Durande morte, avaient un air de triomphe. On eût dit deux bras monstrueux sortant du gouffre et montrant aux tempêtes ce cadavre de navire. C'était quelque chose comme l'assassin qui se vante. L'horreur sacrée de l'heure s'y ajoutait. Le point du jour a une grandeur mystérieuse qui se compose d'un reste de rêve et d'un commencement de pensée. À ce moment trouble, un peu de spectre flotte encore. L'espèce d'immense H majuscule formée par les deux Douvres ayant la Durande pour trait d'union, apparaissait à l'horizon dans on ne sait quelle majesté crépusculaire (T. M., II, I, I).

Dada la rítmica de la frase, cualquier editor, traductor, simple lector de *Ariel*, puede confundirse y atribuir la cita al largo poema de *Las Contemplaciones*. Esta reflexión de Rodó sobre "la belleza del amanecer" también está presente en *Les Travailleurs de la mer*, pero en una descripción mucho menos amena, más bien esperpéntica: ese "vestigio" tiene más de pesadilla que de "sueño".

Este ejemplo no deja de mostrarnos una verdadera "cita", pero acompañada de una falsa pista. No lo es para Rodó, quien junta sus recuerdos de lectura, los condensa, y utiliza sin importarle la concordancia entre el autor, el libro citado y la frase (para mencionar solo el aspecto formal). Este proceso de apropiación pasa por una necesaria decontextualización de oraciones que lo seducen y su posterior incorporación en su propia escritura, incluso cuando, en el prototexto, esas palabras construían una atmósfera distinta o expresaban una idea contraria.

Debemos rectificar entonces nuestra primera calificación: La referencia intertextual explícita viene acompañada por el nombre del autor pero con el título de otro libro.

1.1.2. Ejemplo 3: Caso en que la referencia intertextual explícita aparece en el mismo idioma del metatexto, con una nota en el idioma del prototexto.

En *Ariel* cap. IV, aparece una de las tres notas del autor señaladas por *, en la que cita en francés: "Plus l'instruction se répand, plus elle doit faire de part aux idées générales et généreuses. On croit que l'instruction populaire doit être terre à terre. C'est le contraire qui est la vérité (Alfred Fouillée, L'idée moderne du droit)". En español sería: "La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que

se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo" (traducción de Belén Castro).

La referencia intertextual viene explícitamente indicada pero sin la grafía (delimitadores gráficos) correspondiente:

> Siendo, pues, insensato pensar, como Renan, en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad, por la destrucción de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma. Cabe pensar en que progresivamente se encarnen, en los sentimientos del pueblo y sus costumbres, la idea de las subordinaciones necesarias, la noción de las superioridades verdaderas, el culto consciente y espontáneo de todo lo que multiplica a los ojos de la razón, la cifra del valor humano.
>
> La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo*. Es en la escuela, por cuyas manos procuramos que pase la dura arcilla de las muchedumbres, donde está la primera y más generosa manifestación de la equidad social, que consagra para todos la accesibilidad del saber y de los medios más eficaces de superioridad. Ella debe complementar tan noble cometido, haciendo objetos de una educación preferente y cuidadosa el sentido del orden, la idea y la voluntad de la justicia, el sentimiento de las legítimas autoridades morales.
>
> *Nota de Rodó: "Plus l'instruction se répand, plus elle doit faire de part aux idées générales et généreuses. On croit que l'instruction populaire doit être terre à terre. C'est le contraire qui est la vérité". Fouillée, L'idée moderne du droit Livre 5, IV.

En esta frase, Rodó resume la idea para integrarla en su propio discurso, señalando su fuente de inspiración. Después de discrepar con Renan en cuanto a la concepción de la democracia y de la educación, propone con Fouillée.

Rodó Ariel IV (metatexto)	Nuestra traducción	Nota de Rodó (hipotético prototexto)
La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo*.	L'éducation populaire, considérée dans sa relation avec une telle œuvre, pour peu qu'on la regarde en pensant à l'avenir, acquiert un intérêt suprême.	Plus l'instruction se répand, plus elle doit faire de part aux idées générales et généreuses. On croit que l'instruction populaire doit être terre à terre. C'est le contraire qui est la vérité. Fouillée, *L'idée moderne du droit* Livre 5, IV.

Al comparar la versión de Fouillée (prototexto) y la de Rodó (metatexto), lo que nos interesa es la "traducción", no en el sentido de transformación de una lengua a otra, sino de "lectura interpretativa" de un pensamiento ajeno. Para ello, es necesario situar la cita en su contexto, con el propósito de no quedarnos en la sensación de una "traducción" trunca de parte de Rodó, para comprender la falta de correspondencia inmediata entre el metatexto y el prototexto, paradójicamente en un caso en el que la frase viene referenciada con precisión.

Rodó Ariel IV	Nota de Rodó	Traducción de la nota de Rodó al castellano
La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo*.	*Plus l'instruction se répand, plus elle doit faire de part aux idées générales et généreuses. On croit que l'instruction populaire doit être terre à terre. C'est le contraire qui est la vérité. Fouillée, *L'idée moderne du droit* Livre 5, IV.	Cuánto más se expande la educación, más debe apoyar las ideas generales y generosas. Se cree que la instrucción popular debe estar a ras de tierra. Eso es lo contrario de la verdad.

Como ocurre en algunos casos (tres escasos casos), el autor cita con precisión su fuente de inspiración, refiriéndose a una edición que no hemos tenido la oportunidad de consultar, puesto que no indica la fecha de edición. Con esa nota, Rodó parece interrumpir el curso de la escritura para recordar la autoría de Fouillée sobre las ideas que expone. Todo el párrafo no se basa en el paso de unas frases de una lengua a otra, sino una contracción de varias ideas que corren a lo largo de su demostración, a partir de su lectura de Fouillée. A tal punto que Brotherston, a su vez, cita otra frase de Fouillée como inspiradora de esas ideas, y comenta que la cita ni es exacta ni se encuentra donde dice Rodó:

> These lines do not appear in section IV of book 5 of Fouillée's work, and must be a paraphrase of the following which do: 'Souvent même le meilleur moyen de répandre l'instruction c'est de l'élever. S'il y a des pays … auxquels on a pu reprocher parfois de vulgariser la science en la faisant ramper à terre, c'est là un faux calcul qu'on ne saurait ériger en règle' (L'idée moderne du droit, 1° ed. Paris, 1878, p. 330). (Brotherston 1967, p. 65)

Hemos podido comprobar sin embargo que sí figura en una edición posterior (Paris, Hachette, 1909, p. 377), en una larga nota de pie de página, que por motivos cronológicos Rodó no pudo consultar antes de la publicación de *Ariel*.

En *L'idée moderne du droit*, Fouillée atribuye características a su proyecto de educación que Rodó utiliza para discutir la concepción de Renan. Por consecuencia, lo único "curioso" en este ejemplo es la manera de hacer reposar la idea a partir de frases que, artificialmente, hemos puesto en concordancia. No coinciden exactamente, y es necesario ampliar metatexto y prototexto para seguir el pensamiento del autor.

1. Ejemplo 4 con el nombre del autor: Michelet, *La Bible de l'humanité*, Ariel I.

1.2.1 La referencia intertextual viene explícitamente indicada sin la grafía correspondiente, con el nombre del autor, sin título del libro:

> El sacerdote egipcio con quien Solón habló en el templo de Sais, decía al legislador ateniense, compadeciendo a los griegos por su volubilidad bulliciosa: ¡No sois sino unos niños! Y

> Michelet ha comparado la actividad del alma helena con un festivo juego a cuyo alrededor se agrupan y sonríen todas las naciones del mundo. Pero de aquel divino juego de niños sobre las playas del Archipiélago y a la sombra de los olivos de Jonia, nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo. (*Ariel*, cap. I)

Encontramos esa idea en el capítulo "La Grèce" dentro de la obra de Michelet, *Bible de l'humanité*:

> Le plus beau jour du Grec, à l'âge où la mémoire s'empreint si fortement des grandes choses, c'était celui où il pouvait se joindre aux théories sacrées qu'on envoyait à Delphes se mêler à la foule. Cette foule même était le plus grand spectacle du monde. *Douze peuples à la fois, de toutes les parties de la Grèce, des villes, mêmes ennemies, marchaient pacifiées, couronnées du laurier d'Apollon*, et, chantant des hymnes, montaient vers la montagne sainte du dieu de l'harmonie, de la lumière et de la paix. (*Bible de l'humanité*, París, F. Chamerot, 1864, p. 203)

> La grande lyre devant Apollon, c'était la Grèce elle-même, par lui réconciliée. *Tous les peuples helléniques arrivaient à ses pieds*, sacrifiaient ensemble, mêlaient et la parole et l'âme. Les dialectes spéciaux, le léger ionique, le grave effort dorien, l'attique, adoucis l'un par l'autre, se rapprochaient, communiaient ensemble dans la langue de la lumière (j'appelle ainsi la langue grecque). (*Bible de l'humanité*, París, F. Chamerot, 1864, p. 211)

Aquí, Rodó forja su propio ideal a partir de la gran reconciliación de los pueblos griegos en Delfos, confiriéndole una dimensión universal al proyectarla sobre todas las naciones del mundo. Según Brotherston, también citado por Belén Castro, es ahí donde se encuentra la idea de Rodó sobre el hecho de que todas las naciones se juntaban, y si seguimos a Michelet, lo harían en la lengua griega. No se trata de un desliz, sino del deseo de Rodó de ver en Grecia la cuna del pensamiento universal, (hoy diríamos el nacimiento de la democracia, quizás)[138].

2. Referencias implícitas (o invisibles, u ocultas) a un prototexto:

5 Final: Rodó y Hugo.

Al final de *Ariel*, el maestro Próspero se despide de sus discípulos. Uno de ellos, Enjolrás, parece recoger los sentimientos de todos ellos. La elección de este nombre, que resulta ser el dirigente, muerto en el combate, de los insurgentes de la revuelta de junio de 1832 en París, en la obra de Victor Hugo *Les Misérables*, refiere implícitamente a este autor. Y la última observación de este personaje y cierre del ensayo, a su vez, se inspira sin duda en un poema del mismo Hugo, "Saison des semailles, le soir" de *Chansons des rues et des bois*.

[138] Nuestra nota dice así: Michelet parle en réalité des festivités qui, à Delphes, lors du culte d'Apollon, rassemblent les différents peuples grecs jusque-là divisés par la guerre. On peut avancer que Rodó force l'idéal de cette grande réconciliation en lui donnant une dimension universelle. Cf. Jules Michelet, *Bible de l'humanité*, «La Grèce», chap. III, Paris, F. Chamerot, 1864, p. 203 à 212.

> Y fue entonces, tras el prolongado silencio, cuando el más joven del grupo, a quien llamaban "Enjolrás" por su ensimismamiento reflexivo, dijo señalando sucesivamente la perezosa ondulación del rebaño humano y la radiante hermosura de la noche:
>
> – Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que, aunque ella no mira el cielo, el cielo la mira. Sobre su masa indiferente y oscura, como tierra del surco, algo desciende de lo alto. La vibración de las estrellas se parece al movimiento de unas manos de sembrador.
>
> Et je médite, obscur témoin,
> Pendant que, déployant ses voiles,
> L'ombre, où se mêle une rumeur,
> Semble élargir jusqu'aux étoiles
> Le geste auguste du semeur.

Entre sus comentarios a *Ariel*, Clarín opinaba: "no es una novela ni un libro didáctico; es de ese género intermedio que con tan buen éxito cultivan los franceses, y que en España es casi desconocido".

Si consideramos el aspecto ficcional de la situación de enunciación del discurso de Próspero en *Ariel*, entonces podemos considerar a Rodó como precursor de Borges en su manera de desconcertar al lector, de hacerle creer lo que no es a primera vista, de no relacionar inmediatamente los nombres de los autores citados con los libros citados y con los intertextos; de entrar en su juego ficcional en su diálogo con los autores leídos. Eso sin contar con el desdichado traductor, y suena entonces como algo irónico esa advertencia del propio Rodó sobre el oficio de traductor:

> Colector y traductor son, en verdad, los frailes del arte: despreciables y funestos zánganos, como el fraile vulgar, cuando por venal oficio aceptan la profanación de un ideal que no sienten; y admirables de escrupulosa y tesonera virtud y mal comprendida abnegación, como el fraile santo, cuando los mueve un sueño de desinteresada perfección. (1967a, p. 135)

Sí, nos movía "un sueño de desinteresada perfección", lo cual también conlleva una que otra desilusión. Al traductor le toca a veces desenredar la madeja intertextual que al escritor probablemente le ha causado tanto goce tejer.

Hablando de "Juego de espejo posmoderno", de "exaltación de la cita" y de "glorificación de las comillas", Marta Fernández Bueno nos recuerda sin embargo lo que dijo, de otra manera, el *Eclesiastés*: "¿Y no era acaso un principio fundamental de la literatura: saber adaptar, mimetizar, las obras de los predecesores? La intertextualidad oscilará entre estos dos polos: repetición y diferencia, y en función de la época, dominará más uno u otro" (Fernández Bueno, 2003, p. 455).

En el diálogo intertextual también entran en juego los editores de los textos. Siendo sus obligaciones deontológicas distintas de las de los traductores, pretenden a veces aclarar dudas y orientar al lector. Como hemos visto, también pueden ser víctimas de las trampas, voluntarias o no, del escritor.

Referencias

Botrel, J.-F. (2001). L'exportation des livres et modèles éditoriaux français en Espagne et en Amérique (1814-1914). En Michon, J. y Mollier, J.-Y. *Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIIIe siècle à l'an 2000*. Paris-Saint-Nicolas (Québec) : l'Harmattan-Presses de l'Université Laval, pp. 219-240.

Castro Morales, B. (2004). Introducción. En Rodó, J. E. *Ariel*. Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 9-128.

Cirot, G. (1940). «Compte rendu» de *Montalvo y Rodó* par Gonzalo Zaldumbide. *Bulletin Hispanique*, 42, pp. 263-265.

Fernández Bueno, M. (2003). Intertextualidad y traducción; traducir en clave de re-. En Muñoz Martini, R. (ed.). *Actas del I Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación*. Granada: AIETI. Vol. 1, pp. 453-468. Disponible en: http://www.aieti.eu/pubs/actas/I/AIETI_1_MFB_Intertextualidad.pdf.

Natanson, B. (2016). Pensadores franceses en la biblioteca de José Enrique Rodó. *Revista de la Biblioteca Nacional* (Montevideo), p. 222-245.

Natanson, B. y Rimbot, E. (2012). Vericuetos y trampas de la intertextualidad: Rodó traductor del francés. En Lafarga, F. (et al). *Aspectos de la historia de la traducción en Hispanoamérica: autores, traducciones y traductores*. Vigo: Academia del Hispanismo, pp. 241-251.

Pereda, C. (1948). *Rodo's main source*. Puerto Rico: Imprenta Venezuela.

Real de Azúa, C. (1976). Significación y trascendencia literario-filosófica de *Ariel* en América entre 1900 y 1950. Edición de Belén Castro y Candelaria Verde. http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01316197.

Rodó, J. E. (1918). *Pages choisies* / José Enrique Rodó. Paris: F. Alcan.

_____ y Barbagelata, H. D. (1921). *Epistolario*. Paris: Vertongen.

_____ (1956). *Obras Completas*. Buenos Aires: Antonio Zamora.

_____ (1967a). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

_____ (1967b). *Ariel*. Cambridge: Cambridge UP.

_____ (2004). *Ariel*. Madrid: Cátedra.

_____ (2014). *Ariel*, appel à la jeunesse latino-américaine et autres textes. Saint-Étienne : Publications de l'Université de Saint-Étienne.

Salomon, N. (1971). L'auteur d'«Ariel» en France avant 1917. *Bulletin Hispanique*, *73*(1-2), pp. 11-30.

Ugarte, M. (1917). *La Jeune littérature hispano-américaine*. Paris: E. Sansot.

Rodó: filósofo de la crítica literaria

Sebastián Pineda Buitrago
Universidad Iberoamericana, Puebla

1. Una crítica literaria neoplatónica

José Enrique Rodó nació en Montevideo el 15 de julio de 1871. En el Liceo del Estado cursó estudios secundarios hasta 1894, pero carencias económicas, por un lado, y el enciclopedismo cientificista que marginaba las disciplinas humanísticas, por el otro, le impidieron hacerse bachiller. El positivismo reinante no estaba interesado en la *comprensión* de las cosas y de los fenómenos humanos, sino en su mera *explicación* inmanentista. Vayamos adelantando que toda fundamentación de las Humanidades ha de remontarse a la distinción entre *explicación* (ciencias naturales) y *comprensión* (ciencias históricas).[139] Adelantemos también que de forma similar así definía Rodó a la disciplina de la crítica literaria. En el "Lema" o introducción a los tres opúsculos de *La Vida Nueva* (el primero publicado en 1897), concibe la crítica literaria como la noble virtud de comprenderlo todo: "Comprender es casi siempre tolerar; 'tolerar es fecundar la vida'. El mejor crítico será aquel que haya dado prueba de comprender individualidades; épocas y gustos más opuestos" (Rodó, 1967, p. 150). Sin embargo, hacia finales del siglo XIX muy pocos estaban interesados en la comprensión profunda o trascendente; la mayoría se conformaba con cualquier explicación inmanente.

En carta a su amigo Juan Francisco Piquet, fechada el 28 de marzo de 1897, Rodó (1967) denunciaba que las capitales hispanoamericanas estaban repartidas en dos facciones: un club de hablillas políticas y una factoría de negociantes (pp. 1337-1338). Tanto el club de chismografía política como la fábrica de mercachifles, así no compartieran el cariño por la lectura o la escritura, necesitaban de éstas para la propaganda, es decir, necesitaban del periodismo. Era el único empleo para el escritor o el literato nato. Naturalmente el periodismo se fundaba (y se funda) en la *doxa* sofística y no en la *episteme* platónica. En la misma carta a Piquet, después de ensayarse como editor y colaborador de la *Revista Nacional*, Rodó se replegaba y hablaba de protegerse bajo la "religión del pensamiento y del arte y en su virtud regeneradora de los ánimos enfermos, fatigados y tristes" (idem). ¿Qué clase de ideología o de filosofía era ésta que lo llevaba concebir el pensamiento como una religión? ¿Cuál era, pues, la filosofía de su crítica literaria? ¿Acaso la combinación entre *doxa* (periodismo) y *episteme* (crítica literaria o filosófica)?

[139] Tomo esta noción del teórico literario español P. Aullón de Haro (1994, p. 24). Las itálicas son mías.

Si rastreamos los orígenes del ensayo, podrían ser los sofistas, antes de Sócrates y Platón, los que cultivan el ensayo en el estudio y la crítica de los poetas. En el Protágoras, que es el diálogo protagonizado por un sofista, Platón pone en sus labios lo siguiente: "Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta" (339ª) (Platón, 2010, pp. 272-273). Platón, pues, fundó parte de la esencia de la filosofía en la crítica literaria. De ahí que la ensayística de Rodó, como veremos, esté montada sobre la crítica literaria y que en ésta haya, implícitamente, una filosofía. Encauzar tal filosofía en una corriente y bautizarla de una manera específica puede, como él decía, sacrificar mucho de lo que hay en ella de esencial y profundo. Pero atrevámonos por lo pronto a considerar la filosofía rodoniana muy cercana al neoplatonismo. Toda filosofía que se funda en una laboriosa escritura, en el perfeccionamiento del estilo, es decir, en hacer artístico el mundo de las ideas y aun el conocimiento empírico del mundo, es neoplatónica.

En "La facultad específica del crítico", uno de sus últimos textos recogidos póstumamente en 1933 dentro de *Otros Motivos de Proteo*, Rodó (1967) se apoya en la primera *Enéada* del neoplatónico Plotino, para reforzar su idea de que el crítico es también un creador: "el *alma alucinada* del *crítico artista* ama entonces su propia belleza en lo que encuentra hermoso, y sólo por reflejo de aquella anterior belleza llega a serlo" (p. 964).[140] Aun para reforzar ese neoplatonismo que recuerda el amor de Dante que mueve el sol y las estrellas, Rodó afirma lo siguiente: "el amor es la fuerza sublime que nos impulsa a pasar el límite de nuestro ser para participar de lo íntimo y personal del ser ajeno, ya sea éste real o imaginario" (ibidem, p. 966). En otras palabras, su definición recuerda el discurso de Diótima en el *Banquete* de Platón, esto es, que no es el odio, sino el amor, o cuando menos un amor enloquecido, lo que mueve al crítico. No hay que olvidar que Platón es el más grande ensayista que jamás ha existido, "el más grande enlazador de las más grandes preguntas de la vida".[141]

Cuando en 1910 Pedro Henríquez Ureña leía y comentaba desde México el *Ariel* rodoniano dentro del Ateneo de la Juventud, afirmó a todas luces que Rodó encarnaba un espíritu neoplatónico, porque sus páginas tienen el sabor de páginas de Platón y recuerdan a las de Fray Luis de León y Fray Luis de Granada (Henríquez Ureña, 1962). Por otra parte, añadía Henríquez Ureña, en lugar del inmoral *Weden* [devenir], es decir, el *Gott im Werden* o Dios haciéndose de Hegel, Rodó antecedía la evolución creadora de Bergson. Esta evolución creadora de Bergson, como se sabe, inspirará a su vez la prosa de Proust de *En busca del tiempo perdido*. No son caprichosas las asociaciones que estamos haciendo. Recientemente, en su libro *The Novel-Essay*, el crítico italiano Stefano Ercolino ha ubicado el *boom* de este extraño género, mezcla de ensayo y fantasía o

[140] Las itálicas son mías. Quizás Rodó se refiera al pasaje en que Plotino se pregunta y se contesta: "¿Cómo es posible que los objetos sensibles sean bellos, al mismo tiempo que los objetos inteligibles? Es porque los objetos sensibles participan de una forma". (Plotino, 1923, p. 109)
[141] Citado por Pedro Aullón de Haro (1992, p. 118).

crítica y creación, entre 1884 y 1947, y lo ha estudiado desde la novela *À rebours* (1884) de Huysmans, hasta las novelas de Thomas Mann y Robert Musil (Ercolino, 2014). El género, como buena parte del humanismo, quedó sepultado bajo las ruinas de la Segunda Guerra Mundial.

Llegados a este punto hay que decir que la idea que Rodó tuvo de la crítica literaria se aparta del formalismo más excesivo del siglo XX, es decir, de la inmanencia textual y del mero comentario filológico o mero ejercicio lingüístico. También se aparta del estructuralismo o posestructuralismo que por naturaleza niega y destruye o *deconstruye* el texto en virtud de sonsacar un discurso. La definición rodoniana de crítica literaria es anterior a las vanguardias históricas y, por lo tanto, no puede compartir los correlatos de destrucción masiva de las dos guerras mundiales del siglo XX. No olvidemos que el estructuralismo y el formalismo tuvieron su origen en las vanguardias futuristas y cubistas antes y durante la época de entreguerras, vanguardias fundadas en programas de desintegración. Tal desintegración, visto desde la historia de las ideas, resulta un correlato de un proceso de desintegración general, cuya explosión por medio de la bomba anunciada por Marinetti (así en el título *Zang Tumb Tumb*) se ejecuta finalmente en Hiroshima y Nagasaki (Aullón de Haro, 2013, p. 13). El inmanentismo de la teoría contemporánea ha contribuido al consumismo de un sistema académico meramente de *prestación de servicios*, como si el conocer resultara igual de intercambiable al *comer*. Comprar un libro no es lo mismo que comprar una hamburguesa, pues no podemos devorar ni procesar –por el sólo hecho de *pagar*– lo que un profesor o un texto nos trata de enseñar o comunicar. El conocimiento es *reconocimiento* de algo ausente, y exige a fuerza una suerte de neoplatonismo o idealismo o metafísica –algo capaz de hacernos asociar imágenes del pasado y de conectarnos con otras lecturas y geografías, como siempre lo está haciendo Rodó.

Ahora bien, por seguir con las asociaciones temporales o de época, la crítica y la ensayística neoplatónica que practicó Rodó recuerda la teoría que coetáneamente dio también del ensayo y de la crítica literaria el teórico húngaro Georg Lukács, quien en lengua alemana escribió en 1911 *Sobre la esencia y forma del ensayo* (*Über Form und Wesen der Essays*) a modo de una pequeña epístola y como introducción de su volumen *El alma y las formas* (*Die Seele und die Formen*) (Lukács, 2015). Para Lukács, el origen del ensayo hay que buscarlo en Sócrates, quien renunció a la tragedia o al drama, a la novela y aun al poema lírico, en pos de crear la teoría y la crítica, es decir, el ensayo. ¿No renunció Rodó a lo mismo? ¿No objetivó sus fuerzas líricas, dramáticas y épicas –narrativas– en el ensayo? El ensayista, si quiere hablar de sí mismo, ha de hacerlo a través del destino de otros sujetos o textos. En tal sentido, al ensayar la vida de Juan Montalvo, por ejemplo, Rodó consigue una temperatura novelesca evocando la atmósfera de los Andes ecuatorianos, en donde nunca estuvo. La crítica o el comentario sobre literatura, historia o filosofía o incluso sobre ciencia, en él se da a través del ensayo, porque este género es su *forma* y su *realidad* del mundo. Lo característico del Ensayo es, ante todo, la Crítica literaria (Aullón de Haro, 1992, p. 46).

¿Por qué? Porque es claro que el ensayo no puede pensar en el vacío, sino *en algo* o *en alguien*, con base *en*, *sobre*, *contra*, *alrededor de*, *en torno de*... Por eso, para Theodor Adorno, "la interpretación y la crítica de textos constituye una ayuda insuperable para la objetividad del pensamiento" (Adorno, 1993). El ensayo, por lo tanto, es crítica literaria, siempre y cuando entendamos por ésta la lectura reconcentrada y el comentario de textos. Así: crítica y ensayo son sinónimos. Un ensayista como Rodó habla la mayoría de las veces de libros y de ideas, comenta o critica algo que ya tiene forma, algo ya sido. No arranca de la nada –*ex nihilo*– sino que ordena de modo nuevo cosas que ya en algún momento han sido vivas. El auténtico ensayo, como también dijo Adorno, es crítica de la ideología, y a fuerza requiere la atención o fijación de una voz concreta (Adorno, 2009, pp. 68-69).

Por distintos caminos, Rodó llegó a una conclusión parecida a la de Lukács y a la que después llegaría Adorno. En un pequeño escrito de madurez, "La enseñanza de la literatura", publicado originalmente en 1908 en *La Nación* de Buenos Aires y luego recogido en 1913 en *El mirador de Próspero*, Rodó anheló un texto elemental de teoría literaria que, con un perfil evangélico y de carácter misericordioso, "abriera los ojos de los jóvenes de América a la luz de lo bello" (Rodó, 1967, p. 531).[142] No era éste un nuevo anhelo en él. Ya lo había manifestado en *Ariel* (1900) cuando, al dirigirse igualmente a la juventud de América, habló de la necesidad de armarse de una *conciencia estética*, es decir, del sentido de lo bello como algo inseparable de la acción política, social, económica y aun religiosa. Para que en el sistema educativo se inculcara este sentido de lo estético se requería, en primer lugar, que los textos escolares se despojaran de la frialdad y de la redacción notarial o informal; en segundo lugar, que el profesor o teórico de la literatura se sintiera tentado a penetrar en el campo inmenso y florentísimo de los géneros ensayísticos, es decir en esas dilatadas fronteras de la ciencia y el arte, donde se entrelazan de mil modos distintos verdad y belleza, y en los que el pensamiento moderno ha suscitado riquísimos modelos de obras intermedias, singularmente adecuadas a nuestro gusto y a nuestras necesidades espirituales. Sin embargo, por culpa del cientificismo reinante, los géneros ensayísticos siguen siendo "géneros prosaicos", tal como Hegel los clasificó en su Estética. Son géneros prosaicos, para Hegel, todas aquellas representaciones de lenguaje no poéticas como la elocuencia y la escritura de la historia, pues su contenido no nace de "lo interno de la conciencia", sino de lo externo (Hegel, 2013, p. 199).[143] Entendamos por géneros ensayísticos, en palabras del teórico literario Pedro Aullón de Haro, la extensa *producción textual altamente elaborada* que no es artística ni científica (Aullón de Haro, 2005, pp. 13-24). Ahora bien, que el ensayo no se consintiera en el campo de la literatura no era algo

[142] No sobra decir que para Emir Rodríguez Monegal, *El mirador de Próspero* (1913) es la obra más importante de Rodó: "cerca de veinte años de ejercicio crítico resultan compendiados -compactos, ejemplares- en esta su obra más importante […porque] Rodó fue, ante todo y, sobre todo, un crítico" (Rodó, 1967, pp. 499-503).

[143] Es posible que Rodó conociera las *Lecciones de Estética* de Hegel en la traducción y adaptación al francés de Charles Bénard. Para una aplicación cabal de Hegel en Hispanoamérica, véase Gutiérrez Girardot (2004, p. 43 y ss).

nuevo en la estética hegeliana o la del siglo XIX, es decir, en la que Rodó tuvo al frente. El género del ensayo tampoco antes tampoco había recibido atención o categorización por parte de la *dispositio* retórica ni por parte de la teoría aristotélica (Aullón de Haro, 1992, p. 111).

Lo paradójico es que Rodó, a pesar de que nunca escribió una novela o cuento o una obra de ficción propiamente dicha, siga siendo un epígono de la literatura hispanoamericana. ¿Por qué? Porque su crítica es creativa. Aún más: porque sus ensayos, si no son ficción en sí mismos, lo pueden ser doblemente a la manera neoplatónica en la medida en que crean o ficcionalizan a través de otros autores y textos, y hasta incluso incentivan la creatividad ajena con su crítica. Pongámoslo en un ejemplo concreto. *Ariel* (1900), el ensayo que lo hizo famoso, está antecedido tanto por sus notas y reseñas publicadas en la *Revista Nacional* entre 1895-1897, así como por los dos opúsculos literarios anteriores de *La Vida Nueva*, "El que vendrá. La novela nueva, A propósito de «Academias», de Carlos Reyles" (1897) y "Rubén Darío. Su personalidad literaria. Su última obra" (1899). Por la última obra de Darío, a la que alude el título, Rodó se refería al poemario *Prosas profanas* (1896). En él, Rodó encontró una parodia contra la idea hegeliana de la prosa del mundo (*die Prosa der Welt*). En su comentario textual sobre algunos poemas de Darío, además de aplicar ciertos conocimientos filológicos, Rodó anticipó la Generación del 98. Para entonces, desde Buenos Aires, el poeta nicaragüense se alistaba para viajar a España como corresponsal del diario *La Nación*, en momentos en que acababa de producirse el desastre del 98, y Rodó (1967) anotó lo siguiente:

> El poeta viaja ahora, rumbo a España. –Encontrará un gran silencio y un dolorido estupor, no interrumpidos ni aun por la nota de una elegía, ni aun por el rumor de las hojas sobre el surco, en la soledad donde aquella madre de vencidos caballeros sobrelleva -menos como la Hécube de Eurípides que como la Dolorosa del Ticiano- la austera sombra de su dolor inmerecido. –Llegue allí el poeta llevando buenos anuncios para el florecer del espíritu en el habla común, que es el arca santa de la raza; destáquese en la sombra la vencedora figura del Arquero; hable a la juventud, a aquella juventud incierta y aterida, cuya primavera no da flores tras el invierno de los maestros que se van, y enciéndala en nuevos amores y nuevos entusiasmos. –Acaso, en el seno de esa juventud que duerme, su llamado pueda ser el signo de una renovación; acaso pueda ser saludada, en el reino de agostada poesía, su presencia, como la de los príncipes que en el cuento oriental traen de remotos países la fuente que da oro, el pájaro que habla y el árbol que canta (pp. 191-192).

El impacto que más adelante ejerció Darío con su siguiente poemario, *Cantos de vida y esperanza* (1904) y que precisamente dedicó a Rodó, prueban la eficacia de la profecía crítica del uruguayo. Por lo tanto, ¿cuál era el secreto de su crítica? ¿Escondía un perfil más histórico que sociológico, más filosófico que filológico? En el "Lema" o introducción a los tres opúsculos de *La Vida Nueva*, Rodó (1967) también define la *crítica literaria* como la expresión segura y ordenada de un juicio que se esclarece y depura con la experiencia de la inagotable variedad de las cosas o lecturas (p. 149). Dicho de otra manera: el crítico es aquel que une la *idea* a una *forma* de arte. Al acercarse, pues, a un juicio *trascendente* más que *inmanente*, las fuentes de la crítica rodoniana hay

que buscarlas en la mejor tradición humanística de la post-Ilustración, es decir, en el idealismo alemán.

2. Crítica a la crítica kantiana

Ha advertido Grinor Rojo la influencia que sobre Rodó seguramente ejerció Schiller con sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Rojo, 2008). Para afirmarlo, además de recordar las menciones al poeta alemán salpicadas por la obra del uruguayo, Grinor se basó en la noticia de que Rodó inicialmente deseó bautizar *Ariel* antecediéndolo con el título de "Cartas…". Rodó cita el texto de Schiller en el apartado tercero de *Ariel* para indicar que, de acuerdo con la experiencia, si se abandona el camino de la estética se agudiza el problema político, puesto que la libertad se conquista y se asegura a fuerza de belleza. "Según la tesis desenvuelta en elocuentes páginas de Schiller", en palabras de Rodó, "ningún concepto como el de la estética encierra la virtualidad de una cultura más extensa y completa, en el sentido de prestarse a un acordado estímulo de todas las facultades del alma" (p. 273). Grinor Rojo refuerza el parecido de *Ariel* con el texto de Schiller al considerar que ambas obras brotaron como reacciones a un contexto histórico similar. Así como Schiller tuvo detrás el impacto revolucionario francés, con las hordas napoleónicas destruyendo gran parte de la belleza del antiguo régimen, es decir destruyendo la *estética* de la monarquía, de la misma manera Rodó tuvo detrás tanto la anarquía generalizada de la era republicana como el desastre de 1898, es decir, el momento en que desaparece de América la última presencia colonial (política o imperial) de España y, con ella, el modelo estético-político de Europa; el momento en que, sobre los países hispanoamericanos, se sintió con paso de animal grande el imperialismo involuntario y masificado de Estados Unidos o Anglo-América. Para este nuevo imperio, que paradójicamente defiende el nacionalismo más cerril como fiel hijo de la Ilustración armamentística, la riqueza o bonanza material aparece divorciada de lo estético (¿y de lo ético?). Por lo tanto, la utopía estética schilleriana funciona en el *Ariel* rodoniano, según Grinor Rojo, como un antídoto contra los sueños monstruosos de la razón pura (Rojo, 2008, p. 52).

Pero, ¿cómo conciliar la crítica literaria o el pensamiento crítico de Rodó si se opone a Kant, el filósofo crítico por excelencia? Las tres críticas de Kant asientan todavía gran parte del pensamiento contemporáneo. Bastará citar una nota de pie de página del prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), en la que Kant sostuvo la necesidad de someter todo a la Crítica, desde la religión hasta la legislación pasando por la estética:

> Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar de la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas injustificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre. (Kant, 2014, p. 9)

Con base en semejante declaración se ha llegado a creer que, por el poder tradicional de la Iglesia, no hubo *crítica* en el mundo hispano. Si Kant y parte del idealismo alemán se tradujeron al mundo hispano gracias al positivismo y al krausismo, la crítica a la manera kantiana fue sofocada bajo la *santidad* de la Iglesia y la *majestad* de la ley escrita. El krausismo y el positivismo, según Rafael Gutiérrez Girardot, quedaron reducidos a ser simple crítica anticlerical *per se*, y como se sabe lo *anti* nada tiene que ver con la crítica (Gutiérrez Girardot, 1997). Ni el krausismo ni el positivismo llegaron a asentar la crítica a la manera kantiana, es decir, *pura*, radical, ilustrada, porque fueron reducidos por el poder *santificado* o *majestuoso* de los letrados o burócratas, que denunció Ángel Rama en *La ciudad letrada*. Gutiérrez Girardot, aunque en otro ensayo recordó el texto *Liberalismo y jacobinismo* de Rodó, olvidó que la crítica kantiana sí se aplicó de manera dogmática (¿pura?) en Hispanoamérica (Gutiérrez Girardot, 1998).

La polémica contra el jacobinismo iniciada por Rodó en el periódico *La Razón* el 5 de julio de 1906, con el subtítulo de "La expulsión de los crucifijos", justamente fue ocasionada por los dogmáticos de turno. Ellos quisieran colgar en la pared de los hospitales públicos el retrato de Kant, quitando a cambio el del Cristo crucificado, pues este último representaba un lastre del irracionalismo. El exabrupto de comparar a Cristo con Kant, efectivamente, llevó a Rodó (1967) a advertir que no se puede identificar jamás la obra del pensador con la obra del apóstol, ni la fórmula abstracta con la iniciativa creadora:

> El moralista de Koenigsberg [sic] podría haber vivido tantos miles de años como los dioses de la mitología brahmánica, haber razonado y enseñado otros tantos en su cátedra de filosofía, admirando, según sus célebres palabras, "el espectáculo del cielo estrellado sobre su cabeza y el sentimiento del deber en el fondo de su corazón"; y podría haber hecho todo esto sin que su moral estoica conmoviese una sola fibra del corazón humano ni hiciera extenderse jamás una mano egoísta para un llamado de perdón o para un acto de generosidad. […] ¿Cuándo adquiriría derecho el retrato de Kant para figurar, frente a la imagen de Jesús, en las salas de las casas de caridad? Cuando la moral de Kant hubiera desatado, como la de Jesús, torrentes de amor, de entusiasmo y de heroísmo; cuando hubiera impulsado la voluntad de sus apóstoles a difundirse para la conquista del mundo, y la voluntad de sus mártires a morir en la arena del coliseo; cuando hubiera levantado las piedras para edificar hospicios y los corazones para el eterno *sursum corda* de una fe. (p. 282)

No es ocasión aquí de entrar en el debate religioso al que, sin embargo, no debería ser ajeno la crítica literaria. En todo caso conviene aclarar que Kant, formado en la tradición luterana, creía profundamente en Dios. Sólo que, movido por lo fenoménico de todo su sistema, objetaba que nunca podríamos por medio de la *razón pura* comprobar la existencia o la realidad de Dios, pero que por medio de la *razón práctica* sí que podríamos acceder a él. El protestantismo, como se sabe, exige un Dios confundido con lo interno de nuestra conciencia y que ha de morar en la realidad de nuestro propio yo. A Rodó, en un principio, lo debieron atormentar estas dudas o diferencias entre la razón práctica y la razón pura. En el idealismo alemán, Hegel, Schiller, Schelling, Jacobi, todos estaban preparados para ser teólogos. Por lo tanto, según José Luis Villacañas, en lugar de tomar la filosofía como crítica o como ensayo

se vieron obligados a pensarla como sistema científico. Los idealistas alemanes, dicho de otra manera, se vieron obligados a separarse de la mentalidad de los ciudadanos normales, de sus herramientas lingüísticas y conceptuales, de sus puntos de vista e intereses, y todas acabaron reproduciendo la vieja diferencia entre *clercs* y legos (Villacañas Berlanga, 2001, p. 15).

De eso también se había dado cuenta Heine:

> Es espantoso cómo nos piden alma los cuerpos que hemos creado. El pensamiento quiere ser acción, la palabra quiere ser carne. […] Anotaos esto, orgullosos hombres de acción: no sois más que peones inconscientes de los hombres del pensamiento, los cuales, en humilde silencio, han predeterminado a menudo todo vuestro hacer del modo más exacto. Maximiliam Robespierre no fue sino la mano de Jean-Jacques Rousseau, la mano ensangrentada que sacó del seno de los tiempos el cuerpo cuya alma había creado Rousseau. […] Immanuel Kant, este gran destructor del reino del pensamiento, rebasa ampliamente en terrorismo a Maximilian Robespierre. (pp. 153-155)

Al leer la *Crítica de la razón pura* hay que dejar, como decía Dante del infierno, toda esperanza. "Por su sequedad, la filosofía kantiana fue muy dañina para las bellas letras y las bellas artes. Por suerte no influyó en la cocina" (p. 168). Kant deseaba establecer una crítica, o sea, algo negativo; Fichte, en cambio, quiere sentar un sistema, o sea, algo positivo. No hay que perder de vista que un precursor del *Ariel* -siguiendo la idea de Borges en "Kafka y sus precursores"- sea *Discursos sobre la nación alemana*. Erick Vöegelin, por otra parte, vio en Kant y en Hegel un afán gnóstico, es decir, que no hay amor al conocimiento (filosofía) sino afán por dominar el conocimiento. Por ser como dioses.

Ahora bien, dado que Rodó no leía directamente el alemán, ¿de dónde asimiló el idealismo de Schiller y Goethe o supo de Hegel y Kant y aun hasta de Juan Pablo Richter? Por un lado, a través de traducciones francesas; por el otro, a través de la estética de los krausistas; pero, sobre todo, por intermedio de Marcelino Menéndez Pelayo.

En principio, siquiera admitir o tolerar que un crítico "católico a macha martillo" como Menéndez Pelayo influyera en un crítico liberal como Rodó, puede sonar a exabrupto. Pero conviene conocer más a fondo la vasta obra de Menéndez Pelayo para comprender la enorme influencia que, según mi hipótesis, ejerció sobre el ensayista uruguayo. Lo que el joven Rodó conoció y leyó en profundidad de Menéndez Pelayo fue, fundamentalmente, *Historia de las ideas estéticas en España* (un voluminoso ensayo escrito entre 1883 y 1891). En semejante libro, la actitud de Menéndez Pelayo, inicialmente de *provocación*, fue cediendo a una actitud de *comprensión* que, según el lema rodoniano, es la esencia de la crítica. Menéndez Pelayo, que ya había reconocido sus propias lagunas y se había puesto a aprender alemán, pasó revista por las doctrinas de Kant, de Fichte, de Schiller y, en especial, de Hegel (Menéndez Pelayo, 2012, p. 1298). Esa franca y elogiosa comprensión de la cultura europea moderna es lo que Rodó (1967) resalta del gran ensayista español al reseñar de él *Estudios de crítica literaria*

(segunda serie, Madrid, 1895), en un artículo que salió publicado el 10 de septiembre de 1895 en la *Revista Bibliográfica*:

> Todos conocemos la animadversión antigermánica que era el reverso de aquella pasión estética y religiosa de latino. No se ha modificado en Menéndez Pelayo el fondo íntimo y sustancial de las ideas; pero el cincel del tiempo ha pasado suavizando asperezas y corrigiendo imperfecciones por su intelecto constantemente cuidadoso del propio progreso espiritual, y hoy admiramos en el antiguo polemista de *La Ciencia Española* el espíritu amplio, sereno, comprensivo, personificación de elevadísima tolerancia, modelo de criterio ecuánime y cultura total, que en uno de los tomos de la *Historia de las Ideas Estéticas* ha verificado incomparable resumen de la filosofía y literatura alemana en su edad de oro, y en el que han podido reconocerse "los mismos *à peu prés*, las mismas medias tintas, las mismas afirmaciones provisionales" que acusan la influencia del espíritu germánico en un Renán o un Carlyle. (p. 814).

Cierto es que también, por un prurito si se quiere *jacobino* o por orden de astucia o política literaria, Rodó se abstuvo de cartearse con Menéndez Pelayo. En carta a Miguel de Unamuno del 12 de octubre de 1900, al hacerle saber su admiración por el crítico santanderino, a vuelta de correo obtiene un mutis por parte del escritor vasco (Rodó, 1967, p. 1379). De Menéndez Pelayo la imagen dominante seguía y sigue siendo la que éste arrojó de sí mismo entre 1876 y 1882, es decir, cuando se puso a defender una causa perdida, la de insistir en que sí había una tradición científica en España, en el libro homónimo de *La ciencia española*. En todo caso, a fuerza de documentarse en bibliotecas y archivos de España y Portugal, Pelayo fue reuniendo el material de los ochos libros de su impresionante *Historia de los heterodoxos españoles*, que publicó en tres tomos entre 1880 y 1882. Aun así, contrario a lo que se piensa, Menéndez Pelayo nunca se cerró a la modernidad europea. En 1871, muy joven, comenzó a estudiar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona -acaso la universidad más *europea* de España- y tuvo de maestros a intelectuales laicos como Manuel Milá y Fontanals. Éste lo educó en una escuela muy distinta a la escolástica o la de los padres de la Iglesia. La cercanía o simpatía católica de Menéndez Pelayo no fue impuesta por la fe sino, como vemos, motivada por el intelecto. Su catolicidad encarna una "provocación intelectual" contra las corrientes de moda que juzgaban la historia de España con sumo desdén, por haber sido ella fiel a Roma y haber abanderado la Contrarreforma en contra de la *modernidad* protestante.

Quisiera insistir en que Rodó heredó de Menéndez Pelayo la estrecha relación entre idea y estética. Hay que reconocer que Menéndez Pelayo es el creador del moderno concepto o disciplina de la *historia de las ideas*, pues la suya, además de ser bastante anterior el tratado de Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), es el modelo para las demás historias de las ideas ya sean literarias, políticas, artísticas (Aullón de Haro, 2014). Rodó siempre relaciona la *estética* con las *ideas*, es decir, el sentido de la moral con el sentido de lo bello. Aún más, el sentido de que sin estética o belleza no hay religión o trascendencia posible. En "Rubén Darío. Su personalidad literaria. Su última obra" acude a los postulados de Renán: 1) "La verdad de los dioses debe inferirse únicamente por la belleza de los templos que se le

han levantado", y 2) "No hay refinada belleza sin algo extraño en sus proporciones". Rodó, 1967, p.171). De lo que deduce Rodó: "El Dios bueno es adorable, porque es hermoso; y será más verdadera aquella religión que nos lo haga imaginar más hermoso que las otras... y un poco raro, además. –*Le rare est le bon*, dijo el maestro" (idem). Dicho por la voz del *Ariel*: "En el alma del redentor, del misionero, del filántropo, debe exigirse también *entendimiento de hermosura*" (Rodó, 1967, p. 219). Ello quiere decir que, para Rodó, las Iglesias nunca debieron haber renunciado a la gestualidad del Barroco. Lo Barroco se opone desde luego a la estrechez estética del protestantismo, que tanto combatió Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos*. Voy a citar la crítica de Rodó contra los enemigos del Barroco, es decir, contra la Reforma:

> El puritanismo, que persiguió toda belleza y toda selección intelectual; que veló indignado la casta desnudez de las estatuas; que profesó la afectación de la fealdad en las maneras, en el traje, en los discursos; la secta triste que, imponiendo su espíritu desde el Parlamento inglés, mandó extinguir las fiestas que manifestasen alegría y segar los árboles que diesen flores… (ibidem, pp. 219-220)

A continuación, pasa a decir Rodó, que "la idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentido moral es exacta lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades" (ibidem, p. 221). Y se apoya en Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), un filósofo alemán discípulo de las doctrinas de Hegel y Schleiermacher. Rodó, pues, quiere *un pueblo capaz de hacer amables las ideas* (idem) tal como lo soñó Schiller en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (*Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*). Veámoslo con detenimiento.

Al inicio del *Ariel*, reconoce su lectura atenta de la *Vida de Jesús* (1863) de Ernst Renan, un filólogo francés y antiguo catedrático de hebreo en el Colegio de Francia. Renan insistió en un Jesús histórico, no divino. Según Rodó, en la visión de Renan quedaba ausente tanto la severidad de los estoicos como "la decrepitud de los mundanos" (ibidem, p. 210). No hay que descuidar la formación filológica de Renan porque, si consultamos sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, veremos en qué se fundó su confesión de ateísmo: "mi fe se destruyó por la crítica histórica, no por la escolástica ni por la filosofía" (cit. por Cantero, 2006, p. 557). Por crítica histórica no se refería Renan a lo que hoy conocemos como materialismo histórico sino, por el contrario, a cierta concepción de la historia emanada del idealismo alemán, en especial de la derecha hegeliana, para la cual el problema radicaba en la democracia igualadora del obrero y del patrón, es decir, del desprecio por el intelectual como nueva clerecía de la era burguesa.

En este punto habría que señalar que Rodó se apartó bastante de Renan. Contrario a lo que se ha dicho, que así como Rodó se inspiró para su *Ariel* en el fracaso colonial de España en 1898, ya Renan de igual manera se había inspirado para su *Calibán* en la debacle de la guerra franco prusiana de 1870. *Calibán*, la primera serie de sus Dramas filosóficos, se subtitula con el drama shakesperiano "Continuación de La Tempestad" (1878). Pero bien señaló Arturo Ardao las diferencias entre una y otra obra (Ardao,

1978). Por un lado, hay varias diferencias de orden genérico o estilístico: la de Renan es una obra dramática menos que ensayística, en la que los personajes shakesperianos son monolíticos, en tanto en que en la de Rodó, sin ir más lejos, Próspero es un profesor latinoamericano y son símbolos –no personajes– tanto Ariel como Calibán, lo que acentúa el carácter ensayístico de la obra del uruguayo. Por otra parte, frente al nacimiento de la Internacional Socialista, Renan concibe negativamente a la clase obrera –al pueblo asalariado o trabajador– y la llama la clase más interesada o utilitaria (citado por Ardao, 1978, p. 167). Rodó, por su parte, acusó de ociosa, perversa y utilitarista a aquella aristocracia aburguesada, y el 14 de abril de 1909, en el discurso para la inauguración del Círculo de la Prensa de Montevideo, discurso que tituló "La prensa de Montevideo" y que incluyó en *El mirador de Próspero*, aclaró:

> Cuando todos los títulos aristocráticos fundados en superioridades ficticias y caducas hayan volado en polvo vano, sólo quedará entre los hombres un título de superioridad, o de igualdad aristocrática, y ese título será el de obrero. Ésta es una aristocracia imprescriptible, porque el obrero es, por definición, "el hombre que trabaja", es decir, la única especie de hombre que merece vivir. Quien de algún modo no es obrero debe eliminarse, o ser eliminado, de la mesa del mundo; debe dejar la luz del sol y el aliento del aire y el jugo de la tierra, para que gocen de ellos los que trabajan y producen: ya los que desenvuelven los dones del vellón, de la espiga o de la veta; ya los que cuecen, con el fuego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas (Rodó, 1967, p. 649). (Citado por Ardao, 1978, p. 168)

También Rodó sugirió en *Ariel* que la pérdida de su fe había nacido de sus lecturas de la literatura alemana. En cierto pasaje del libro citó a Goethe: "si es fuerza 'no pensar en los dioses', como aconseja la Forquias del segundo *Fausto* al coro de cautivas ¿no nos será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal, un grande entusiasmo?" (Rodó, 1967, p. 210). Hay que gozar de cierta paciencia filológica para buscar la cita exacta del *Fausto II* en el que el personaje Fórcida, efectivamente, interviene de la siguiente manera:

> Oíd sones tan graciosos; / de la fábula os librad. // Vuestros dioses numerosos, como muertos, olvidad. / Para que a entenderos valga, / más alto fin se ha de hallar; / preciso es del alma salga / lo que en el alma ha de obrar. (Goethe, 2003, pp. 297-298)[144]

De ahí que Rodó definiera el destino histórico de los Estados Unidos basado en las palabras del *Fausto I*, capítulo seis, el *Génesis*, aún no concluido, de su existencia nacional: *En el principio era la lucha*… [*Es sollte stehn: ¡Im Anfang war die Kraft!*]. Esa voluntad la ve también en Poe. Lo que hace Rodó, más que crítica cultural o política, es ante todo crítica literaria. Se eleva de los textos literarios, como un filólogo, hacia una crítica cultural con aire filosófico.

Ahora bien, los límites kantianos entre *razón pura* y *razón práctica*, según los cuales el conocimiento disminuye si se confunden las fronteras de las ciencias o disciplinas,

[144] El original reza así: "Höret allerliebste Klänge,/Macht euch schnell von Fabeln frei!/Eurer Götter alt Gemenge,/Laßt es hin, es ist vorbei./Niemand will euch mehr verstehen,/Fordern wir doch höhern Zoll:/Denn es muß von Herzen gehen,/Was auf Herzen wirken soll". (*Faust: Der Tragödie zweiter Teil*).

chocan profundamente con el espíritu neoplatónico de Rodó y antes con el de Schiller y el de Goethe. Basado en ellos, en el "Lema" de *La Vida Nueva*, Rodó (1967) pide que basemos nuestra filosofía literaria en "la noble virtud de comprenderlo todo" (p. 150). Y en el *Ariel* nos recuerda: "Nuestra capacidad de comprender sólo debe tener por límite la imposibilidad de comprender a los espíritus estrechos" (ibidem, p. 213).

También en el *Ariel*, como lo hizo Schiller antes en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Rodó se opone a la severidad estoica de Kant, para quien la vida, en lugar de belleza, significa "deber". Pero no debería ser un "deber", valga la redundancia, "la visión clara de lo bueno, la complacencia de lo hermoso" (ibidem, p. 214). Semejante cuestión, sin embargo, Rodó no pudo contestarla con acierto. En palabras de Grinor Rojo, "a Rodó se le hace cuesta arriba transformar al arte en un servidor obsecuente de la razón teleológica" (Rojo, 2008, p. 50). De ahí que en una carta a Miguel de Unamuno de 1903, afirmara que "lo bello nace de la muerte de lo útil; lo útil se convierte en bello cuando ha caducado su utilidad. Siempre lo pensé así, y así lo he enseñado en mi cátedra" (Rodó, 1967, pp. 1315-1316). En otra carta a Unamuno, del 20 de marzo de 1904, Rodó habló de la escritura en proceso de *Motivos de Proteo*, dando a entender que tenía mucho que ver con el restablecimiento de la vida interior –de la personalidad– en el centro de la *Polis*. Varias ideas, para concluir momentáneamente, surgen de este resumen sobre la actualidad de la crítica literaria practicada por Rodó. En principio, quisiera defenderlo de sus malquerientes gratuitos.

El fin del neoplatonismo

Rodó murió enfermo y solitario en un hospital de Palermo, Italia, el 1° de mayo de 1917. Durante sus últimos días presenció la Primera Guerra Mundial. Para 1915 Italia ya había renunciado a las Potencias Centrales o a la Triple Alianza (Alemania, Austria y Hungría), y se había unido a la Triple Entente seducida por los Aliados (Francia e Inglaterra), pero a costa de muchísimas vidas humanas destrozadas en las carnicerías de las trincheras. Cuando Rodó murió, el ejército italiano retrocedía diezmado ante la intervención austro-alemana. En octubre de 1917, cinco meses después de su muerte, estalló en Moscú la Revolución de Octubre, la Bolchevique, la de los soviets, la que *capitalizaría*, por paradójico que parezca, a lo largo del siglo XX, *casi la única alternativa* para salir de un Occidente hegemónico. Justamente en contra del capitalismo hegemónico, consumista y masificado, representado en la figura shakesperiana de Calibán (el esclavo creyéndose "libre" por la *libertad* de comprar o acumular), Rodó ya había propuesto desde 1900 la alternativa de *Ariel*, del genio del aire, capaz de no perder de vista el valor de un *ideal* tanto estético como ético, sin descuidar lo útil, y siempre en virtud de que tal ideal estuviera renovándose a la manera de Proteo, la deidad oceánica y cambiante de los griegos, esto es, culturizándose o educándose, para no dejarse agarrar por los intereses de un gremio o de una élite. Pero lo que en 1900 aún podía llamarse como una alternativa neoplatónica o idealista, como el *ideal* que le hiciera frente a lo meramente *material*, fue instrumentalizado a partir de 1917 por la alternativa del *marxismo*, culmen de los socialismos utópicos. Es decir, como ideología

de la Revolución rusa y más tarde de la Revolución cubana, el marxismo (en todas sus formas de lucha, académicas o ideológicas), marginó otras corrientes alternativas como la del *arielismo* de Rodó. No hay que ignorar el neoplatonismo anterior a la Primera Guerra Mundial, es decir, anterior a la Revolución Mexicana y a la Revolución Bolchevique. Es probable, pero habría que demostrarlo mejor desde la historia de las ideas, que tal neoplatonismo haya sido deglutido por el socialismo marxista.

En adelante, ciertos profesores y críticos tildan de "arielista" a quien practica una visión *europeizante* o *estetizante* de la cultura hispanoamericana. El adjetivo *arielista* lo toman del famoso ensayo de Rodó, *Ariel*, que a menudo desconocen. Reprochan aquellos críticos que en *Ariel* no se encuentre, por ejemplo, un discurso indigenista. Juzgan un *texto* sin comprender su *contexto*, con lo cual cometen no sólo anacronismo sino estulticia. Si suponen que Rodó privilegió en *Ariel* lo *europeizante* o *estetizante* para contrarrestar la influencia *angloamericana*, entendida ésta como anti-estética o de masas (*mass media*), no por ello deberían convertirlo en un enemigo de la reivindicación indigenista o de las negritudes, discursos que por lo demás nacieron en el seno del imperialismo angloamericano. Para exculpar de tal falta a Rodó tampoco serviría mucho el insistir –como quisieran los más apologistas– en que el ensayista uruguayo encontraba el indigenismo y las negritudes fusionadas en la *latinidad católica* inherente a Latinoamérica, puesto que católico ya quiere decir universal. Como sea, Rodó fue un liberal decimonónico y hasta cierto punto laico, para quien aquello de *aislar* en grupos étnicos (afros, latinos u orientales) a la población de Nuestra América significaba, en efecto, cohonestar el *apartheid*.

En "La tradición de los pueblos hispanoamericanos", un ensayo de 1915, Rodó (1967) criticó la noción del progresismo, del progreso indefinido, acusándola de sustituir una fe por otra: "fe sustitutiva de las creencias religiosas en el espíritu de las muchedumbres" (p. 1203). La Independencia americana, sin embargo, fue un gran acelerador de los tiempos. Impuso la tradición de la ruptura, "el divorcio y oposición casi absolutos entre el espíritu de su pasado y las normas de su porvenir" (ibidem, p. 1204). Por eso queremos que Rodó no sea tradición ni pasado, sino presente. Durante su estancia en Italia y en aquella Europa belicosa, según sus notas de prensa y sus apuntes de viaje, el ensayista uruguayo vislumbró el propósito oculto de aquella Gran Guerra. El propósito, según él, no era tanto el de suscitar una revolución comunista o igualatoria, como el de repartirse el globo terráqueo en dos espacios económicos, capitaneados por Estados Unidos y Rusia. Por eso, si ha triunfado el capitalismo y el neoliberalismo angloamericano, ¿qué sentido tiene ser un gratuito anti-europeísta y anti-hispanista? No deja de ser curioso que, frente a la conquista del espacio exterior, se minimice y se ridiculice el viaje de Colón y la conquista de América. De ahí la importancia de no perder de vista la filosofía de la crítica literaria, es decir, la lectura atenta de la historia y de la letra menuda con que se dicta la política.

Referencias

Adorno, Th. (1993). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2009). "El ensayo como forma". En *Obra completa* 11. Madrid: Akal.

Alvar, M. (1986). La turbada historia de la palabra ensayo. En *Dispositia: revista de semiótica*, *3*(22-23).

Ardao, A. (1978). Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó. En *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas: Monte Ávila, pp. 141-168.

Aullón de Haro, P. (2005). El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros. En *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 13-24.

_____ (1992). *Teoría del ensayo*. Madrid: Verbum.

_____ (2014). La recepción de la obra de Menéndez Pelayo y la creación de la 'historia de las ideas'. En *Anklul*, *37* (1-2), 7-37.

_____ (1994). Epistemología de la teoría y la crítica literaria. En *Teoría de la crítica literaria*. Madrid: Trotta.

_____ (2016). *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*. Universidad de Salamanca.

_____ (2013). *Escatología de la crítica*. Madrid: Dykinson.

Cantero, E. (2006). Literatura, religión y política en la Francia del siglo XIX. Ernest Renan. En *Verbo*, (447-448), 557-592.

Ercolino, S. (2014). *The Novel-Essay, 1884-1947*. New York: Palgrave Macmillan.

Espinosa, G. (2002). Muerte de Aldoux Huxley. En *Los oficios y los años*. Medellín: EAFIT.

Goethe (2003). *Fausto II*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Henríquez Ureña, P. (1962). La obra de Rodó. En *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México: UNAM.

Huxley, A. (2004). *Point Counter Point*. New York: Vintage-Random House Mondadori.

Hegel, G. W. F. (2013). Vorlesungen über die Ästhetik I. En *Obras completas* 13. Fráncfort: Suhrkamp.

Gutiérrez Girardot, R. (2004). *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México: FCE.

_____ (1997). Sobre la crítica y su carencia en las Españas. En *Provocaciones*. Bogotá: Ariel, pp. 29-53.

_____ (1998). José Enrique Rodó, *revisited*. En *Insistencias*. Bogotá: Ariel, pp. 45-55.

Johnson, R. (1993). *Crossfire. Philosophy and the Novel in Spain 1900-1934*. Lexington: University Press of Kentucky.

Kant, I. (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.

Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela. Un ensayo histórico filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Godot.

_____ (2015). *Teoría del ensayo*. Madrid: Sequitur.

Matos Moquete, M. (2004). *Las teorías literarias en América hispánica*. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Menéndez Pelayo, M. (2012). Historia de las ideas estéticas en España, vol. III, en *Obras completas I*. Santander: Ediciones Universidad de Cantabria-Real Sociedad Menéndez Pelayo.

Pineda Buitrago, S. (2015). *El exilio creador: la obra literaria de Alfonso Reyes en España (1914-1924)*. México: El Colegio de México.

Platón (2010). *Protágoras*. Madrid: Gredos.

Plotino (1923). *Selección de las Enéadas*. México: UNAM.

Plutarco (1985). *Vidas paralelas*. Madrid: Gredos.

Reyes, A. (1997). El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria. En *Obras completas* XV. México: FCE.

Rodó, J. E. (1967). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Rojo, G. (2008). Kant, Schiller, Rodó y la educación estética del hombre, en *Las armas de las letras: ensayos neoarielistas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, pp. 37-57.

Unamuno, M. (2008). *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza.

Villacañas Berlanga, J. L. (2001). *La filosofía del idealismo alemán Vol. I. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*. Madrid: Síntesis.

Wellek, R. (1989). *Historia de la crítica moderna (1750-1950). Tomo 1. La segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Gredos.

Un puente entre dos generaciones. José Enrique Rodó entre la Generación del 900 rioplatense y la del 98 española

María Saavedra Inaraja
Universidad CEU San Pablo, Madrid

Introducción

Este trabajo pretende aportar nuevas luces a las relaciones intelectuales entre el uruguayo José Enrique Rodó y los escritores españoles de la época de entresiglos.

El ambiente cultural en que ubico mi estudio está marcado por los cambios finiseculares, y por el Desastre del 98, época en la que tanto en España como en la América española surgen voces, pensamientos, que armonizan y buscan unión espiritual. En este proceso la figura del uruguayo se hace indispensable, y cobra fuerza precisamente por las relaciones que mantuvo con sus contemporáneos españoles.

El "retorno de los galeones", famosa metáfora que da título a una obra de Max Henríquez Ureña, puede servirnos como marco para este estudio, pues quizá Rodó pueda ser considerado como el piloto del primer galeón que realizó el "tornaviaje" a España, con las bodegas cargadas de ideas de fraternidad literaria, de lazos que tender entre ambas orillas del Atlántico. Y lo interesante es que esos lazos no quedaron en mera iniciativa del escritor uruguayo, sino que fueron recogidos, atados y estrechados por muchos intelectuales de la España del cambio de siglo.

Para desarrollar este tema he contado con el valioso fondo documental de José Enrique Rodó conservado en el Archivo Literario de la Biblioteca Nacional del Uruguay. Me ha resultado especialmente valiosa su prolija correspondencia.

Las fechas que marcan el centro de mi estudio son las del inicio de la publicación de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, en 1895 y las últimas cartas que envió Rodó antes de iniciar su viaje a Europa en julio de 1916 para cubrir como corresponsal la Gran Guerra.

En cuanto a los receptores de sus cartas y escritos en España, nos centraremos en una serie de autores que podemos encuadrar en las llamadas Generación del 98 y Generación del 14, conceptos que aún son discutidos, puesto no todos aquellos intelectuales se consideraban parte de una generación concreta. En cualquier caso, son los autores que viven la crisis política del cambio de siglo, acentuada desde el punto de vista psicológico por la pérdida de los últimos territorios de Ultramar.

1. El inicio de las amistades literarias de Rodó y España

En el Archivo que conserva la correspondencia de Rodó[145] se aprecia el inmenso esfuerzo del uruguayo por establecer y mantener contactos con los grandes intelectuales del momento, residentes en las más variadas capitales americanas y europeas, con motivo de la publicación de su *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*.

El estudio de la correspondencia con intelectuales españoles nos proporcionará muchas luces acerca del ideal hispanoamericano, y el papel que Rodó daba a la propia España y al conjunto de Iberoamérica. Porque el uruguayo amplía esa visión de Patria Cultural a los territorios americanos de origen luso, y al propio Portugal. Entre los asuntos que trató Rodó en sus libros y en cuantiosos artículos, se encuentra omnipresente la unidad inherente de América Latina como consecuencia de la herencia hispánica, el concepto de *raza*, la "americanización" del Quijote, e incluso una propuesta de que la regeneración tan necesaria en España pudiera pasar por América. Este último punto es el que vamos a tratar más detalladamente.

La base de nuestra investigación es el cruce de pensamientos, discusiones, críticas, que convergen en planteamientos muy coincidentes a veces entre Rodó y sus corresponsales. Ciertamente, en algunos intelectuales españoles de principio de siglo podría observarse una ingenua tendencia hacia un neocolonialismo de tipo cultural, pero son pocos y en la medida en que esos autores sintonizan con el mensaje de Rodó, más bien habría que pensar su evolución hacia una relación de iguales con los países americanos.

Muchos de los escritores y publicistas del Regeneracionismo y de la Generación del Desastre buscan en América la "resurrección" espiritual de España. Pero no la buscan tratando de imponerse o liderar un movimiento, sino intentando hermanar corrientes de pensamiento entre España y América. Y encuentran en José Enrique Rodó el perfecto interlocutor.

En la copiosa correspondencia conservada en el Archivo de Rodó, encontramos a algunas personas cuya relación con el uruguayo fue ocasional, pero con muchos de ellos Rodó mantuvo una auténtica amistad epistolar. Y se observa con el transcurrir del tiempo una mayor intimidad en las confidencias intercambiadas. El caso más evidente es quizá el de las cartas cruzadas entre Rodó y Miguel de Unamuno,

---

[145] Las siglas AR, a partir de ahora, remiten al Archivo Rodó, Biblioteca Nacional del Uruguay. Para el estudio de las obras de Rodó he manejado fundamentalmente la edición de sus obras completas realizada en 1948 por Alberto José Vaccaro, complementada por la edición de las obras completas que hizo en 1967 Emir Rodríguez Monegal. He trabajado también sobre las siguientes fuentes hemerográficas (todas disponibles en internet): *Alma Española*; *Almanaque Sudamericano*; *Blanco y Negro, Revista ilustrada*; *La Gaceta Literaria ibérica-americana-internacional*; *La España Moderna* y *Revista de las Españas*.

ampliamente estudiadas[146]. Se nota en los dos autores un progresivo abandono de las actitudes más formales para ir entrando en el campo de la confidencia íntima. Algo similar sucede con Juan Ramón Jiménez, con Salvador Rueda o con Rafael Altamira.

Los tiempos de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*

Recordemos que Rodó es entre otras facetas, un crítico literario. Pero un crítico que hace literatura cuando comenta obras ajenas. Extremadamente lírico y generoso en sus valoraciones, no deja de destacar los elementos negativos de determinado autor o de una obra, expuestos con pleno rigor, pero siempre matizados por un tono de disculpa, que excusa al autor o a la obra reseñada.

En sus primeros años literarios, marcados por su trabajo en la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, encontramos a un joven Rodó, enfrentándose con arduas tareas como la de realizar críticas de los españoles Leopoldo Alas *Clarín* y Menéndez Pelayo.

Recoge al final de su artículo sobre la crítica de *Clarín* todo un programa al que probablemente él quiso sujetarse en su actividad creadora. Dice, refiriéndose a *Clarín*:

> En el último de los "Folletos Literarios", acaso el más hermoso y sugestivo de todos, se formula la misma aspiración de idealidad respecto a la enseñanza; oponiéndose a la idea de directa utilidad como inspiración del propósito educativo, la del desinteresado amor a lo verdadero. (Rodó, 1967, p. 778)

Estas palabras finales de la crítica a *Clarín* de alguna manera nos adelantan lo que será el espíritu literario y de pensamiento rodoniano. La búsqueda de la verdad, la contemplación de un ideal, la necesidad de regeneración. Estas líneas se entrecruzan con otras que también serán trabajadas en los escritos del uruguayo, y que enlazan con el pensamiento de algunos de sus contemporáneos españoles; una de ellas es la importancia de la educación para los individuos y para las sociedades. Recordemos a tantos autores del regeneracionismo español que insisten en la importancia de la calidad de enseñanza como primera propuesta para salir del punto muerto al que parecía haber llegado España[147]. En su deseo de ser maestro de juventudes, Rodó enfatizaba la conveniencia de forjar una juventud sobre los valores y el aprendizaje de una sólida ética-estética.

Algo más tarde expresa esa esperanza suya de regeneración en el opúsculo de su colección "Vida Nueva" titulado *El que vendrá* (1897)[148]. Es esta pequeña obra, una de las más aplaudidas en su momento. Es precisamente a ella a la que nos referíamos al

---

[146] Recientemente, la colaboración entre la Biblioteca Nacional del Uruguay y la Universidad de Salamanca ha hecho posible la publicación del libro *Unamuno y el Uruguay*, centrado en el intercambio epistolar entre el rector salmantino y los intelectuales uruguayos de su generación (Romiti, 2016).

[147] Es necesario a este respecto citar a Belén Castro, que ha puesto de manifiesto que en este tema se aprecia claramente la relación de Rodó con el movimiento krausista español. Entre otros trabajos, v. Castro Morales (1990).

[148] Es una nueva versión del ensayo del mismo título publicado el año anterior.

hablar de una puerta abierta a la esperanza de renovación en la crítica a *Clarín*. En aquella crítica se preguntaba por "esa ansiedad de cosas nuevas que flota, como presagio de una renovación tal vez cercana…" (Rodó, 1967, p. 778).

El que vendrá plantea los retos de esa renovación que muchos anhelan y pocos ven realmente próxima. Si en sus letras sobre *Clarín* hacía referencia a una renovación moral, esta nueva obra se centra en la necesaria renovación del espíritu creativo:

> El vacío de nuestras almas solo puede ser llenado por un grande amor, por un grande entusiasmo; y este entusiasmo y ese amor sólo pueden serle inspirados por la virtud de una palabra nueva (…) Esperamos; no sabemos a quién. Nos llaman; no sabemos de qué mansión remota y obscura. (Rodó, 1967, p. 154)

De esta etapa juvenil de trabajo en la *RNLCS* datan los primeros pasos de la relación de Rodó con el mundo literario e intelectual español. Creo imprescindible conocer el trabajo de Alfonso García Morales (1992), en el que profundiza en las bases literarias e ideológicas que asentaron la relación entre *Clarín* y el escritor uruguayo. En ambos ve la superación de la estética del Modernismo con un paso que va más lejos, buscando plasmar en sus escritos la filosofía neoidealista. Encuentra García Morales los inicios de Rodó en esta búsqueda con su publicación de la obrita *El que vendrá*, donde según él, trata Rodó de "ofrecer una explicación de la «reacción» espiritual o idealista que se manifestaba en la literatura finisecular, tanto en la prosa como en la poesía"[149]. Esa misma reacción o renovación venía reclamando *Clarín* desde la Península, y según sus propias palabras, citadas por García Morales, algo había empezado a vislumbrar en América[150].

A las cartas de Leopoldo Alas seguirán otros autores españoles. Tal es el caso del poeta Salvador Rueda, al que Rodó solicita colaboración para su revista, y lo hace sirviéndose de *Clarín* como avalista intelectual del uruguayo.

En la primera carta que Rodó dirige a Rueda, fechada el 2 de mayo de 1897, a la que seguirán otras, se expresa así:

> Hace ya tiempo, mi admirado poeta, que abrigaba el deseo de dirigirme a ud. – representante para mi predilecto de la <u>nueva</u> literatura española- en mi carácter de miembro de la dirección de una revista literaria que tiene como uno de sus principales objetivos contribuir a la unidad espiritual de la gran patria a que españoles y americanos pertenecemos[151].

---

[149] García Morales (1992) hace varias referencias a esta idea de la reacción espiritual o idealista descrita por Rodó.

[150] "Yo quiero suponer, aunque sea exagerado el valor de ciertos indicios, que gran parte de los jóvenes de talento de América saben ya otro género de novedades europeas, no casi exclusivamente francesas o pasadas por matiz francés; novedades más serias, más profundas y más compatibles con el carácter nacional..." (*Clarín*, citado por G. Morales, 1992).

[151] Borrador de Carta a Salvador Rueda. AR, Caja correspondencia II. Año 1897. Bloque 1897 abril, mayo, junio. No tiene signatura.

Continúa su misiva diciéndole que hasta ahora no se atrevía a escribirle por considerarle muy superior y no ser él conocido, pero se anima a hacerlo al conocer la elogiosa crítica que Leopoldo Alas publicó en *El Imparcial* sobre los escritos de Rodó (idem).

A continuación le pide su colaboración para la revista, que no tardará en ser respondida por el poeta español entre grandes elogios a la labor de acercamiento intelectual entre el uruguayo y España, que con su típico lirismo dirá a Rodó: "Si posible fuera que tendiendo el brazo sobre el mar llegase ahí mi mano, con efusión estrecharía la suya"[152].

Por último, cabe resaltar en este primer período de aproximación de Rodó a lo español, una carta de Rafael Altamira, publicada en el último número de la *RNLCS*. La carta lleva fecha del 2 de noviembre de 1897. En la misiva, Altamira acusa recibo del primer opúsculo *La Vida nueva* (que incluía *La novela nueva* y *El que vendrá*) por el que felicita a Rodó, y una vez más, aparece en las líneas de Altamira el aval literario de *Clarín* a la hora de alabar la obra de Rodó.

2. Una nueva etapa: "La Vida Nueva" y su recepción en España

El ciclo de la *RNLCS* es corto, como sucedió a tantas empresas de publicación americana de aquellos años. Cuando las deudas acumuladas obligan a cerrar la revista, Rodó es ya un autor relativamente conocido. Acomete entonces la publicación de una serie de breves obritas, en una colección que lleva por título el sugerente nombre de "La Vida Nueva", a la que corresponden tres opúsculos: *La novela nueva* y *El que vendrá* (1897)*, Rubén Darío, su personalidad literaria, su última obra* (1899), y finalmente *Ariel* (1900). Estas obras le valdrán un importante reconocimiento.

Las invitaciones de Rodó a colaborar en su revista se habían convertido en motivo para que fueran intelectuales españoles quienes comenzaran a solicitar la participación del uruguayo en proyectos que se desarrollan en la Península. A principios de 1898 Rafael Altamira le escribe acusando recibo de unos ejemplares de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*, para a continuación volver a pedirle a su vez colaboración regular en la revista *La Crítica*.

Otra manifestación del creciente reconocimiento al pensamiento y obra de Rodó es la carta de Antonio Rubio y Lluch, en la que acusa recibo del primer opúsculo de "La Vida Nueva", y no se recata en sus alabanzas a las mismas, aunque se permite incluir alguna leve crítica:

> Le conocía a u. de nombre, le había visto citado con elogio, pero no le había tratado de cerca intelectualmente, y hoy celebro y le agradezco, que me haya proporcionado esta satisfacción. Es U. un pensador, un crítico y un poeta, todo en un bloque; tiene U. fe

[152] Carta de Salvador Rueda a José Enrique Rodó. AR, 24924-24933. Sin fecha. Por el contexto, tuvo que ser escrita entre los meses de mayo y junio de 1897. Los subrayados están en el original. La cursiva es mía.

> vivísima en los destinos del arte, entusiasmo generoso y corazón abierto a todos los ideales y cerrado a todas las limitaciones e intolerancias…[153].

De igual manera, su admirado poeta Salvador Rueda, a quien ha hecho envío de la obra sobre Rubén Darío, le responde entusiasmado por el arte de Rodó, y su buen hacer como crítico literario: "Hace años que no he gozado de una emoción estética semejante a la que me ha proporcionado su libro. ¡Pero hombre de Dios, si U es un poeta extraordinario!"[154].

En el trabajo *La novela nueva*[155], también tiene Rodó palabras para la producción literaria española en este género. El uruguayo es muy crítico para todo lo que sea una mera sumisión a determinada corriente, y no suponga un avance original en la creación narrativa. Dice el uruguayo: "La novela española empezó a ser obra de pensamiento original y de sentido profundo, con la psicología de «Pepita Jiménez» y la filosofía social de «Doña Perfecta» y de «Gloria»" (Rodó, 1967, p. 159). Aquí se dejan ver ya las preferencias que acompañarán a Rodó a lo largo de su vida, en cuanto a autores españoles. Son mencionados también de manera elogiosa otros escritores españoles como Emilia Pardo Bazán o Armando Palacio Valdés, aunque no niega su preferencia absoluta por Galdós:

> Mundo verdaderamente inmenso y formidable! Respecto de Galdós, y limitando esta observación a los contemporáneos nuestros, yo solo me atrevería a señalar en Zola y en Tolstoi (invertid, si os place, el orden en que he escrito esos dos nombres, y acaso haréis justicia), ejemplos de una superioridad de fuerza creadora[156].

3. La recepción de *Ariel* en España

Una vez sentadas las bases de esta relación, la vinculación intelectual entre Rodó y España va a tener fuerza de "catarata" arrolladora como consecuencia de dos sucesos: la guerra hispano-cubana, con la intrusión estadounidense en las Antillas, y la publicación de *Ariel* en 1900.

De hecho, no pueden desvincularse ambos sucesos. Quizá *Ariel* no se habría escrito de esa manera si Estados Unidos no hubiera hecho semejante alarde de fuerza precisamente con motivo de la guerra de independencia cubana, que pasó a ser la guerra entre los Estados Unidos y España. El gigante en crecimiento, contra la nación exhausta. El norte contra el sur. Lo anglosajón contra lo latino. No obstante, aunque el momento de publicación pudo dar forma a algunas de sus afirmaciones, los críticos de Rodó señalan que no es una obra coyuntural, y que venía gestándola y madurándola tiempo atrás.

---

[153] Carta de Antonio Rubio y Lluch a José Enrique Rodó. Barcelona, 7 de febrero de 1898. AR, 25375.
[154] Carta de Salvador Rueda a J. E. Rodó. Madrid, 1 de mayo de 1899. AR 25666 y 25667.
[155] Publicado en RNLCS y reproducido en *La Vida Nueva* (I).
[156]"Una novela de Galdós" [1897] incluida después en *El Mirador de Próspero*, en Rodó (1967), pp. 875.

Pero *Ariel* dista mucho de ser un alegato improvisado. Durante casi dos años y ante la inminencia del cambio cronológico y psicológico de siglo, su reacción ante las circunstancias inmediatas del 98 acabó, como fue habitual en él, integrándose en una reflexión más amplia y serena sobre los problemas de la modernidad finisecular y de la identidad americana. (García Morales, 2004, p. 31)

Es el cambio de siglo el marco histórico en que se concreta la primera edición de *Ariel*, catalogada por el propio Altamira de "sermón laico", en una de las primeras críticas del libro (Altamira, 1900, p. 1). Grande fue el empeño que su autor puso en difundir el libro, de manera que llegara ese "sermón", la "última clase de Próspero" a todos aquellos que pudieran encontrar en él un impulso para el desarrollo de la vida espiritual. Ese público pensaba encontrarlo tanto en la propia América (no olvidemos que está dedicado "a la juventud de América") como a aquella España que debatía en crisis su propia identidad. Y acertó. *Ariel* se convierte en un libro de referencia (también con sus detractores) tanto en la América Latina como en la España posterior al Desastre del 98.

Podemos considerar que es su amigo Leopoldo Alas, quien con su crítica publicada en *El Imparcial*, da el "pistoletazo de salida" al fervor rodoniano en España. El propio *Clarín* escribe a Rodó una carta en la que le adjunta el artículo firmado por el asturiano en *El Imparcial* con la crítica de *Ariel*. La carta, fechada el 28 de abril de 1900, comienza con un "Muy estimado amigo…" y se deshace en elogios a la persona y la obra de Rodó:

> Ariel me gusta muchísimo, como vd. verá por ese artículo. Es oportunísimo ahora y parece que va algo de veras eso de estrechar relaciones entre España y América. No he hablado de esto más porque había muchísimo que decir y tengo mucha prisa y poca salud. Es claro que deseo vivamente mantener con Vd. correspondencia no interrumpida. Hábleme Vd. mucho de sí mismo y de América, que yo conozco por falta de tiempo y de fuentes. (…) Escríbame pronto y yo le contestaré enseguida. Quiero que lleguemos a ser amigos íntimos[157].

Y no únicamente en las cartas a Rodó se muestra generoso en sus elogios el escritor asturiano. La crítica publicada por Leopoldo Alas en *El Imparcial* y que acompañaba a la carta anterior, desvela que aumenta la admiración de *Clarín* por el joven escritor uruguayo. Así de entusiasta se mostraba en esas páginas hablando de la nueva publicación de Rodó:

> José Enrique Rodó, uno de los críticos jóvenes más notables de la América latina, hoy catedrático de literatura en Montevideo, representa, como el mejor, esta saludable

[157] Carta de Leopoldo Alas a José Enrique Rodó, 28 de abril de 1900. Se conserva copia mecanografiada de un borrador, entre otras cartas de abril de 1900. A.R. Caja Correspondencia enero-junio 1900. Bloque abril 1900. No tiene signatura. Las palabras del escritor español son premonitorias. A pesar de su expresado deseo de mantener correspondencia permanente con Rodó, como base de una amistad profunda, la realidad es que esta es la última carta conservada de *Clarín* al uruguayo. El español falleció el 13 de junio de 1901.

> tendencia que señalo; y hace años que viene escribiendo en tal sentido (...). Ahora publica el Sr. Rodó un libro de pocas, pero sustanciosas páginas, titulado *Ariel*... (Alas, 1900)

Temprana es también la crítica que publica Eduardo Gómez de Baquero en *La España Moderna*. Se manifiesta el autor de este artículo conocedor de la anterior obra del uruguayo, y dedica cuatro páginas a realizar una elogiosa semblanza de *Ariel*, precedida por una breve presentación de sus anteriores publicaciones de la colección "La Vida Nueva". Refiriéndose a *Ariel*, señala:

> Es este uno de los escritos más elocuentes que ha producido la inspiración literaria en la América moderna, y en él se advierte una madurez de pensamiento, un equilibrio estético y un espíritu de continuidad con la tradición literaria y la tradición filosófica europeas, que pocas veces hallamos en los escritores del Nuevo Mundo. (Gómez de Baquero, 1900, p. 126)

Es a partir de ahora cuando la correspondencia entre Rodó y los escritores españoles se multiplica en cantidad y en intensidad. Y lo que resulta quizá más llamativo es la diferente procedencia ideológica de sus corresponsales.

Nos interesa destacar un aspecto: *Ariel* es, más allá de la crítica a los Estados Unidos, un canto a los ideales del espíritu; a la contemplación, a buscar la verdad en la belleza. Y un llamado a los jóvenes americanos a sentar las bases de una civilización basada en el ideal, no en el utilitarismo. A lo largo de sus páginas, Rodó cita a diversos autores. Especialmente franceses. Los más presentes son Renan (a quien les propone como maestro), Taine, Carlyle. Lo que llama la atención de los estudiosos de Rodó es que no hay un solo autor español entre los citados.

En la crítica actual, José Luis Varela ha señalado las ausencias de españoles entre los autores citados por Rodó en *Ariel*, y destaca cómo en obras posteriores subsanó aquella falta. Siguiendo a Varela, la presencia española en las citas de Rodó pasa de estar ausente en *Ariel*, a contarse diecinueve en *Motivos de Proteo*, publicada nueve años más tarde (Varela, 2000).

Esa ausencia de referencias españolas en *Ariel* no es obstáculo para que muchos de los españoles que se cartean con Rodó, vean en esta obra un programa a poner en marcha en España. Decíamos que Rodó es un pensador universal, que no se cierra a ningún "ismo". Pues esto queda patente en el momento que se escribe con personas a al que el tiempo separará por sus tendencias políticas[158]. Ciertamente unidos por la época, marcados muchos por el influjo del krausismo, imbuidos de regeneracionismo algunos, casi paralizados otros por el Desastre del 98…, pero con un interés común: la búsqueda de la revitalización de España.

[158] Esas diferencias quedarán patentes años más tarde, con el futuro que depara la situación de los intelectuales españoles durante la II República, la Guerra Civil y la posguerra. Desde un Ramiro de Maeztu, asesinado por fuerzas republicanas al estallar la guerra, hasta el exilio posbélico de otros como Rafael Altamira.

Y Rodó les ayuda a afinar esa búsqueda, haciendo que miren de otra manera lo propio, el potencial que presenta una identidad común con millones de americanos que comparten con España lengua e historia.

Entre 1900 y 1903 se genera amplia correspondencia entre Rodó y la mayoría de sus interlocutores españoles. Con fecha de 1 de febrero envía un ejemplar de *Ariel* a Juan Valera[159], y a este seguirán los destinados a *Clarín*, Unamuno, Altamira, Antonio Rubio y Lluch, Hermenegildo Giner de los Ríos, su hermano Francisco, Salvador Canals, Pompeyo Gener, Juan Ramón Jiménez, y probablemente otros de quienes no quede constancia en el archivo de Rodó[160]. Porque realmente *Ariel* "conquistó" los espíritus de una elite intelectual española. Así lo rememoraba muchos años más tarde Juan Ramón Jiménez:

> Una misteriosa actividad nos cogía a algunos jóvenes españoles cuando, hacia 1899, se nombraba en nuestros grupos de Madrid, a Rodó. *Ariel*, en su único ejemplar conocido, andaba de mano en mano sorprendiéndonos. Qué ilusión entonces para mi deseo poseer aquellos tres libritos delgados, azules, pulcros, de letra nítida roja y negra: *Ariel*, *Rubén Darío*, *El que vendrá*. (Jiménez, 1940, p. 353-354)

Nunca dejó Juan Ramón de iniciar sus cartas a Rodó con un significativo "Maestro", en tanto que Rodó encabezaba las suyas siempre con un "poeta y amigo".

Acertado estuvo Rodó al introducir la segunda edición de *Ariel* con un prólogo laudatorio escrito por Leopoldo Alas, que había sido la crítica publicada por *Clarín* en *Los Lunes* de *El Imparcial*, tras la primera edición. Sabía que la presentación le abriría puertas en España, como así sucedió. El propio *Clarín* decía en carta a Rodó: "Además, recomiendo su libro a otros de los que saben apreciarle, como Unamuno y Altamira, a los cuales debe ud. enviárselo"[161].

En ese prólogo se aprecia la sintonía espiritual entre el español y el uruguayo. Unas palabras de *Clarín* lo ponen de manifiesto al inicio de su texto:

> En esto de la unión, como con toda clase de lazos entre españoles peninsulares y españoles americanos, soy radical –yo, que lo soy en tan pocas cosas-, y además un soñador a prueba de frialdades y desengaños. Creo en la futura unidad de la gran familia ibérica, y en que, después de realizada, ha de parecer error inexplicable el que no se hubiera realizado antes. (Rodó, 1948, p. 171)

---

[159] Juan Valera dedicó a *Ariel* una de sus "Cartas Americanas", en la que se aprecia una comprensión algo superficial de la obra, reduciendo el valor del ensayo a lo estético, y criticando tanto su "galomanía" como su hostilidad hacia el utilitarismo estadounidense. Aparece desarrollada esta idea, así como la referencia completa, en Castro Morales (2012, p. 5).

[160] Muchos de estos corresponsales de Rodó, a los que el propio autor se encargó de enviar un ejemplar de la obra, publicarán en revistas y periódicos españoles críticas que contribuirán a extender la fama de Rodó en España. Así lo hicieron, además de *Clarín*, Valera, Baquero, Altamira, Unamuno, Salvador Rueda, Martínez Sierra, Ovejero, Morote, Rubio y Lluch... (Varela, 2000, p. 57).

[161] Carta de Leopoldo Alas a José Enrique Rodó. Se conserva copia transcrita de un borrador, entre otras cartas de abril de 1900. Sin fecha. A.R. Caja Correspondencia enero-junio 1900. Bloque abril 1900. No tiene signatura.

Clarín continúa señalando los beneficios que se seguirían de una posible colaboración intelectual entre ambos mundos. Justifica el que los americanos hayan olvidado a España por la pobreza de esta en los últimos años: "España no daba a sus hijos suficiente pasto intelectual" (idem).

También Miguel de Unamuno recibe un ejemplar de *Ariel*, y con su peculiar estilo y personalidad se permite hacerle una crítica elogiosa, pero en la que no deja de señalar las deficiencias que percibe en la obra. La relación epistolar de Rodó con el escritor vasco se prolonga en los años. Son múltiples las confidencias que Unamuno comparte con el joven Rodó en sus cartas. Más adelante, pasado el tiempo y después de un intenso intercambio de cartas, el uruguayo en una de sus epístolas se permite plantear un posible acercamiento en sus posiciones estilísticas e intelectuales[162]. En cualquier caso, más allá de las posibles diferencias entre ambos, lo cierto es que a través de su correspondencia se fue tejiendo una de las más interesantes amistades espirituales del cambio de siglo.

Se multiplican los elogios a la pequeña pero intensa obra. Y no solo por su llamada a despertar las conciencias de los jóvenes hispanoamericanos. Desde España, muchos se muestran deseosos de que las palabras de *Ariel* impulsen también el despertar de la juventud peninsular. A las epístolas de Unamuno seguirán las igualmente elogiosas de Altamira,[163] Antonio Rubió y Lluch[164], Blanco García[165], Eduardo Benot[166], Pompeyo Gener[167], y un largo etcétera.

Además, no se conforman los críticos con alabar la obra. El propio Altamira se compromete a hacerse cargo de la edición española de *Ariel*, que se entregará como regalo a los suscriptores de su *Revista Crítica*[168].

Es interesante destacar que la mayoría de los autores españoles que mantuvieron correspondencia con Rodó – la mayoría por iniciativa del uruguayo- participaron en el proyecto editorial de la revista *Alma española*. Esta publicación de corta duración (solo

---

[162] "Me siento en muchas cosas más cerca de Ud. que cuando empecé a leerlo. ¿No le habrá pasado a Ud, como en todo espíritu progresivo y educable, algo semejante; lo que contribuiría a explicar que estemos más cerca?..." AR, 38453. Carta a Miguel de Unamuno, 2 de agosto de 1907.

[163] Rafael Altamira, después de afirmar que llevaba tiempo sin leer algo "que le llegase tanto al alma, de manera tan íntima y solemne como u.", expresa su deseo de que el libro de Rodó contribuya a formar una conciencia del ideal hispánico, no solo en América, sino en la propia España. (AR. Carta de Rafael Altamira. Oviedo, 8 de junio de 1900, posiblemente copia del original).

[164] Carta de Antonio Rubio y Lluch de la Universidad de Barcelona. Sin fecha. AR, 25967

[165] Carta de PP. Blanco García. El Escorial, 8 de julio de 1900. AR, 25954.

[166]Carta de Eduardo Benot. Madrid, 24 de agosto de 1900. AR, 26037-26044.

[167] Carta de Pompeyo Gener. Barcelona, 15 de diciembre de 1900. Resume sus impresiones de *Ariel* afirmando "Lo encuentro lleno de ideas y de sentimientos de los que levantan el ánimo y ensanchan el corazón. En él, efectivamente, hay una profesión de fe capaz de orientar el espíritu, no solo de la juventud americana, sino de todo el que lea el libro y sea capaz de comprenderlo". AR, 26161.

[168] Carta de Rafael Altamira. Oviedo, 20 de enero de 1901. AR 20203. A pesar de los intentos bienintencionados de Altamira, no llegó a editarse *Ariel* en España hasta 1908, y se hará cargo de la misma el editor Sempere de Valencia, que utiliza el estudio de *Clarín* como prólogo (Rodríguez Monegal, 1967, p. 1361)

durante 6 meses vio la luz en Madrid, del 8 de noviembre de 1903 al 30 de abril de 1904) fue concebida como instrumento de regeneración intelectual de la patria. "Sus colaboradores aspiran a que esta revista sirva de lazo de unión a todos aquellos escritores que se preocupen seriamente del porvenir de España" (Mora Martínez, 1986-87, p. 295). Entre los colaboradores de la revista que mantuvieron correspondencia con Rodó, podemos citar a Eduardo Benot, Ramiro de Maeztu, Francisco Acebal, Blasco Ibáñez, Juan Maragall, Francisco Giner de los Ríos o Miguel de Unamuno.

Todos ellos, vinculados a la corriente regeneracionista, encuentran un reflejo de sus propias ideas al otro lado del océano, en el espacio rioplatense. No cabe duda de que, a pesar de la distancia geográfica existente entre Rodó y ellos, la vinculación espiritual estrecha fuertemente los lazos, y esto nos permite afirmar que forman parte de una misma generación intelectual. Llámese noventayochista en España, novecentista en el Uruguay. Sabía muy bien el joven Rodó a quién dirigía sus cartas, primero desde la *Revista Nacional*, y posteriormente, acompañando el envío de ejemplares de sus publicaciones. Una comunidad espiritual se gestaba en el amplio entorno de la lengua castellana.

El propio término "regeneración" es empleado con similares matices por unos y otros. En el caso de Rodó, su *Ariel* es una invitación a la regeneración americana, puesto que el Maestro Próspero hablaba ya de "la visión de esa América regenerada"[169].

La regeneración americana, según la proponía Rodó, debía venir tanto del impulso intelectual como de la acción práctica. Es un resumen de su propio proyecto vital: idealismo de escritor que se embarca en incursiones políticas, allí donde se construye el futuro. Pero en este texto le asalta el pesimismo que trata siempre de ocultar mediante sus propuestas de cambio y mejora: "no seréis sus fundadores, quizá". Ve lejos ese cambio tan necesario en América como en España. Lejano, pero posible, si quienes hoy ocupan las aulas inician un recorrido de construcción que permita asentar las bases de una América firme.

Los regeneracionistas españoles no podían esperar tanto. Reprochan al pueblo y a sus gobernantes la abulia que ha dominado las décadas anteriores, y quieren un cambio real, basado en el impulso de la educación, el desarrollo de la riqueza nacional y las obras públicas, en una administración inteligente y honrada (Mora Martínez, 1986-87, p. 297). En cierta medida, esto es uno de los puntos en que encontramos clara divergencia entre los planteamientos de Rodó y los de Valera o Unamuno, que reprochaban al uruguayo su actitud desdeñosa y firmemente crítica ante el utilitarismo.

---

[169] "Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en luz sobre lo austero de los muros sombríos. – No seréis sus fundadores, quizá; seréis los precursores que inmediatamente la precedan" (Rodó, 1967, pp. 245-246).

4. La consagración del autor

Una vez desatado el "fenómeno *Ariel*", Rodó es un nombre que circula con frecuencia en los círculos literarios de España. Con mayor motivo cuando el escritor proyecta, y así se lo hace saber a sus amigos españoles, un viaje a España. Desde 1904 manifiesta sus deseos de realizar este viaje, con la idea de publicar en la Península un libro que en esos años consideraba casi terminado, *Proteo*. La realidad fue bien distinta. El libro tardaría todavía un lustro en ver la luz editorial, finalmente con el título *Motivos de Proteo*, y el anhelado viaje a España aún se iba a retrasar hasta 1916.

Mientras tanto, van llegando a España ejemplares de *Liberalismo y Jacobinismo* (1906) enviados y dedicados personalmente por el autor[170].

Se suceden hechos que van a atar aún más perdurablemente a Rodó con la intelectualidad española. Si en 1902 había sido propuesto y aceptado como miembro correspondiente de la Academia Sevillana de Buenas Letras, en 1912 se publica su nombramiento por unanimidad como miembro correspondiente de la Real Academia Española. Para esta última contó con el apoyo, entre otros, del propio Menéndez Pidal[171].

Así publicó *El Diario español* la noticia del nombramiento de Rodó para la Academia Española:

> Para nosotros la noticia es doblemente simpática: somos españoles y admiramos lealmente al maestro Rodó, gran pensador, gran literato y maestro de modestia. Además, Rodó es latino, y más que latino, español. Tiene algo de esa vigorosa sangre catalana, por su origen, y ello nos honra a nosotros tanto como honra al pueblo que le vio nacer, desarrollarse e imponerse, hombre de tan profundo talento[172].

No cabe duda que tal nombramiento debió llenar de emoción a Rodó. Y más aún en un momento en que sus relaciones con el gobierno uruguayo se habían enrarecido, hasta el punto de ser tachado de la lista con la propuesta de asistentes de la delegación uruguaya a la conmemoración de las Cortes de Cádiz. Recibe, además, numerosas tarjetas de felicitación desde España. En estos términos expresaba Rodó su agradecimiento al director de la Academia, señalándole que veía

> [E]n él una prueba más del interés que la Academia Española consagra a todo cuanto importe confirmar y robustecer los lazos de la unión intelectual entre la madre España y

---

[170] El propio Altamira pide en carta a Rodó un ejemplar de la obra, señalando que el tema le interesa mucho, por estar debatiéndose también en España y Francia. (Carta de Rafael Altamira a José E. Rodó. Oviedo, 27 noviembre 1906. AR 27705).

[171] Así lo cuenta en una carta de Eduardo Gómez de Baquero que José Mª Montero hace llegar a Rodó poco antes del nombramiento. En ella dice que la propuesta es del propio Gómez Baquero pero que, además, cuenta con el apoyo de los Rodríguez Marín, los tres Cortázar, Sellés y Menéndez Pidal. Carta de Eduardo Gómez de Baquero. En Madrid, sin fecha. Probablemente entre abril y junio de 1912. AR, 30105.

[172] Recorte de periódico *El Diario Español*. La noticia hace referencia a los antecedentes catalanes de Rodó. AR 30248.

> sus emancipadas hijas las naciones hispanoamericanas (…). El vínculo del idioma común es tan importante y poderoso que, con solo asegurar la persistencia de ese vínculo, se asegura para lo porvenir la unidad espiritual de los pueblos que hablan aquel idioma[173].

El último de los libros de Rodó que llega a España encuentra ya un público entregado. *El Mirador de Próspero* (1913) es una recopilación de artículos escritos con anterioridad, y la mayoría de ellos publicados en prensa. Nuevamente es el personaje de Shakespeare quien inspira la perspectiva desde la que Rodó contempla el mundo. Y lo hace en páginas muy variadas, que fueron escritas en diferentes períodos de su vida. Rodríguez Monegal (1967) señala que es esta su obra más importante, cosecha "de casi dos décadas de trabajo, donde se podrá encontrar el producto más sazonado de su milicia americanista" (p. 91). Ciertamente, en lo que respecta al tema que nos ocupa –su visión de España y América como una Gran Patria intelectual- hay varios artículos de gran interés, entre los que cabría destacar "El Cristo a la jineta", "Una novela de Galdós", "Magna Patria", "Recóndita Andalucía" o "La España niña".

5. Una comunidad de ideas

Son muchas las referencias que en sus publicaciones y cartas, hizo Rodó al concepto de raza. Es preciso mencionar que en el uruguayo este término tiene matices que no encontramos en otros autores contemporáneos suyos. O quizá sería más exacto decir que está en Rodó desprovisto de ciertas connotaciones que salgan del ámbito estrictamente cultural[174].

Me interesa subrayar que la idea de raza de Rodó, desarrollada especialmente a partir del 98, tiene claro que no admite tutelajes ni hegemonías culturales. Lo hispano es uno, con diversas manifestaciones, y en América se ha fusionado y enriquecido con elementos autóctonos.

Lo hispano de América y lo hispano europeo marcharán juntos, en la misma dirección, pero no es necesario ningún liderazgo que conduzca ese avance. Así se lo hacía saber a *Clarín*, en carta de 30 junio 1897, al inicio de su relación epistolar:

> Por lo mismo que soy americano <u>apasionado</u>, convencidísimo de la grandeza del porvenir de esta tierra bendecida por la Naturaleza, y por lo mismo que mi sentimiento patriótico es vivísimo, amo a España y la creo indisolublemente vinculada a nosotros en el pasado, en el presente y en el provenir, hasta el punto de que las glorias de España me enorgullecen como cosa propia y me entristecen sus infortunios como los de los míos. (…) Suele suceder, sin embargo, que los que profesan en nuestros pueblos con más calor esta idea de <u>reconciliación</u> <u>definitiva</u>, son los reaccionarios, los apologistas incondicionales de la tradición histórica española, que sueñan con ver restablecida la unidad espiritual de la raza sobre la base de una imposible restauración de lo pasado; y que aquellos que aún quieren mantener vivos los rencores de la lucha, y se obstinan en

[173] Borrador de carta de José Enrique Rodó a la Real Academia Española. 28 de febrero de 1913. AR, 38328.
[174] No opina lo mismo Santamaría Laorden (2009) que intuye cierto exclusivismo de origen darwinista en los planteamientos de algunos regeneracionistas, en concreto de Joaquín Costa y José E. Rodó.

> una propaganda de detracción contra España, que solo pudo justificarse o explicarse en generaciones anteriores a las actuales, lo hacen a título de amantes del progreso y de la libertad, de partidarios entusiastas de las ideas y de las instituciones que son gloria de nuestra América y seguro derrotero de su destino.
> Entre estas dos tendencias, por igual funestas, por igual extraviadas, yo y los que conmigo piensan procuramos siempre mostrar cómo pueden conciliarse con la fidelidad a la tradición de la raza, con el vivo sentimiento de su unidad, el amor al pensamiento libre y a los ideales nuevos, y la tendencia amplia y cosmopolita que debe animar por mil razones al espíritu americano[175].

Es complicado establecer comparaciones entre la idea de raza hispana de Rodó, con el contenido que a la misma daban otros autores, como Rafael Altamira. El gran humanista español, cuando recibe el ejemplar de *Ariel* que le envía Rodó, le felicita y agradece el libro, y dice compartir con él muchos de sus planteamientos. Se dirige al uruguayo en los siguientes términos:

> Hace bastantes años, amigo Rodó, desde que Leopoldo Alas dejó de escribir en serio y dejé yo de asistir a la Cátedra Giner de los Ríos, no había escuchado una voz castellana, ni leído libro alguno castizo, que le hablase tanto al alma, de manera tan íntima y solemne como u. Sentimientos análogos han despertado en mi espíritu voces como la de Renan y la de Fichte, pero eran de otras tierras, originadas por otras necesidades que las de nuestra raza, en cuya personalidad creo y en cuya misión confío[176].

En la misma carta de Altamira, líneas más adelante, se puede leer:

> ¡Ojalá el libro de U. y su cátedra, formen en la juventud de América conciencia de ese hermoso ideal; y pueda yo ver también aquí, con la ayuda de U. mismo y de otros compañeros, resurjir [sic] en las generaciones nuevas, el *genio español*, depurado de excrecencias malsanas, que han ahogado repetidas veces en la historia su expresión genuina, la única que me enorgullece todavía hoy, en medio de los desastres, de ser hijo de mi patria. (idem)

Aquí también podemos encontrar algo que aporte luz a la visión que Altamira tiene de la raza hispana. Menciona la necesidad de hacer resurgir "el genio español, depurado de excrecencias malsanas". Es claro que estos autores son hijos de su época, y la visión antropológica a veces se ve afectada por el determinismo de ciertas corrientes decimonónicas, aún no del todo superadas.

6. ¿La regeneración de España pasa por América?

Llegamos a uno de los puntos más interesantes y que marca las conclusiones sobre nuestro estudio acerca de la relación entre Rodó y los intelectuales españoles de su tiempo. A lo largo de los capítulos anteriores, nos hemos asomado al pensamiento de Rodó sobre la realidad de las relaciones entre Hispanoamérica y la propia España. Hemos tratado de ver con sus ojos esa vinculación. Y lo hemos hecho mediante el

---

[175] Carta de José Enrique Rodó a Leopoldo Alas. Montevideo, 30 de junio de 1897. AR. Copia mecanografiada de borrador original. Los subrayados son del original.
[176] Carta de Rafael Altamira a José Enrique Rodó. Oviedo, 8 de junio de 1900. AR, sin nº. Copia mecanografiada.

seguimiento de su relación epistolar con intelectuales españoles, pero también a través de diversos artículos de prensa, o escritos en los que la referencia a lo hispano cobra importancia como parte constituyente de América. Afrontamos ahora un sugerente tema que ha ido apareciendo a lo largo de las páginas anteriores: ¿hasta qué punto la envejecida y derrotada España podía encontrar su regeneración futura apoyándose en la fuerza cultural que comparte con América?

En carta a Pompeyo Gener, le llega a proponer el uruguayo este pensamiento:

> ¿No piensa Ud. que el porvenir intelectual de la raza española está, en gran parte, en este lado del Océano? Eso bastaría para que nos afanásemos en establecer y estrechar lazos de confraternidad espiritual, que tienen que ser fecundos de cualquier punto de vista que se les mire[177].

El catalán respondía así a la carta de Rodó, poniendo de manifiesto su empatía con las ideas del uruguayo: "Estoy de acuerdo con lo que Ud. me dice; efectivamente, el porvenir de las letras españolas está en esa América joven y exenta de las viejas preocupaciones de la península"[178].

Para medir en todo su valor estas palabras de Gener, cabe señalar como indica Mª Ángeles Varela que el catalán es

> [P]rácticamente incapaz de reconocer alguna gloria en nuestra Historia. A su entender (*Herejías*, 1887), el mal se inició en el mismo proceso de formación nacional, pues la unión de reinos trajo la de razas, y el atraso presente es consecuencia del atavismo desde la raza española actual, en la que se mezclaron las sangres semítica, berebere y mongólica, que él desprecia. (Varela, 2003, p. 58)

Ciertamente las reflexiones que Varela recoge de Gener sobre la decadencia de España desde sus orígenes como nación, se producen en un momento muy anterior al de su correspondencia con Rodó. Pero es muy valioso que precisamente un autor conocido por renegar de la mezcla de razas que supuestamente han generado la "discapacidad" española, vea la posibilidad de una regeneración de su literatura en el continente americano.

Años después de este cruce de cartas, escribía Rodó a Adolfo Posada, de viaje en Buenos Aires, al que transmitía el deseo de muchos en Montevideo de conocerle personalmente. Su visión de la unidad espiritual de los pueblos de origen hispánico sigue intacta, y afirma rotundamente algo que con los años no ha hecho más que constatar. Según palabras de Rodó, "la conciencia de la raza parece adquirir, por fin,

---

[177] Carta de José Enrique Rodó a Pompeyo Gener (borrador sin fecha, aunque por la respuesta del catalán que se conserva, la carta de Rodó puede ser de los primeros días de 1901, o finales del anterior). AR, 38547.

[178] Carta de Pompeyo Gener a José Enrique Rodó. Barcelona, 23 de febrero de 1901. AR, 26252.

una energía eficaz para reconstruir moralmente la unidad quebrantada en el terreno de la realidad política, pero que debe resurgir entera en lo espiritual"[179].

Tales afirmaciones en la boca o en la pluma de un americano corren poco peligro de ser interpretadas como la aceptación de un afán de "reconquista" intelectual de América por parte de España. En cambio, así fue visto por algunos el intento de Altamira y otros de su generación por establecer vínculos entre ambos mundos. Y quizá no sea errado suponer algo de esto en la actitud de Altamira. Al fin y al cabo, los elementos espirituales que unían a España y América eran los dejados por los años del virreinato. Posiblemente hubo escritores españoles que pretendieron mantener eternamente el papel de nodriza o madre espiritual de América, sin tener en cuenta que en todo desarrollo, hay un momento en que el ser (humano, político o cultural) alcanza su emancipación y vuela por sí mismo.

No era de esta opinión paternalista don Miguel de Unamuno. De la misma manera que criticaba el galicismo en los autores modernistas, será duro con aquellos que pretenden seguir manteniendo algún tipo de tutelaje sobre lo hispanoamericano. Acerca de su visión negativa sobre la creación de una universidad hispanoamericana con sede en España, escribía al director del *Heraldo de Madrid*:

> La verdad es que aquí no nos interesamos gran cosa por lo que a América respecta, hasta tal punto, que la inmensa mayoría de los españoles que pasan por ilustrados ignoran los límites de Bolivia o hacia donde cae la República del Salvador, ni los americanos sienten ganas de venir acá. Piensan que no hay cosa alguna que puedan aprender en España mejor que en Francia, Alemania, Italia, Inglaterra, etc., ya que en cuanto al castellano saben lo suficiente para entenderse y muchos de ellos repugnan, y con razón, nuestras pretensiones al monopolio de su pureza y casticismo. (Unamuno, 1904, p. 5)

Dejando de lado el regusto pesimista de las palabras del rector de Salamanca, sus afirmaciones apuntan a una gran verdad: Hispanoamérica está ya madura para interpretar de manera propia y original el hispanismo. Es más, hay ya a principios del siglo XX muchas "Hispanoaméricas", que se manifiestan en identidades propias, y respecto al lenguaje, que nos ocupa ahora, han adaptado el español, incluyendo sus figuras y mitos a las propias realidades. Rodó busca la unidad basada en la lengua española, pero no en la dirección por parte de España de esa unidad. El uruguayo daba un paso mucho más interesante cuando, al dirigirse a Gener hablando del futuro de la raza, situaba en América la semilla de la regeneración hispánica. Nuevamente viene a nuestro pensamiento la obra de Henríquez Ureña, *El retorno de los galeones*. Rodó, que aun siendo un hombre de carácter sobrio y pesimista según lo retrataron conocidos y biógrafos, es desde el punto de vista intelectual un idealista, cree que la joven América puede insuflar un aire nuevo a España, envejecida y desorientada en busca de una identidad que no termina de encontrar, lo mismo que una gran parte de América.

[179] Carta de José Enrique Rodó a Adolfo Posada (borrador). Podría ser de julio de 1910, según la fecha de la respuesta de Posada. AR, 38385.

El fondo es el mismo: la América española tiene al norte un gigante que ha evolucionado hasta convertirse en una de las grandes potencias del mundo (iba a ser de hecho la primera en poco tiempo). Mientras, Hispanoamérica, fragmentada en pedazos tras la independencia, ha recorrido caminos muy particulares en lo político, y en su afán de independizarse de España en todos los sentidos, corre el peligro de repudiar su propia identidad buscando crecer al ritmo marcado por los vecinos del norte.

España, recién finiquitado su imperio ultramarino, también tiene problemas para integrarse en una Europa liberal y de progreso, que mira solo de reojo al sur mediterráneo del continente. Y corre igual peligro de renunciar a su más intrínseca identidad, por considerarla incompatible con ese progreso que admira en los europeos del norte.

Pero ambos espacios que recorren lentamente –demasiado, para nuestros autores españoles- el camino de la modernidad y el progreso, comparten lo que puede ser una fuerza frente al resto del mundo: la identidad cultural.

En una carta que escribió Unamuno a Rodó el 13 de diciembre de 1900, el español le decía:

> ¡Qué exacto es lo que usted dice de que España es anciana y América infantil! Hay que trabajar. Su obra de ud. es la más grande, a mi conocimiento, que se ha emprendido últimamente en América. Hay que sacudir a los pueblos dormidos y que penetren en sus honduras, que en ellas nos encontraremos todos[180].

Contestaba con estas palabras el vasco a una carta de Rodó en la que el uruguayo afirmaba: "Nuestros pueblos –España por anciana, América por infantil- son perezosos para todo lo que signifique pensar o escribir de manera profunda y con un objetivo desinteresado[181].

Contrastan estas afirmaciones con otras que escribió posteriormente, ya en la madurez de su pensamiento, bajo el título "La España niña". Manifiestan una interesante visión de Rodó sobre las posibilidades a futuro de España, que, igual que América mira hacia delante. Hace referencia en sus palabras a Unamuno, que rechaza el intento de copiar a Europa:

> Y cuando me parece que vislumbro algún signo sensible de que vuelve: de que torna a ser original, activa y grande, me alborozo, y empeño en el crédito de ese augurio todos mis ahorrillos de fe. Me he habituado así a borrar de mi fantasía la vulgar imagen de una España vieja y caduca. Y a asociar la idea de España a ideas de niñez, de porvenir, de esperanza. Creo en la España niña. (…) Acaso la defensa de una grande originalidad latente, que aguarda su hora propicia, imprima hondo sentido a esa resistencia, aparentemente paradójica, contra el

[180] Carta de Miguel de Unamuno a José Enrique Rodó. Salamanca, 13 de diciembre de 1900. AR, 26060
[181] Carta de José Enrique Rodó a Miguel de Unamuno. Montevideo, 12 de octubre de 1900 (en Rodríguez Monegal, 1967, p. 1380).

europeísmo invasor, predicada hoy por el alto y fuerte Unamuno. - *Soñemos, alma, soñemos*[182] un porvenir en que a la plenitud de la grandeza de América corresponda un milagroso avatar de la grandeza española, y en que el genio de la raza se despliegue así en simultáneas magnificencias, a este y a aquel lado del mar, como dos enredaderas, florecidas de una misma especie de flor, que entonasen su triunfal acorde de púrpuras del uno al otro de los dos balcones fronteros. (Rodó, 1948, pp. 836-837)

En apenas diez años, la percepción de Rodó acerca de la situación de España ha cambiado. Probablemente como fruto de la copiosa y enriquecedora correspondencia mantenida en esa década con los grandes intelectuales españoles. Su primer acercamiento a la identidad de España, le hizo creer a esta envejecida y con pocas manifestaciones de voluntad de cambio. Sin embargo una vez superada la crisis del 98, ve brotar nueva savia joven, vital, que está preparada para devolver a España al lugar que le corresponde en el mundo. Y esa España joven, en proceso de "resurrección", es ya inseparable de la América que ella misma forjó con los ideales del español de la Edad Moderna.

7. Y Rodó queda en España

El paso físico de Rodó por España fue leve, demasiado, un mero tránsito camino de Italia. Probablemente él mismo pretendía volver con calma a la tierra de sus orígenes, tal vez en su regreso al Uruguay. No pudo ser. Y con su fallecimiento, desaparecen esos lazos personales trazados sobre proyectos comunes que ataban a España e Hispanoamérica por una tradición común. Y años más tarde, aunque algunos aún recuerden a Rodó con afecto, autores españoles se empeñan en buscar de nuevo la mirada altiva de España sobre América. Y algunos se plantean que debe recuperar su prestigio y, de alguna manera, su influjo secular en Hispanoamérica. Dos artículos nos ayudan a ejemplificar este planteamiento, tan diverso al de Rodó y sus amigos. El primero, de Américo Castro, fue publicado en agosto de 1926 en la Revista de las Españas, con el título *Hispanoamérica como estímulo*. En sus líneas, Castro plantea que si España decide recuperar su prestigio e influencia sobre los territorios que antaño fueron parte de la Monarquía hispánica, podría elevarse intelectualmente por encima del nivel en que entonces habitaba.

El americanismo es para nosotros una forma más de hispanismo. En el proceso constructivo que parece iniciarse en España, uno de los más eficaces estímulos que pueden influir en la vida nacional es América. Hemos de dar a aquel continente lo que podamos, en cada caso, en la medida que a los americanos les interese aceptar nuestros valores de todo orden; hacerlo, no es solo cuestión de honor, sino vital. La percepción

[182] La cursiva está en el texto original. Un artículo publicado por Pérez Galdós en *Alma Española* el año 1903 llevaba por título "Soñemos, alma, soñemos"; el escritor canario se resistía a dejar a España sumida en complejos que no hacían sino provocar una caída libre de todo el país. El escritor y periodista estaba convencido de la posibilidad de una regeneración de España, mediante el impulso agrario y la educación. Terminaba su artículo con estas palabras: "¿Es esto soñar? ¡Desgraciado el pueblo que no tiene algún ensueño constitutivo y crónico, norma para la realidad, jalón plantado en las lejanías de su camino!". Pérez Galdós, Benito. *Alma Española*. Noviembre de 1903.

> clara y tenaz de esa exigencia ha de obligar a España a subir el nivel de su cultura y su eficiencia humana. (Castro, 1926, p. 99)

Castro propone una inversión fuerte en América, en producción literaria, envío allá de profesores españoles, etc. Pero se refiere también a otros tipos de inversión, que incluye el impulso al comercio exterior, señalando con preocupación que le llegan noticias del descenso de exportaciones españolas a la Argentina. Desconfía de la capacidad del gobierno de España para poner en marcha con agilidad estas iniciativas, así que apela a la responsabilidad de los intelectuales y, en general de la sociedad civil, que puede frenar el proceso de decrepitud de España. Marruecos, Cataluña, América, son para el escritor elementos que pueden contribuir a la fragmentación de España o, por el contrario, bien enfocados, al engrandecimiento del país.

El otro artículo a que nos referimos se publica poco más tarde en la *Gaceta Literaria*, y encontrará más oposición entre los intelectuales de la generación vanguardista. Su autor es Guillermo de Torre, y la fecha de publicación el 15 de abril de 1927. El título no puede ser más significativo: "Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica". El tono empleado por de Torre puede resultar incluso agresivo, en su pasión por dejar claro que Hispanoamérica es una creación española, y debe reaccionar frente al galicismo que llevó a denominar aquel territorio como Latinoamérica:

> Eliminemos, pues, de una vez para siempre, en nuestro vocabulario, los espúreos (sic) términos de "América Latina" y de "latinoamericanismo". (…) Frente a la imantación desviada de París, señalemos en nuestra geografía espiritual a Madrid como el más certero punto meridiano, como la más auténtica línea de intersección entre América y España. Madrid: punto convergente del hispanoamericanismo equilibrado, no limitador, no coactivo, generoso y europeo frente a París. (…) ¿Qué vale más, qué prefieren los jóvenes espíritus de Hispanoamérica? ¿Ser absorbidos bajo el hechizo de una fácil captación francesa, que llega hasta anular y neutralizar sus mejores virtudes nativas, dejándoles al margen de la auténtica vida nacional, o sentirse identificados con la atmósfera vital de España, que no rebaja y anula su personalidad, sino que más bien la exalta y potencia en sus mejores expresiones? (…) De ahí la necesidad urgente de proponer y exaltar a Madrid, como el meridiano intelectual de Hispanoamérica. (Torre de, 1927)

Ciertamente el combate que libraba de Torre tenía como objeto hacer revivir a España, que se ahogaba en su esfuerzo por no quedar bajo el sometimiento de otros países europeos, que dirigían al país peninsular una mirada arrogante. Pero no parece que se detenga a pensar en que América tiene ya vida propia, y muy prometedora, tanto cultural como política y económicamente[183].

Como contrapunto a este texto, podemos destacar que el mismo año de 1927 se publicaba otro artículo, que podemos considerar se enmarca en la polémica desatada sobre el supuesto meridiano intelectual, y en esta ocasión se cita a Rodó para desmentir las tesis de Madrid como "meridiano". El autor es Cristóbal de Castro, y el título,

[183] Una síntesis sobre las repercusiones del artículo de Guillermo de Torre puede consultarse en: Alemany Bay, C (1994).

enormemente sugerente: "Los amigos de España. Rodó, o el fiel en la desgracia". Comienza sus palabras con un título de epígrafe "El genio de «Ariel»", que ya nos introduce en la materia.

> La genial obra de Rodó fue concebida por España, a causa de España, ante el dolor de España, cuando el desastre del 98. Fue nuestro único valedor en América. Su austeridad y su prestigio detuvieron la ola insolente de "criollismo" que proclamando como Sancho el "¡Viva quien vence!", pretendió barrernos de allí. El maestro uruguayo, "fiel en la desilusión", como los cisnes de Rubén, fue también "fiel en la desgracia". (Castro, 1926)

Si volvemos los ojos a la primera década del siglo XX, necesariamente tendríamos al menos que puntualizar y matizar estas afirmaciones rotundas. La labor literaria de aquellos intelectuales que, a través de otras revistas procuraban seguir la producción intelectual de sus contemporáneos americanos, queda obviada en este texto. Es posible que la presencia de Rodó en las críticas de los regeneracionistas y noventayochistas se debiera en parte al propio esfuerzo del uruguayo por darse a conocer. Pero sabemos precisamente por esa "quasi obsesión" que tuvo por mantener presencia en los círculos intelectuales españoles, trajo como consecuencia un mayor conocimiento de la producción americana. Cabría hacer referencia a los autores del Modernismo, al omnipresente Darío, y a tantos otros escritores americanos que participaron del movimiento llamado Generación del Novecientos. O que, sin considerarse parte de este movimiento, eran leídos y seguidos desde España al menos por la minoría más cultivada. Los escritores que se cartearon con Rodó mencionan en sus cartas a Zorrilla San Martín[184], Santos Chocano, Alcides Arguedas, etc., muchos de ellos corresponsales del uruguayo.

Quiero que sea el propio Rodó quien cierre estas páginas. Y para ello me valgo de unas líneas ya citadas anteriormente, que reflejan el espíritu que guio al uruguayo en sus trabajos. La concordia, la búsqueda de lo que une, el rechazo de lo que divide y separa, fueron la tónica de sus escritos. No obstante, nunca dejó de defender aquello en lo que creía, o de rechazar a veces apasionadamente comportamientos que chocaban frontalmente con su espíritu abierto y tolerante. Y en una de sus cartas, escrita a Pompeyo Gener, se refleja el conjunto de estos elementos que le llevaron a construir una utopía que encontró su proyección en los trabajos de aquellos que supo arrastrar en la búsqueda de su ideal: "Yo he creído siempre que, mediante América, el genio de España, y la más sutil esencia de su genio, que es su idioma, tienen puente seguro con que pasar sobre la corriente de los siglos y alcanzar hasta donde alcance en el tiempo la huella del hombre"[185].

---

[184] Unamuno, en carta a Rodó, le pregunta por Zorrilla, y le dice que su *Tabaré* es lo mejor que ha leído últimamente en literatura americana: "¿Qué hace Zorrilla de San Martín? ¿Ha enmudecido? Su Tabaré es de lo americano que más me satisface; me gusta más que todo lo mercurial junto." (Carta de Miguel de Unamuno a José Enrique Rodó. Salamanca, 5 de mayo de 1900. AR, 25873,74 y vv).

[185] "La España niña" [1911], en Rodó (1948), p. 836.

A modo de conclusión

Resulta difícil sintetizar en algunas conclusiones lo que fue una relación epistolar que se prolongó cerca de veinte años, y que supuso un fructífero intercambio de ideas entre José Enrique Rodó y un grupo de intelectuales españoles.

En un intento –seguramente parcial- por establecer esas líneas maestras del pensamiento que se articula en la enorme correspondencia trabajada, cabría señalar las siguientes:

- La unidad de la cultura hispana como fuerza identitaria frente al modelo anglosajón y los modelos foráneos en general.

- Necesidad de establecer puentes e intercambios entre las realidades de origen hispano a ambos extremos del Atlántico.

- José Enrique Rodó es considerado, por ese grupo de españoles, como el máximo exponente de la creatividad americana en el cambio de siglo.

- La herencia hispana evoluciona con personalidad propia en las repúblicas americanas. A pesar de algún vano intento de recolonización cultural, España es un factor más en el crecimiento del mundo cultural hispanoparlante.

- América y España se ven necesitadas de un movimiento regenerador. Rodó trata de evocar esa regeneración en un medio plazo, mientras que los intelectuales españoles consideran que la coyuntura a inicios del siglo XX exige una pronta reacción de los espíritus, según los principios del krausismo, y que pasa necesariamente por el impulso a la educación.

Referencias

Alas, L. (23 de abril de 1900). Revista Literaria. *El Imparcial.*

Alemany Bay, C. (1994). Una polémica sobre identidad cultural entre Madrid, Roma y Buenos Aires. En Giménez, E., Ríos, J. A. y Rubio, E. (Eds.). *Relaciones culturales entre Italia y España. III Encuentro entre las universidades de Macerata y Alicante*. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relaciones-culturales-entre-italia-y-espana-iii-encuentro-entre-las-universidades-de-macerata-y-alicante-marzo-1994--0/html/ff14801a-82b1-11df-acc7-.

Altamira, R. (4 de julio de 1900). *El Liberal*, p. 1.

Castro de, C. (1927). Los amigos de España. Rodó o el fiel en la desgracia. *Revista Blanco y Negro*, *37*(1901). Recuperado de http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/blanco.y.negro/1927/10/23/003.html

Castro Morales, B. (1990). *José Enrique Rodó Modernista. Utopía y regeneración*. La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de la Laguna.

_____ (2010). *José Enrique Rodó. Apunte biobibliográfico*. Biblioteca Virtual Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/bib/bib_autor/rodo/pcuartonivelc25d.html?conten=autor.

_____ (2012). José Enrique Rodó en 'La España niña' (y dos conexiones anarquistas. En De Mora, C. (Ed.). *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*. Vol. 2. Bruselas: Peter Lang.

Castro, A. (1926). Hispanoamérica como estímulo. *Revista de las Españas*, 2ª época, 2, p. 99. Recuperado de www.filosofia.org/hem/dep/rde/re002098.htm

Englekirk, J. (1940). El Hispanoamericanismo y la Generación del 98. *Revista Iberoamericana 2*(321-351). Recuperado de http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/819/1060.

Gálvez, M. (1905). Una batalla entre antiguos y modernos: Don Juan Valera y la Novela del Porvenir de Carlos Reyles. En Ruiz Barrionuevo, C. y Real Ramos, C. (Eds.). *La Modernidad literaria en España e Hispanoamérica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

García Morales, A. (1992). *Literatura y pensamiento hispánico de fin de siglo: Clarín y Rodó*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/literatura-y-pensamiento-hispanico-de-fin-de-siglo-clarin-y-rodo/html/

Gómez de Baquero, E. (1900). Crónica literaria. *La España moderna*, *12*(138), pp. 126-132.

Jiménez, J. R. (1940). Siluetas de Hispanoamericanos. *Revista Iberoamericana 2*(4), pp. 353-357. Recuperado de http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/821/1061.

Mora Martínez, M. A. (1986-1987). La revista *Alma Española*: Literatura y Política en la Generación del 98. *Anales de Literatura Española*, 5, pp. 294-328. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/anales-de-literatura-espanola--2/html/p0000017.htm#I_50

Rodó, J. E. (1948). *Obras completas*. Buenos Aires: Antonio Zamora.

_____ (1967). *Obras completas*. Madrid: Aguilar. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra/obras-completas--4/

_____ *Colección José Enrique Rodó*. Montevideo, Biblioteca Nacional.

Rodríguez Monegal, E. (1967). Introducción general. En Rodó, J. E. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, pp. 19-139.

Romiti, E. (Ed.). (2016). *Unamuno y Uruguay. Archivo epistolar*. Salamanca-Montevideo: Ediciones Universidad de Salamanca-Biblioteca Nacional de Uruguay.

Santamaría Laorden, N. (2009). El papel de la "Aristocracia Intelectual" en Joaquín Costa y José Enrique Rodó. *Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura*, *6*(2).

_____ (2011). Modernismo y regeneracionismo como discursos permeables: Darío, Rodó y Unamuno. *Decimonónica*, *8*(1).

Silva Santos, E. (2016). As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha. *Revista Sociedade e Estado*, *31*(1).

Torre, G. de (1927). Madrid meridiano intelectual de Hispanoamérica. *La Gaceta literaria*, *1*(8).

Unamuno, M. de (28 de diciembre de 1904). Carta al director. *Heraldo de Madrid*, pp. 5-6. Recueprado de http://www.filosofia.org/hem/190/9041228a.html.

Ugarte, M. *Fondo Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Archivo General de la Nación.

Varela, J. L. (2000). 1900-2000. Apostilla española al "Ariel". *Veintiuno. Revista de pensamiento y cultura*, 48, pp. 55-60.

Varela, M. Á. (2003). *Don Quijote, mitologema nacional*. Alcalá de Henares: Biblioteca de Estudios Cervantinos.

Motivos de Proteo en la edición de Helena Costábile

Alejandro Cáceres
Southern Illinois University Carbondale

"El convencido apotegma de Marcos el Evangelista «Todo se traduce por parábolas» –expresa María Luisa Bastos– es el epígrafe de *Motivos de Proteo*, obra que su autor concibió como «un libro abierto sobre una perspectiva indefinida»". "Forma del mar, numen del mar –nos dice el autor–, de cuyo seno inquieto sacó la antigüedad fecunda generación de mitos, Proteo era quien guardaba los rebaños de focas de Poseidón. En la "Odisea" y en las "Geórgicas" se canta de su ancianidad venerable, de su paso sobre la onda en raudo coche marino. Como todas las divinidades de las aguas, tenía el don profético y el conocimiento cabal de lo presente y lo pasado. Pero era avaro de su saber, esquivo a las consultas, y para eludir la curiosidad de los hombres apelaba a su facultad de transfigurarse en mil formas diversas. Por esta facultad se caracterizó en la fábula, y ella determina, en la clave de lo legendario, su significado ideal." Escrita, probablemente, durante los domingos invernales a partir de 1904, en el Prado de Montevideo, en lo que se cree era la casa de un tío suyo en la calle Buschental, los *Motivos de Proteo* de José Enrique Rodó es una obra inspirada en Proteo, el dios que en la mitología griega es un dios del mar, una de las varias deidades llamadas por Homero en la Odisea "anciano hombre del mar". Se convirtió en hijo de Poseidón y fue hecho pastor de las manadas de focas de Poseidón. Podía predecir el futuro, aunque a veces cambiaba de forma para evitar tener que hacerlo, contestando sólo a quien era capaz de capturarlo. En la obra de Rodó, el argumento del ensayo gira alrededor de la idea de la esencial mutabilidad del ser, de la transformación permanente que el tiempo trae con sus aguas siempre inquietas.

En la literatura inglesa, William Wordsworth, en 1807, terminó su soneto sobre el tema de la modernidad, que comienza "Estamos demasiado inmersos en el mundo" con una sensación de nostalgia por la riqueza perdida de un mundo numinoso con deidades:

> ... preferiría ser
> Un pagano criado en una doctrina superada;
> Para poder, de pie en este agradable pastizal,
> Tener atisbos que me harían menos desolado;
> Ver a Proteo emergiendo del mar.
> U oír al viejo Tritón soplar su caracola.

En la época moderna, el psicólogo suizo Carl Jung definió la figura mítica de Proteo como una personificación del inconsciente, que gracias a su don de la profecía y el

cambio de forma tiene mucho en común con la figura central, aunque elusiva, de la alquimia: el dios Mercurio.

Este libro está dividido en CLVIII (158) capítulos que abordan diferentes aspectos de la naturaleza humana:
- La transformación de la personalidad (capítulos I al XI)
- La vocación y la aptitud (capítulos XII al XXXIX; XL al LXXIX)
- La conversión y la fe (capítulos CXI al CXLVII), y
- La voluntad (capítulos CXLVIII al CLVIII).

La transformación de la personalidad: "Cada uno de nosotros es, sucesivamente, no uno, sino muchos. Y estas personalidades sucesivas, que emergen las unas de las otras, suelen ofrecer entre sí los más raros y asombrosos contrastes" (I).

La vocación y la aptitud: "Hay una misteriosa voz que, viniendo de lo hondo del alma, le anuncia (…) el sitio y la tarea que le están señalados en el orden del mundo. Esta voz, este instinto personal (…) es el instinto de la vocación" (XL). "La vocación es la conciencia de una aptitud determinada" (XLI).

La conversión y la fe: "Si tu adhesión a una verdad no pasa del dominio del conocimiento; por mucho que la veas firme y luminosa, por mucho que sepas sustentarla con la dialéctica más limpia y más sutil, y aun cuando ella traiga implícita la necesidad de una conducta o un modo activo de existencia distintos de los que hasta entonces has llevado, ¿crees, por ventura, que acatarás esa necesidad; crees que dejarás de ser el mismo?" (CXXXVII).

La voluntad: "Es el motor que trasforma al hombre y lo conduce a la propia superación."

* * *

"Releer a Rodó en el siglo XXI –expresa Helena Costábile, en su edición del 2009– genera sorpresas. Las ideas gestadas en la filosofía del tercer tercio del siglo XX que articulan el presente, vienen a revalorizar las orientaciones de pensamiento más importantes de Rodó. Señalemos tres: a) la fusión estético pensante como género y metodología; b) la atención a la influencia de pensamiento y acción proveniente de la 'comunidad', esto es, de organismos espirituales supraindividuales conviviendo en pluralismo; y c) la tesis de la inagotabilidad de la verdad. En esta línea de pensamiento, la investigadora expresa que "[e]l siglo XXI comienza contando con la fuerza de orientaciones tales como la hermenéutica, el comunitarismo, la ética dialógica. En la primera década que vivimos en él, las intuiciones que las inspiran han pasado cuestionamientos y exageraciones, y –vuelto el equilibrio– vienen a reasumir en un punto de maduración, lo que aportaron a una visión más compleja y más completa de lo real y lo humano, que en algunos aspectos Rodó había intuido tempranamente. En 1959 irrumpe silenciosamente en ámbitos europeos el libro del filósofo alemán Hans

Georg Gadamer *Verdad y método*. Este silencio se va transformando en una correntada de repercusiones y nuevos caminos de pensamiento que consolidan la hermenéutica filosófica. En una época de dominio de las ciencias, Gadamer viene a hacerle lugar a la experiencia artística, a la religiosa, a la metafísica y a todas las referencias humanas al mundo, como vías legítimas de comprensión. El mismo Gadamer define el objetivo de su investigación: «rastrear la experiencia de la verdad (…) allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo, las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de las ciencias: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica»". "Esto se postula en Gadamer –agrega Costábile–, sin desmedro del respeto a la legitimación de la metodología científica en su ámbito específico".

"En los criterios que postula la hermenéutica se valida la captación de lo real a través de la experiencia estética, intención que hace un siglo Rodó consideró apta para sus *Motivos de Proteo*. Esta misma «libertad de tránsito» que Gadamer adjudica a la comprensión amplia y polifacética en la constitución del saber, es la que verificamos como columna vertebral del esfuerzo pensante de Rodó, la que califica este libro impar que es *Motivos de Proteo*. Sus lectores experimentamos en sus páginas la poderosa mente de Rodó, dueño de una honda intuición metafísica que se concreta y se prueba a través de reflexiones históricas, psicológicas, sociales, de crítica literaria, y que está siempre animada –concluye la investigadora– por un sueño de arte consistente e innovador". (Costábile, 9-10)

Comentando acerca del génesis de la obra, Carlos Real de Azúa expresa: "La faena del colector no pudo limitarse, decíamos, a la búsqueda de material ejemplar. También la estructura ideológica nutrióse con lecturas". Y cita a Rodó: "Como la tesis de la obra abarca fundamentalmente cuestiones psicológicas y éticas, y se roza con puntos de historia, etc., es mucho más lo que he tenido que ver; y todo lo he sustanciado, criticado y asimilado por mi cuenta". "En esta obra -comenta Real de Azúa– se extrae claramente el prospecto de tres elementos básicos del libro; tres elementos que operarían, claro está, arquitecturados por una mano rigurosa y liberal, compuestos y no simplemente mezclados. Esos tres elementos, esos tres ingredientes serían –y fueron– el doctrinal, el ejemplar, el parabólico". (Real de Azúa, xiv-xv).

En cuanto a la escritura de la obra, Rodó le explicaba a Juan Piquet "que poseería las expansiones de la imaginación y las galas del estilo, animado y encendido por un soplo 'meridional', ático o italiano del Renacimiento (…); un estilo poético que a veces asume la gravedad y el entono de la clásica prosa castellana, otras la ligereza americana y elegante de la (…) francesa, integrando todo –concluye Real de Azúa– elementos heterogéneos, de cuya novedad e imparidad como género tenía aguda conciencia". (Real de Azúa, xvi). Sin embargo, en este génesis de la obra, esta gesta de *Proteo*, hay un contraluz doloroso que vela todas esas felicidades y esos bríos. Es el progresivo

desajuste de Rodó con su medio, la creciente sensación de asfixia que en el Uruguay iba sintiendo. Tiene acentos de auténtica pena cierta manifestación a su amigo Piquet: «...cuando el tiempo y el humor no me faltan, en este ambiente de tedio y de tristeza!». Y los tiene lo que sigue: «Lo que me estimula es precisamente la esperanza de poder dejar esta atmósfera. Si supiera que habría de permanecer en el país, le aseguro (…) que no escribiría una línea». Y afirma después que el libro le ha acompañado a sobrellevar el tedio y la saciedad de esta larga temporada de política –concluye Real de Azúa (xvi). Volveré sobre este punto al analizar las parábolas, en particular "La pampa de granito". "En este tenor espiritual de un carácter tan depresivo como deprimente, Rodó califica a nuestro ambiente montevideano de círculo dantesco donde rugen las pasiones y el humo denso y envenenador del odio, del pesimismo, de la angustia (…) enturbia la atmósfera casi irrespirable" (Real de Azúa, xviii).

Motivos de Proteo es una obra cargada de estrictas esencias personales, y en la recepción y evaluación crítica de este único libro que Rodó escribió en su vida, se encuentran juicios de algún modo contradictorios. "Se ha solido afirmar... que *Motivos* es [una] obra eminentemente «impersonal», en la que falta por completo la experiencia vivida por el escritor o, lo que es peor, éste parece no tenerla. Gustavo Gallinal, Raúl Montero Bustamante y Lauxar, entre los más competentes, así lo han señalado, sosteniendo que los pasajes sobre el amor (capítulo L y ss.) resultan la elaboración libresca de un misógino o la lucubración de un hombre de vida erótica soterrada, poco significante; anotando también que los capítulos sobre los viajes (LXXXVI y ss.) son el desahogo imaginativo de un ser irremediablemente ciudadano, montevideano, sedentario" (Real de Azúa, xxiii). Quizás el modelo elegido para el texto, la forma de representar la narrativa, muchas veces semejante a viñetas, pueda dar lugar a confusiones o a ese carácter impersonal mencionado. Y en cuanto a esto, el mismo autor nos dice: "No publico una primera parte de Proteo: el material que he apartado para estos "Motivos" da, en compendio, idea general de la obra, harto extensa (aún si la limitase a lo que tengo escrito) para ser editada de una vez. Los claros de este volumen serán el contenido del siguiente y así los sucesivos. Y nunca Proteo se publicará de otro modo que de éste; es decir: nunca le daré «arquitectura» concreta, ni término forzoso: siempre podrá seguir desenvolviéndose, «viviendo». La índole del libro (si tal puede llamársele) consiente, en torno de un pensamiento capital, tan vasta ramificación de ideas y motivos, que nada se opone a que haga de él lo que quiero que sea: un libro en perpetuo «devenir», un libro abierto sobre una perspectiva indefinida" (Costábile, 77).

Pero las relaciones entre la obra y la personalidad no son tan sencillas, tan testimoniales, tan fotográficas –medita Real de Azúa. Algo tiene que ver con esto –recordemos– la imagen del «Rodó apolíneo» o «estatuario» que tan bien ha enjuiciado Rodríguez Monegal en su literal error, aunque es comprensible –y hoy nos lo parezca mejor– que Rodó pasara por «apolíneo», por «marmóreo», entre tantos de sus desmelenados contemporáneos (Real de Azúa, xxiv).

En dos memorables pasajes se refiere Rodó a las condiciones de la creación intelectual en América (capítulos LXIV y LXVII). Toda Hispanoamérica está contemplada desde ellos y desde su situación de escritor, y toda la nostalgia del hispanoamericano en el capítulo LXXXIX. Pero también el tiempo circundante, el 1900 mundial, con sus características más jubilosas, con sus ingenuidades, con sus ilusiones, –y sus indudables madureces– se halla tenuemente presente en *Motivos*. Resumiendo, postulemos –concluye Real de Azúa: "*Motivos de Proteo*, obra aparentemente impersonal, ucrónica, utópica, es obra estrictamente datada, localizada, y sobre todo, personal. En el 900 americano y uruguayo, en tiempos de síntomas contradictorios, entre los que se aprietan el desarrollo económico, la mediocridad, una vida turbia y aldeana, la asimilación cultural emprendida con avidez, una clase media sin horizontes, una creciente especialización; en una circunstancia personal de postergación, estrechez y desánimo, Rodó construye polémica, antifonalmente, su sueño de grandeza, riqueza íntima, universalidad. En el anclaje cada vez más irrespirable de Montevideo, encomia la virtualidad de los viajes y exalta la diversidad del mundo. En la sordidez de las fugaces aventuras, los milagros del amor. En la estrechez de las etiquetas y los casilleros, los prodigios de la inconsecuencia. Lo hace en la peculiar actitud americana ante la cultura: la asimilación sin límites ni retaceos. Todo el patrimonio humano –todo el que tenía a su alcance– concurre misceláneamente a sus fines. La frustración triunfa de sí misma. El destino se desquita. Se ejerce la misteriosa superioridad de lo soñado sobre lo cierto y lo tangible" (Real de Azúa, xvii). El sueño evasivo se objetiva (Real de Azúa, xxvi-xvii).

* * *

Intercaladas o incluidas en los capítulos de la obra, se encuentran las ejemplares parábolas ilustrativas de la conducta humana —modelos para imitar durante el transcurso de la vida. Y como expresa María Luisa Bastos, "apoyándose en las opiniones de Carlos Real de Azúa y Roberto Ibañez, Mario Benedetti afirma que no se trata de «narraciones con mensaje» sino de «meras ilustraciones de un desarrollo intelectual»". No se pronuncia Benedetti respecto a la perdurabilidad de las parábolas: "su destino final, su última resonancia, será también la de *Motivos de Proteo*". Lo cierto es que el libro más ambicioso de Rodó incluye once parábolas y que -al leerlas integradas al texto al que pertenecen- resulta imposible aceptar la suposición de que hubiesen sido concebidas exclusivamente por su fondo, como meras ilustraciones.

Analicemos tres de ellas: "Los seis peregrinos", la parábola del camino de la vida; "Mirando jugar a un niño", parábola de la sobreabundancia interior; y finalmente "La pampa de granito", una síntesis dolorosa. No tengo forma de poder afirmar lo que diré sobre la parábola "Los seis peregrinos," ya que no puedo probarlo, pero me arriesgo a sostener la hipótesis de que en esta parábola se encuentra el génesis de su obra cumbre *Ariel*, de 1900. En ambas hay un maestro: Próspero en *Ariel* y Endimión, un evangelista doctrinado por Pablo de Tarso, en la parábola mencionada. Los seis discípulos tienen cada uno un nombre específico y significativo: Agenor, el discípulo que de los seis llegó

primero a encontrarse con Endimión. Idomeneo, quien de los cinco restantes, será el único que se reunirá con el maestro y Agenor, al final de la jornada. Nearco, quien primero abandona el grupo por sentirse decepcionado; Lucio, quien también lo hace por haber perdido la fe; Merión, el siguiente en desertar tentado por el vino y las mujeres, y finalmente Adimanto, quien retrocede por temor al posible rezongo del maestro por arribar ellos tan tarde. En cambio en *Ariel*, tan sólo sabemos de Enjolrás, quien es el último en hablar al final de la obra al decir: "La vibración de las estrellas se parece al movimiento de unas manos de sembrador." Wilfredo Penco, en la conclusión de su análisis de la parábola de los seis peregrinos, expresa: "De esta forma termina Rodó la parábola, con la noble y conciliadora figura de Idomeneo, en quien algunos han creído descubrir la propia personalidad del autor. Y aunque esa opinión pueda ser polémica, resulta en cambio indiscutible que Idomeneo representa el hombre ideal que Rodó trató de mostrar a sus contemporáneos, mediante la elaboración minuciosa, atenta y equilibrada de un cuento simbólico, que cumple satisfactoriamente la finalidad de difundir una válida y nada improvisada convicción espiritual".

Helena Costábile agrupa esta parábola y la de "La pampa de granito" como las parábolas de la voluntad, dentro de un contexto mayor que es la *paideia* rodoniana. "Ha sido Emilio Oribe –expresa la investigadora– quien habló por primera vez de una "paideia rodoniana". Nos parece perfectamente adecuado el concepto por cuanto el propio Rodó considera que la finalidad última de sus libros es la educación, pero esta tarea recoge en él todos los matices del concepto de "paideia": formación del carácter, preparación para el mundo de la vida, responsabilidad humana y cívica de las acciones. Esa tarea formativa, Rodó la encauza en la tarea de gestar una potencia interior dominante" (Costabile, 63).

Antes de concluir estas reflexiones sobre las parábolas con "La pampa de granito", detengámonos brevemente para observar el significado de "Mirando jugar a un niño," la cual en la edición de Helena Costábile es definida como la "parábola de la abundancia interior". Y la autora expresa que "en primera instancia la enseñanza que se deriva de esta parábola es que debemos reconocer la fatalidad como límite inevitable de nuestras aspiraciones y no empeñarnos en hacer lo que ya no es posible, sino desviar nuestras energías creadoras hacia otro ideal"–una ductilidad, adaptabilidad psicológica, cabe agregar. "La actitud –señalada como superioridad– la «filosofía viril»", nos dice la investigadora uruguaya, "implica el reconocimiento de lo irremediable y una nueva dirección para la lucha. Reaparece la sugerencia de que hay un encadenamiento casi necesario, entre las dificultades y la renovación de los ideales: la fatalidad aparece como «estímulo de un nuevo sentido de la acción», y aún: «si apuras la memoria de los males del pasado, fácilmente verás como de la mayor parte de ellos tomó origen un retoñar de bienes relativos»". "Con esto se expresa –concluye la escritora– que el encadenamiento ya está inserto como ritmo propio de la existencia" (Costábile, 50).

"Nada había en *Motivos de Proteo* –expresa Costábile–que anunciara un final de las características que le da esta parábola, "La pampa de granito", de acentos dolorosos,

de extremismo en la figura del viejo, de falta de armonía en el cuadro de relaciones, que presentara la vida con sesgos tan poco amables, aunque quede sin respuesta, uno se pregunta ¿qué pasó con Rodó? ¿Una crisis personal? ¿Un hartazgo de los ambientes literarios y políticos en los que transcurría su vida? ¿Un hartazgo respecto al imperio de la «gana» en los pueblos iberoamericanos? ¿Un abrupto cambio político que lo lleva de un moderado liberal a un revolucionario épico? ¿Una desilusión en el cumplimiento de sus ideales? ¿El cumplimiento de un imperativo de lucidez para advertir a sus lectores los sufrimientos en el difícil arte de vivir? ¿Legítimo sueño de grandeza en lo individual y en lo colectivo, y conciencia del sacrificio para su logro? ¿Reacción ante el peso de ser autoridad, renovada su diputación en 1908?". "Es posible –concluye la investigadora– que una investigación paciente en el Archivo Rodó dé algún camino para aclarar este momento de su vida".

Emir Rodríguez Monegal arroja cierta luz sobre estas interrogantes: nos habla de la atracción que Rodó sentía por el mar al punto de que "ha puesto bajo la invocación de Proteo («numen del mar», como él mismo dice) su obra más perfecta y reveladora". "Del cuadro general –reflexiona Rodríguez Monegal sobre las características de la personalidad de Rodó– surge una impresión perdurable de tristeza y soledad, de aislamiento afectivo, de incomunicación personal directa. En este período de su vida, Rodó aparece como enmurallado en sí mismo. No hostil, sino ensimismado, y también herido. Porque él mismo supo decir con rotunda frase: «la soledad es escudo diamantino, sueño reparador, bálsamo inefable, en ciertas situaciones del alma y por determinado espacio de tiempo»".

"Dijérase que se avergonzaba de hallarse enfermo –agrega el crítico– o que quería sustraer a todos el espectáculo de su dolor". "Este pudor, extendido hasta las zonas más expuestas de su ser, habría de conducirlo en Italia a un enclaustramiento y disimulo de su enfermedad que fue fatal". Pero en 1905, "con enorme fuerza de voluntad supo Rodó sobreponerse a esta crisis y continuó laborando su *Proteo*. Acostumbraba trabajar en la Biblioteca del Ateneo, en la que (según se cuenta) llegaba a encerrarse con llave, transformándola así en biblioteca privada; escribía también en una quinta de la Avenida Buschental, en el Prado, lejos de la agitación ciudadana. «Concurría a él por la tarde únicamente -escribe su biógrafo Pérez Petit- y trabajaba hasta declinar el día. Escribía si estaba en vena: si no, que era lo menos frecuente, salía a caminar por los alrededores, buscando ex profeso los parajes más solitarios, en la vecindad del arroyo Miguelete» En esa quinta –concluye el crítico– entre 1904 y 1907 redactó sus *Motivos de Proteo*" (ERM, 38).

Y agrega que "en 1909 publica por fin los *Motivos de Proteo*: una selección de la obra en que venía trabajando desde fines de siglo y a la que dedicó todos sus ratos de ocio en los últimos atareados años. Aunque por su propia índole no alcanza este libro la súbita y enorme popularidad de *Ariel*, el nombre de Rodó basta para agotar en pocas semanas la primera edición y poner en prensa una segunda que se publica en 1910. Como

pensador y como estilista, alcanza Rodó en esta obra el primer rango entre los escritores de habla hispánica" (ERM, 48)

La serie de "La pampa de granito" comienza en la octava parte de *Motivos de Proteo* a partir del capítulo ciento cuarenta y ocho. En el discurso de estas páginas, y principlamente en el texto de la parábola, subyace un Rodó depresivo y con desgano. En el capítulo ciento cincuenta y dos, el mismo Rodó explica el sentido de esta singular parábola: "Esa desolada pampa es nuestra vida, y ese inexorable espectro es el poder de nuestra voluntad, y esos trémulos niños son nuestras entrañas, nuestras facultades y nuestras potencias de cuya debilidad y desamparo la voluntad arranca la energía todopoderosa que subyuga al mundo y rompe las sombras de lo arcano." (71). Sin duda, un panorama interior, un escenario, diametralmente opuesto al observado en las otras dos parábolas analizadas. Wilfredo Penco reúne el testimonio de varios autores respecto de esta parábola: "es para mí rara excepción, en cuanto al espíritu que domina en ella... el mensaje que nos quiere trasmitir el autor es muy claro: el poder de la voluntad. Si bien sabemos que forjarla supone jornadas muy tensas y duras, pienso que Rodó exageró de tal modo estos rasgos, que su mensaje corre el riesgo de ser rechazado en lugar de atraernos. El símbolo del viejo gigantesco, lívido, sin barba; erguido como un árbol desnudo, capaz de la violencia más oprobiosa ante los pobres niños, sus hijos, a quienes hace envejecer con su dominio inexorable, no sólo resulta contra-natura sino contra Rodó, siempre inclinado a una actitud comprensiva, flexible y tolerante" (Penco, 28).

Ya hacia el final de este trabajo, deseo citar un fragmento del prólogo a *Los últimos Motivos de Proteo. Manuscritos hallados en la mesa de trabajo del Maestro*, escrito por Dardo Regules, amigo de Rodó y quien compiló esta obra, para meditar sobre el concepto que tenía él sobre la personalidad y la obra del eximio escritor: "Lo primero que debemos decir -expresa Regules- es que toda crítica debe definir lo que fue o lo que quiso ser el propio Rodó en su obra. O mejor: lo que no fue o no quiso ser… José Enrique Rodó no fue un filósofo, en el sentido estricto del término. Sus libros ni tienen ni ahondan un sistema trabado y lógico, de soluciones para los distintos problemas del universo o de la vida. Fue, en cambio, un «suscitador de direcciones espirituales» y fijó, en la vida y en el arte, cierto conjunto de sendas posibles, por las cuales debía pasar toda forma mejor de arte o de vida, sin tentar el problema de las soluciones finales. Esta precisión de valores no aminora ni la jerarquía ni la influencia de este esclarecido profesor de cultura. En cambio, disipa cierto género de crítica que se funda en un emplazamiento equivocado de la verdadera obra de Rodó, y en un evalúo erróneo de sus expectativas" (Regules, 16), lo cual abre las puertas para nuevas investigaciones. Regules finaliza diciendo lo siguiente: "Rodó no habló en balde. Su mensaje vivirá más allá de su horizonte y más allá de su tiempo. Buscar la vía de la vocación interior, y elevar el propio espíritu hacia más altos panoramas será siempre una lección necesaria. Con todas las reservas ideológicas que se quiera –y aun admitiéndolas todas–,

volveremos día a día a estas páginas, y nos llamarán a una más honda revelación de nosotros mismos" (Regules, 30).

Concluyo esta lectura con algo curioso relacionado con el autor. En el año 1913 Maximino García pública el tercer y último libro de Delmira Agustini, *Los cálices vacíos*, cumbre poética de la autora uruguaya. Entre las opiniones de autores nacionales y extranjeros sobre la poeta, aparece una reflexión de nuestro eximio escritor. José Enrique Rodó se refiere a ella como a una "inspiradísima poetisa", y ésta, a su vez, le dedica al autor su poema "El nudo", que apareció por primera vez en la revista *Apolo* en Julio de 1909. Como un homenaje supremo a la memoria de estos dos ilustres escritores uruguayos, incluyo este soneto endecasílabo que habla por sí mismo:

El nudo
Su idilio fue una larga sonrisa a cuatro labios...
En el regazo cálido de rubia primavera
Amáronse talmente que entre sus dedos sabios
Palpitó la divina forma de la Quimera.
En los palacios fúlgidos de las tardes en calma
Hablábanse un lenguaje sentido como un lloro,
Y se besaban hondo hasta morderse el alma!...
Las horas deshojáronse como flores de oro,
Y el Destino interpuso sus dos manos heladas...
Ah! los cuerpos cedieron, mas las almas trenzadas
Son el más intricado nudo que nunca fue...
En lucha con sus locos enredos sobrehumanos
Las furias de la vida se rompieron las manos
Y fatigó sus dedos supremos Ananké

Referencias

Bastos, M. L. (1981). José Enrique Rodó: La parábola como paradigma dinámico. *Hispanic Review*, 3, pp. 261-269.

Cáceres, A. (2014). *Delmira Agustini. Poesías completas*. 4ta. edición, Montevideo: Ediciones de la Plaza.

Penco, W. (1978). José Enrique Rodó: Las parábolas de *Motivos de Proteo*. Montevideo: Técnica, pp. 1-33.

Regules, D. (1932). *José Enrique Rodó: Los últimos Motivos de Proteo*. Montevideo: José M. Serrano.

Rodó, J. E. (1936). *Motivos de Proteo*. 7a. edición. Barcelona: Cervantes.

_____ (1957). *Motivos de Proteo*. Montevideo: Clásicos Uruguayos, vol. 21.

_____ (2009). *Motivos de Proteo*. Montevideo: Sociedad Rodoniana-MRREE.

_____ (2006): *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Virtual Cervantes.

_____ (1932). *Los últimos motivos de Proteo*. Montevideo: J. M. Serrano.

III

ACTUALIDAD DE RODÓ

Modos de comprender la vigencia de la obra rodoniana

Horacio Bernardo
Universidad de la República, Montevideo

1. Introducción

Quisiera agradecer a la Sociedad Rodoniana la invitación a este evento y, principalmente, la realización del mismo. Se trata de un esfuerzo enorme y, fundamentalmente, necesario. Yo quisiera realizar un aporte que permita clarificar por qué hay razones para leer la obra rodoniana y por qué ésta cobra vigencia en la actualidad.

Quizás para el especialista sea claro que se trata de una figura de gran vigencia, ineludible dentro de la tradición literaria y de pensamiento en América[186], ya que éste ve en la obra y en el autor, no solo insumos para pensar otras cosas, sino una materia prima valiosa que, por sí misma, estimula su vocación de investigación. Esto no es así para analistas e investigadores de otras disciplinas académicas, para actores del ámbito educativo, político o para la ciudadanía en su conjunto, quienes considerarán vigente al autor en base a otros parámetros e intereses. Yo quisiera plantear aquí una base conceptual para comprender cuál es la vigencia de Rodó en relación a esos intereses que excede al ámbito puramente erudito, historiográfico o especializado[187]. Por tal motivo, no partiré dando por supuesta la vigencia de nuestro autor, sino que iré en busca de los distintos modos en los que es posible sostenerla y comprenderla. Intentaré contestar la siguiente pregunta: ¿qué puede entenderse por *"vigencia"* cuando se refiere este término, específicamente, a la obra y figura de Rodó?

Esta indagación es conceptual. Por tal razón, no me dedicaré a enumerar una serie de tópicos o usos vigentes de la obra de Rodó sino, en lugar de ello, procuraré determinar una serie de categorías o modalidades bajo las cuales una gran cantidad de estos tópicos o usos pueden ser comprendidos, clasificados o presentados. Esto sin perjuicio de que,

[186] Empleamos la expresión "en América" en forma general. Dejamos aquí de lado las precisiones sobre si la mejor expresión ha de ser "en América Latina", "en Hispanoamérica", "en Iberoamérica".

[187] Está claro que en la actualidad Rodó no es una figura de la que la ciudadanía en su conjunto posea demasiado información; sea porque en los canales de educación formal no se estudia su obra, sea por su estilo, sea por desinterés o por otros factores que aquí no se analizarán. Sin embargo, cabe destacar que este hecho no es nuevo. Ya en 1967, decía Carlos Real de Azúa, en "El problema de la valoración de Rodó" que "Un afable amigo mío dice que la obra de Rodó es como el Palacio Legislativo. Solemne, mayestática, suntuosa, casi siempre fría. Todo el mundo sabe que allí está, pero la inmensa mayoría sólo la conoce por fuera. Los profesionales de la cosa, es claro, saben y tienen que frecuentarla; también lo hacen más esporádicamente quienes han de extraer algo de ella y conoce, por añadidura, las visitas colectivas y guiadas, tan férvidas como bostezadas, de escolares y liceales" (Real de Azúa, 1967, p. 69).

para fundamentar el análisis, tomaré ejemplos concretos de las lecturas, referencias y usos que se ha hecho de la obra de Rodó. Dicho esto, comencemos ya con nuestra labor.

2. De los modos en los que puede comprenderse la vigencia de la obra rodoniana

2.1. Insuficiencia de la definición corriente y presentación de las categorías

Por vigencia se entiende aquello que tiene cualidad de vigente. Ahora bien, si tomásemos sólo la definición de uso corriente del término "vigente", esto es, la que sencillamente se obtiene de un diccionario, observamos que por dicho término se entiende lo que está en vigor (ya sean leyes, ordenanzas, estilos, costumbres), siendo *vigoroso* aquello que tiene fuerza o vida[188]. Esta definición, si bien es adecuada, resulta sin embargo insuficiente para nuestros propósitos, ya que no nos conformamos con indagar qué es la vigencia en sí misma en nuestra lengua. Queremos saber a partir de qué actos y operaciones concretas advertimos que la obra y figura de Rodó están aún en vigor, vivas en la actualidad. Para ello, necesitamos meditar un poco más sobre el asunto.

Como hemos dicho, excluiremos aquí el punto de vista del especialista en su calidad de tal, pues basta que se haya descubierto un nuevo documento, o que se escriba artículos académicos, o que aparezca una nueva interpretación o polémica, para que éste vea, en su práctica concreta, actualidad en Rodó como objeto de estudio puro. Pero si excluimos este punto de vista, la vigencia de Rodó ya no podrá estar fundamentada en un interés sobre el autor en sí mismo, sino en su relación con *algo distinto de sí* que suponga una conexión entre su obra (o su figura, o su época) y el presente de enunciación (la actualidad) que es donde cobra vigor. Por lo tanto, preguntar por la vigencia del autor desde el interés concreto del no-especialista, nos lleva a preguntar por algo que no es la mera definición, sino los modos en los que es posible categorizar esta conexión.

Desde este punto de vista, sostendré la existencia de, al menos, dos categorías o modalidades básicas que permiten estudiar esta conexión: *la analogía y la aplicación*. Estas son las dos modalidades en las que puede ser comprendida la vigencia de la obra de Rodó como práctica concreta. Fundamentaré lo anterior, estudiando cómo opera cada una de ellas.

2.2. Vigencia de la obra rodoniana fundada en la analogía

La *vigencia fundada en la analogía* es una forma de establecer una conexión entre Rodó y la actualidad fundada en la similitud. Habrá posibilidad de defender o detectar la vigencia en tanto que se pueda establecer el símil. Este símil, a su vez, puede presentarse de dos maneras en la práctica discursiva: o bien estableciendo alguna

[188] Confróntese con las entradas "vigente", "vigencia" y "vigor", incluidas en el DRAE, 21ª edición.

similitud de *contexto*, o bien estableciendo la similitud de temáticas e intereses en relación el *texto* rodoniano. Indaguemos brevemente cada una de estas dos formas.

Cuando la vigencia se fundamenta en una *analogía de contexto*, se trae a Rodó al presente argumentando cierta semejanza entre aspectos sociales, culturales y políticos de la época rodoniana y el presente. Por ejemplo, piénsese en la analogía entre el espíritu desencantado en los ambientes culturales del novecientos y las diferentes crisis de nuestras últimas décadas en cuanto a creencias sobre grandes relatos de la modernidad, valores, etc. El desencanto de la juventud en la época rodoniana no es puesto en duda y baste como ejemplo citar a Leopoldo Zea, quien afirma que "es en [el] tránsito de siglos, […] entre el fracaso y la decepción y un lejano sueño de nueva esperanza, que surge la figura de José Enrique Rodó" (Zea, 1967, p. 60). Obsérvese ahora un texto más actual de Fernando Ainsa (Aínsa, 2002), quien apelará a esta similitud como preámbulo para sostener cuatro elementos vigentes de *Ariel*. Ainsa sostiene "es difícil no sucumbir a la facilidad de comparar lo que ha sido el final de este siglo [XX] con el fin del siglo XIX. Sin caer en simplificaciones […] una serie de similitudes pueden ser trazadas entre ambas fechas, especialmente en el área hispánica" (Aínsa, 2002, p. 92).

Y posteriormente agrega que "bueno es recordar que entre 1899 y 1920, en ese ambiente entre pesimista y resignado, proliferan los diagnósticos sobre la condición "patológica" y "enferma" de Hispanoamérica", y que "una similar inestable desazón y sentimiento de crisis y "decadencia" se repitió ahora a fines del siglo XX" (ibidem, p. 93).

Vemos aquí la analogía de contexto como fundamento inicial de la conexión. Se vislumbra la vigencia de Rodó, puesto que su contexto no nos es ajeno sino, más bien, similar en algún sentido, aun cuando no se esté discutiendo necesariamente sus propuestas o ideas.

Por otra parte, cuando la vigencia se funda en una *analogía o similitud respecto del texto*, se conectará la obra de Rodó con el presente a partir de la relación entre algún tema o preocupación existente en la obra rodoniana y alguno actual. Se rescatará así a Rodó en calidad de *referente, antecedente o precursor* respecto de esa cuestión, aun cuando no se discuta necesariamente sus ideas concretas. Por ejemplo, se puede sostener que Rodó cobra vigencia como demócrata, o como impulsor del idealismo, o como antecedente liberal, o como precursor y referente de una educación integral, la de "esa profesión universal, que es la de hombre" (Rodó, 1961, p. 43), por poner solo algunos ejemplos genéricos. En esta modalidad, no es necesario que quien traiga a Rodó al presente profundice en alguna propuesta específica, pues sólo basta su similitud general. Ilustremos esto con dos casos concretos.

Vayamos con el primer ejemplo. Este mecanismo es el que opera en el discurso de Oscar J. Maggiolo en ocasión del homenaje que hiciera la Universidad de la República a los cien años del nacimiento de Rodó. El interés de Maggiolo está centrado en la

autonomía universitaria en un año complejo como 1971 y homenajea al autor rescatando un proyecto de Ley creado por Rodó, en el cual planteó que "los catedráticos de la Universidad de la República no [fueran] considerados en la condición de empleados del Poder Ejecutivo" (Maggiolo, 1971, p. 6). Finaliza Maggiolo trayendo a Rodó a su época presente, por su calidad moral y por su obra parlamentaria, como antecedente en relación al tema de la autonomía universitaria, diciendo:

> Y en este momento triste de la vida institucional de nuestro país, en que tantos han olvidado este principio de dignidad intelectual, creímos oportuno al rendir homenaje a Rodó desenterrar este testimonio que muestra que él militó no sólo en la teoría sino también en la práctica de su vida de hombre público, junto a los que han sostenido y defendido uno de los aspectos más honrosos de nuestra tradición intelectual: la necesidad de preservar la actividad intelectual y educativa del Poder ejecutivo. (p. 7)

Ilustremos un segundo ejemplo. Uno de los aspectos que más se destaca en esta clase de analogía temática es la que se relaciona con la crítica rodoniana a los Estados Unidos como potencia amenazante[189]. La analogía basta en tanto que exista la crítica, más allá de que el proyecto ariélico o proteico sea compartible en su totalidad o no. Para ilustrar esto, veamos el texto de Real de Azúa "El problema de la valoración de Rodó", quien, a pesar de detectar una fuerte lejanía de la obra rodoniana en relación al interés de la ciudadanía, se preguntaba en 1967:

> ¿[P]uede negarse estrictamente su actualidad temática? […] [C]ada vez estamos más hundidos en el vientre del monstruo; la presencia de los Estados Unidos se hace cada día para nosotros más asfixiante y letal, su presión socializadora ya no nace de ninguna "nordomanía", esnobismo minoritario y benigno, sino de una inducción ubicua, permanente, misional (Real de Azúa 1967:69).

Ahora bien, ya sea por analogía en relación al *contexto* o al *texto*, cabe hacerse las siguientes preguntas. ¿Son estas analogías verdaderas formas de traerlo como un el elemento vivo, vigoroso, o son meras menciones protocolares o levemente convenientes? ¿Qué finalidad tienen estas alusiones además del mero homenaje, o comparación introductoria? Esta pregunta puede verse en el ya citado de Real de Azúa, quien afirma:

> Muchos de estos temas [vigentes en la actualidad] y otros no menos presentes tienen antecedentes y planteos en la obra de Rodó y su remanente vigencia posibilita a veces el contacto, pero, ¿va ese contacto más allá de la alusión, de la eludible remisión? ¿Hay en él, en puridad, una base cierta, fértil, de pensamiento? […] El perfil de las ideas, los problemas, están ahí, pero el sentido de cada uno, la inserción en su marco de referencia, la solución, si la hay, exigen una extrapolación radical y muy poco respetuosa. (Real de Azúa, 1967, p. 69)

[189] Esta misma clase de analogía es la que se emplea al rescatar las temáticas rodonianas respecto a su americanismo. Como observaba Arturo Ardao, también en 1971, "A cien años de su nacimiento se siente la tentación de encontrar rápidamente la clave de su obstinada permanencia como pensador, en la viviente, cotidiana actualidad que conservan tantas ideas de su militancia americanista" (p. 8).

Sin embargo, a pesar de su visión en alguna medida pesimista, Real de Azúa parece darnos una clave para interpretar el valor de la vigencia como analogía. Esta clave es la traducción, la relectura. Dice Real de Azúa en relación a *Ariel*: "Si transferir a otras claves, si traducir es un juego intelectual fructífero, entonces, esto sí, puede hacerse cuantiosamente con el material ariélico" (Real de Azúa, 1967, p. 76).

Es la resignificación, por lo tanto, lo que puede salvar la analogía de la pura mención protocolar. Quizás un ejemplo de esta resignificación puede verse, en la reutilización de la tríada Próspero-Ariel-Calibán que en 1971 Roberto Fernández Retamar realiza en su *Calibán*. La similitud es resignificada, puesto que Retamar convierte a Ariel en mensajero, a Próspero en conquistador y a Calibán en los condenados de la tierra obligados a la servidumbre a Próspero. Asimismo, sobre esta base, Leopoldo Zea en el año 2000, analiza la situación de América Latina frente a los procesos de globalización, sirviéndose de esta reinterpretación. Dice Zea (2002):

> No es Calibán, sino Próspero, el que ha crecido, al crecer en este fin de siglo y de milenio la ciencia y la técnica que éste consideraba de su exclusividad. Pero se ha desarrollado tanto que hace innecesarias las materias primas que Próspero robaba de tierras arrancadas a Calibán, como también se hace innecesaria la fuerza bruta y esclava del despojado dueño de esas tierras. (p. 92)

Y más adelante señala: "¿Y Nuestra América? ¿Qué representaba la economía globalizada, el neoliberalismo? ¿Era el triunfo del materialismo y pragmatismo de Calibán? ¡No, era el triunfo de Calibán desencadenado igualándose a Próspero!" (Idem). Véase pues, resumiendo lo dicho, que hemos visualizado que una forma en la que se vuelve vigente la obra de Rodó en la práctica concreta es a través de la analogía; la cual puede ser centrada ya sea en el contexto o en el texto. Y que esta analogía podría ser débil, si se usa como mero mecanismo protocolar, y fuerte si se usa como plataforma de resignificación.

2.3. Vigencia fundada en la aplicación

La *vigencia fundada en la aplicación* es una forma de establecer una conexión entre Rodó y la actualidad fundada en un criterio pragmático. Aquí la vigencia se establecerá como conexión entre ideas rodonianas y su adecuación como solución a problemas presentes. Habrá vigencia en tanto que se pueda tener por relevante y útil discutir sus propuestas concretas. Estas discusiones, muchas veces, no se agotan en el plano de lo puramente intelectual o polémico, sino que también podrán unirse a determinadas necesidades simbólicas, emocionales o de consignas político-sociales.

Para visualizar esta modalidad, veamos algunas instancias del siglo XX donde se han empleado las ideas rodonianas. Es sencillo hallar una clara vigencia para el caso de las décadas inmediatas posteriores a la publicación de *Ariel*, por ejemplo. La breve distancia temporal con la época original hace que no se requiera labores de adaptación complejas. En estas décadas encontramos el surgimiento de propuestas arielistas y anti-arielistas. Es sencillo encontrar aquí aplicaciones concretas de sus ideas, puesto que,

como "dice Max Henríquez Ureña, […] Rodó brindaba remedios donde los otros no hacían más que señalar males" (Real de Azúa, 2001, p. 34).

Pero, ¿qué sucede con la vigencia fundada en la aplicación una vez que avanzamos en el siglo, una vez que la figura de Rodó va resultando más lejana y que el contexto va modificándose? Salvando las aplicaciones fundadas en las analogías (que ya hemos abordado), ¿puede continuarse sosteniendo la vigencia de Rodó como aplicación de sus ideas? La respuesta es afirmativa, si se considera que van desapareciendo aplicaciones de orden más coyuntural, y que permanecen aquellas que son más atemporales, o que pueden ser presentadas como soluciones más abstractas. Puede no ser aplicable su crítica específica a la nordomanía, pero sí la solución ariélica como contrapropuesta colectiva de valores a lo puramente utilitario. Puede no ser aplicable su defensa específica de la democracia frente a la postura de Renán, pero sí su propuesta, a través de la educación, de construcción de una democracia que huya de la mediocrización del individuo. Ya en 1950, Carlos Real de Azúa en *Medio siglo de* Ariel, señala que, para el período entre 1920–1950, y una vez pasado un período antiarielista, destaca la parte de su obra más perenne. Señala Real de Azúa (2001):

> [L]legó un instante, nuestra hora, en que la valoración rodoniana y arielina se libera de las partes muertas de su mensaje y destaca en él lo que es realmente vivo e inmortal. […] La vigencia combatiente de la tradición, la urgencia de lo espiritual, la defensa de la intimidad amenazada, remozan la palabra arielina. Y la hora del Cincuentenario es hora de reparación. (p. 112)

"Vigencia de la tradición", "urgencia de lo espiritual", "defensa de la intimidad amenazada", son tres ejemplos que ilustran lo que señalamos en palabras de Real de Azúa. Son las ideas, menos coyunturales, tomadas en sus aplicaciones más abstractas, las que pueden ser pensadas como soluciones en contextos diferentes al de Rodó.

Sin embargo esta atemporalidad no debe ser llevada al extremo, a tal punto que de Rodó solo quede su propia figura como ejemplo perenne. Este extremo es lo que parece plantear Washington Lockhart quien en 1964 afirma con elegancia una especie de vigencia espiritual, abstracta, casi etérea. Dice Lockhart:

> Si algo queda, si algo fluye y se nos contagia de la lectura de sus obras, es un respetuoso, casi adusto reconocimiento del supremo privilegio de ser hombre. Es necesario leerlo, por consiguiente, en la misma actitud en que escribiera; no deteniéndonos demasiado en sus ideas o en la contextura armoniosa de sus frases, no fijando nuestra atención en lo que dice ni en el modo en que lo dice, sino dejándonos impregnar, como por música casi indiscernible, por la calidad superior de su espíritu y por su sentido medular de la condición humana. Era, ciertamente, un maestro; pero su mejor lección no es la que se explícita en sus ideas, sino la que emana de la inusitada nobleza de sentimientos con que las concibe y expresa. (p. 16)

Las palabras de Lockhart, si bien elogiosas, son el límite de la abstracción, que si bien inmortaliza su figura, anula la relevancia de su obra. Sin llegar a este extremo, la vigencia de aplicación se encuentra en aquellos problemas humanos, de orden político,

social o moral, que exceden al contexto específico en que escribió Rodó. Ejemplos de ello encontramos en las páginas de *Motivos de Proteo* y en los *Últimos motivos de Proteo*. Hallamos aquí un sinnúmero de temas de orden moral que cobran vigencia y que, en lo particular, me resulta de gran interés estudiar, tanto que, de hecho, he ofrecido una conferencia en esta Sociedad Rodoniana sobre las aplicaciones de la filosofía de Rodó en la vida cotidiana, lo cual incluía una especial mirada sobre el componente proteico rodoniano. Es esta filosofía de Rodó, entendida como perfeccionamiento moral, como arte de vida, o como ejercicio espiritual, o como mecanismo laico de conversión, en la que se encuentra soluciones que, aun habiendo sido pensadas en el marco de su proyecto democrático concreto, resultan aplicables y discutibles en la actualidad. Cabe agregar, por otra parte, que esta línea de razonamiento se emparenta con otras líneas de investigación actuales en relación a la filosofía como inquietud de sí, a partir de trabajos actuales de filósofos como de Pierre Hadot, Michel Foucault o Martha Nussbaum. Es el Rodó de "reformarse es vivir", el que surge con su mensaje que trasciende lo coyuntural. Por poner un caso en el que ha sido aplicado recientemente, baste mencionar algunos aspectos de los trabajos de Andrea Díaz Genis o Enrique Puchet en el área de la filosofía de la educación y de "la formación humana". Es aquí vigente el autor, no en tanto referente o precursor, sino como pensador que propone modos de entender la vocación o el cuidado de sí de un modo productivo y aplicable.

Véase pues, resumiendo lo dicho, que hemos visualizado que una segunda forma en la que se vuelve vigente la obra de Rodó en la práctica concreta es a través de la aplicación. Y que esta aplicación podría ser débil, si se piensa lo rescatable con un excesivo grado de abstracción. Y que esta aplicación puede ser más fuerte cuando se rescata lo temas rodonianos desde su perspectiva más atemporal (como soluciones morales, o sociales, o políticas más abstractas) pero con una abstracción moderada.

3. Palabras finales y tabla analítica

En resumen, hemos mostrado que la vigencia de Rodó es visible y aplicable a través de dos operaciones conceptuales bien concretas y prácticas. Estas son, o bien mediante el establecimiento de algún tipo de *analogía* (de texto o de contexto), o bien a través de la *aplicación* de las ideas rodonianas como parte de la solución a un problema presente. Cada modalidad, asimismo, tiene diferentes tipos de uso tal como lo hemos detallado y diferentes grado de fuerza, entendiendo que cuanto mayor es esta última, más lejos se está de la mera alusión protocolar o reverencial respecto de la figura y obra rodoniana, y más se trae al autor al presente con mayor grado de relación con el tema en cuestión que se trate en el momento.

Quisiera poner énfasis en que estas modalidades, si bien surgen de un análisis conceptual, refieren a formas prácticas de "ejercer la vigencia" de la obra rodoniana. No es a través de la mera mención del autor que ésta puede detectarse, ni de su mero estudio, sino a partir de las operaciones conceptuales que en la práctica puedan emprenderse con la obra y figura de Rodó. Cuáles son esas operaciones conceptuales

es lo que hemos estudiado aquí. Quisiera finalizar presentando los resultados de esta indagación en una tabla analítica, en donde se resume todo el proceso de investigación desarrollado en esta exposición.

TABLA ANALÍTICA Modos en que puede comprenderse la vigencia de la obra rodoniana en la práctica concreta (*)			
TIPO DE VIGENCIA	DESCRIPCIÓN SUMARIA	FORMA DÉBIL	FORMA FUERTE
COMO ANALOGÍA	Vigencia fundada en el símil. Consiste en establecer una conexión entre la obra o el contexto rodoniano y los problemas del presente de enunciación. Rodó es traído al presente como referente, antecedente o precursor de la temática en cuestión.	Se establece el símil como alusión introductoria, protocolar o prescindible para el análisis de la problemática concreta.	Se establece el símil como parte de un proceso de resignificación, en el presente de ideas surgidas en un contexto o bajo una concepción de ideas concreta.
COMO APLICACIÓN	Vigencia fundada en un criterio pragmático. Consiste en establecer una conexión entre ideas rodonianas y su adecuación en tanto que solución a problemas presentes. Rodó es traído al presente en tanto que sus ideas podrían ser útiles en relación a la temática en cuestión.	Se abstrae fuertemente la figura de Rodó y se transforma su persona en ejemplo a aplicar (moral, intelectual, etc.). Las ideas rodonianas pasan a segundo plano en relación a la figura de su autor.	Se visualiza y discute las ideas y propuestas rodonianas rescatando aquellas partes que son suficientemente atemporales (en tanto que soluciones morales, o sociales, o políticas).
(*) Nótese que en esta tabla se excluye el punto de vista del especialista, tal como se lo ha hecho a lo largo de esta investigación analítica.			

Referencias

Aínsa, F. (2002). El centenario de Ariel: una lectura para el 2000. En Zea, L. y Taboada, H. (coord.). *Arielismo y globalización*. México: FCE-IPGH.

Ardao, A. (1971). Rodó, clásico. *Cuadernos de Marcha*, 50.

Lockhart, W. (1964). *Rodó: vigencia de su pensamiento en América*. Mercedes.

Maggiolo, O. (1971). Rodó y la autonomía universitaria. *Cuadernos de Marcha*, 50.

Real de Azúa, C. (1967). El problema de la valoración de Rodó. *Cuadernos de Marcha*, 1.

_____ (2001). *Medio Siglo de Ariel*. Montevideo: Academia Nacional de Letras.

Rodó, J. E. (1961). *Ariel*. México: Espasa-Calpe.

Zea, L. (1967). Rodó y nuestra América. *Cuadernos de Marcha*, 1.

_____ (2002). Ariel, un siglo después. En Zea, L. y Taboada, H. (coord.). Op. cit.

Perspectivas americanas en los fundamentos morales de una educación democrática. Un paralelo entre José Enrique Rodó y Martha Nussbaum

Casandra-Stefana Boldor
Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Introducción

El presente trabajo propone, a través de dos perspectivas sobre la educación democrática, comprender cuáles son esos pilares esenciales en los cuales se fundamenta una educación universal adecuada. Las dos perspectivas planteadas son las de José Enrique Rodó y Martha Nussbaum.

Lo que queremos mostrar es que los dos puntos de vista, a pesar de la distancia temporal, pero sobre todo del contexto cultural, tienen en su base los mismos argumentos y el mismo mensaje: que por nuestro desarrollo moral actual, nuestra educación sigue necesitando el estudio humanístico, y que este camino es el que desarrolla las habilidades necesarias por nuestro mundo cada día más y más complejo.

A través del recorrido de la obra *Ariel* de J. E. Rodó, y la de Martha Nussbaum *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita las humanidades*, y sus argumentos en torno a los fundamentos de la educación adecuada y democrática deseada, se identifican ciertos elementos comunes esenciales: la educación debe tener en cuenta un cierto modelo de hombre que se pone como el foco de los resultados del proceso educativo; este modelo de hombre ha de tener una gran apertura para entender el mundo en general y el mundo propio en particular; la base del método de educación propuesto es el modelo clásico de la argumentación; las artes y lo bello son principios por los cuales se practica y se desarrolla la actitud y la capacidad simpática; la formación humanística logra el desarrollo de habilidades apropiadas absolutamente necesarias para la democracia.

Las dos obras, muy diferentes en su forma de escritura, nos hablan del mismo asunto: la educación tiene que ser principalmente una cuestión moral, y en segundo lugar una cuestión instructiva; y la forma en que ella puede hacer esto es volver a los fundamentos de las habilidades naturalmente humanas.

I. El Manifiesto de José Enrique Rodó

Ariel (1900) es considerado un verdadero "evangelio" de la juventud de América Latina y el comienzo de la era de la filosofía latinoamericana. (Berisso y Bernardo, 2014, p. 121). El tiempo de la comunidad intelectual de Rodó era de intenso debate entre dos

campos radicales: el espiritualismo filosófico y el positivismo convencido. Aunque se forma en la perspectiva positivista, considera que uno y otro son limitados; y propone una síntesis de estos dos, como una solución conciliatoria, con el argumento de la condición actual del hombre y la sociedad (ibidem, pp. 123-124).

Los ideales y el latinoamericanismo, la juventud como "estado de ánimo" y el perfeccionamiento moral, la crítica del utilitarismo y la búsqueda de una democracia buena son los temas principales que preocuparon a Rodó. Es importante mirar su obra a través de su objetivo, de su destinatario: la juventud. Por este término se entiende tanto a los jóvenes en edad, como a la juventud de espíritu, caracterizada por la apertura, el entusiasmo y la esperanza en algo que puede ser hecho mejor y más bueno.

En este contexto, Rodó nos habla sobre los siguientes aspectos: por un lado la educación y el mejoramiento de la personalidad moral en sí, y por otro lado que esto debe hacerse primero al nivel individual y luego llegar a lo colectivo. Para poder lograrlo tenemos el modelo griego antiguo y el cristianismo, como estados del espíritu. La educación tiene como objetivo convertir a la personas en ser capaces de crear y desarrollar una nueva sociedad. El hombre puede convertirse en el contacto con el mundo, con diferentes tipos de personas, pero al mismo tiempo manteniendo un foro íntimo interior, un lugar de su estructura moral fundamental, su lugar de la reflexividad. La educación, si no tiene en vista estas direcciones, no es más que un mecanismo automático de la actividad material, lo que resulta en una especie de triste servidumbre de la condición humana. Una educación enfocada exclusivamente en el principio de la utilidad conduce al olvido de los ideales y de la meditación desinteresada -necesarias al estado de armonía que se caracteriza por la combinación de buen gusto y sentido moral, necesarios para uno mismo y para la sociedad (ibidem, pp. 125-143).

Rodó apoya una sociedad democrática guiada por una finalidad superior, ideal y capaz de generar una cultura de trabajo, de progreso de la ciencia y de la riqueza. Pero los Estados Unidos no es necesariamente el más feliz de los modelos, porque se basa únicamente en la utilidad, la producción, el interés de lo inmediato; aspectos que él considera poco saludables para los seres humanos y para una sociedad sostenible.

II. Martha Nussbaum y *Sin fines de lucro*

Martha Nussbaum se destaca hoy por discutir la complejidad de las cuestiones éticas. Es profesora activa en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago e investigadora en el campo de la filosofía, que indaga también fuera de la cultura de Europa Occidental y Norteamérica; sus estudios tienen un fuerte carácter comparativo, considerado por ella más que necesario, especialmente para la sociedad mundial contemporánea.

Su trabajo *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita las humanidades* fue publicado en 2010, promovido y discutido en todo el mundo. Es una discusión rigurosa y fundamental de la situación educativa contemporánea, que en su perspectiva no se

adapta con precisión al contexto económico, social y político actual. Sostiene que necesitamos reconectar la educación de los *seres humanos* para dar a los estudiantes la capacidad de ser verdaderos ciudadanos de sus naciones y del mundo.

Nussbaum llama la atención sobre una crisis que parece casi desapercibida, pero que se desarrolla como el cáncer y que a largo plazo daña el futuro de la gobernabilidad democrática. La crisis de la que habla es la de la educación a nivel global. La realidad actual demuestra que hay un fenómeno común en todo el mundo: el descrédito, hasta la eliminación, de las humanidades y las artes de las escuelas de diferentes niveles, desde la escuela primaria hasta la universidad. Las sociedades democráticas tienden a insistir cada vez más en la formación que consideran más eficaz para responder a la necesidad del mercado laboral. De este modo se ignoran, a los ojos de Nussbaum, precisamente las competencias que de hecho pueden apoyar a la sociedad democrática, tan adaptable, e incluso al progreso económico.

> Se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes, pero se trata de cambios que aún no se sometieron a un análisis profundo. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva a la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos. El futuro de la democracia a escala mundial pende de un hilo. (Nussbaum, 2010, p. 2)

Esta crisis ha llegado a nuestros ojos, pero no parece que la veamos ni que comencemos a actuar, aunque estos cambios han llegado a su fin y ya están empezando a afectar nuestro futuro (idem).

Hoy ponemos en primer lugar el confort material y parece que olvidamos el alma, parecemos olvidar que en realidad nos relacionamos el uno con el otro y con los demás como almas, con alguien que tiene un alma similar, profunda y compleja, y no como herramientas más o menos útiles con las que nos encontramos en nuestro camino. Cuando habla del alma, Nussbaum advierte que no lo hace en un sentido religioso, sino en el sentido clásico de la palabra alma, que implica

> [L]as facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización. Cuando nos encontramos en una sociedad, si no hemos aprendido a concebir nuestra persona y la de los otros de ese modo, imaginando mutuamente las facultades internas del pensamiento y la emoción, la democracia estará destinada al fracaso, pues ésta se basa en el respeto y el interés por el otro, que a su vez se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos, no como meros objetos. (ibidem, p. 6)

La motivación de la ganancia y el crecimiento crea en muchos líderes la impresión que la ciencia y la tecnología son elementos esenciales para el futuro de sus naciones, continúa la autora. Estos elementos son realmente muy importantes, pero también hay

una necesidad de una serie de otros elementos y capacidades para una democracia sana y un mundo sano en el nivel interno y capaz de hacer frente a problemas apremiantes. "Estas capacidades se vinculan con las artes y con las humanidades. Nos referimos a la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico; la capacidad de trascender las lealtades nacionales y de afrontar los problemas internacionales como «ciudadanos del mundo»; y por último, la capacidad de imaginar con compasión las dificultades del prójimo" (ibidem, p. 7).

Pero la educación no sólo ocurre en la escuela; la forma en que la familia y la comunidad entienden y apoyan el desarrollo de estas habilidades es igualmente importante. La escuela y el sistema educativo en general, sin embargo, ocupa el lugar principal en la investigación de Nussbaum, especialmente debido al hecho de las crecientes presiones que recibe para ajustarse a la finalidad económica. La educación no tiene el único propósito del ciudadano, sino también del empleado y, sobre todo, la idea de una vida significativa. En las sociedades democráticas, las tres cuestiones se discuten acaloradamente. Este fenómeno de discusión y controversia surge precisamente porque las mismas sociedades, enfatizando su carácter democrático, son étnicas, religiosas, de clase, de género y de diversidad sexual, etc. En estas circunstancias, sin el apoyo de una educación adaptada, la democracia se vuelve inestable (ibidem, pp. 8-10).

Por lo tanto, la educación dentro de la sociedad democrática y global debe ser la que asegure tanto el nivel tecnológico, como el económico y el humano -niveles que son de hecho interdependientes y que mantienen el equilibrio de una sociedad sostenible.

III. El peligro de la sociedad civilizada y el hombre armonioso. Educación para los beneficios vs. Educación para la democracia

Por desgracia, según Rodo, cuanto más avanzada es nuestra civilización, más estrictos son los límites que impone:

> Por desdicha, es en los tiempos y las civilizaciones que han alcanzado una completa y refinada cultura donde el peligro de esa limitación de los espíritus tiene una importancia más real y conduce a resultados más temibles. Quiere, en efecto, la ley de evolución, manifestándose en la sociedad como en la Naturaleza por una creciente tendencia a la heterogeneidad, que, a medida que la cultura general de las sociedades avanza, se limite correlativamente la extensión de las aptitudes individuales y haya de ceñirse el campo de acción de cada uno a una especialidad más restringida. Sin dejar de constituir una condición necesaria de progreso, ese desenvolvimiento del espíritu de especialización trae consigo desventajas visibles, que no se limitan a estrechar el horizonte de cada inteligencia, falseando necesariamente su concepto del mundo, sino que alcanzan y perjudican, por la dispersión de las afecciones y los hábitos individuales, al sentimiento de la solidaridad. (Rodó, 1956, p. 128)

Y esta influencia negativa afecta tanto a la estética de la estructura social (ibidem, p. 129). Aquí regresamos a la antigua Grecia, a Atenas y su incomparable belleza -como Rodó lo destaca:

> La belleza incomparable de Atenas, lo imperecedero del modelo legado por sus manos de diosa a la admiración y encanto de la humanidad, nacen de que aquella ciudad de prodigios fundó su concepción de la vida en el concierto de todas las facultades humanas, en la libre y acordada expansión de todas las energías capaces de contribuir a la gloria y al poder de los hombres. (ibidem, p. 129)

Atenas es el modelo de entremezclar todas las facultades del alma: El sentimiento del ideal con lo real, la razón con el instinto, la fuerza del cuerpo con el espíritu. Es cierto que en la civilización en la que vivimos, cada vez más compleja, sería difícil, e incluso imposible restablecer esa armonía, es decir, volver a esa sencillez. Pero precisamente en este contexto de civilización tan diversa, de personajes, aptitudes, méritos y en última instancia el resultado de la evolución social, necesitamos mantener contacto con los ideales y sentimientos que mantienen la unidad humana; con esos intereses de las almas nos relacionamos todos. Es necesario defender nuestra humanidad del dominio de la utilidad material:

> Cuando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene en lo presente, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funestos a la difusión de aquellas preocupaciones puramente ideales que, siendo objeto de amor para quienes les consagran las energías más nobles y perseverantes de su vida, se convierten en una remota, y quizá no sospechada región, para una inmensa parte de los otros. Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida de lo alto de la razón sobre las cosas, permanece ignorado, en el estado actual de las sociedades humanas, para millones de almas civilizadas y cultas, a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad, en definitiva, material. Y bien: este género de servidumbre debe considerarse la más triste y oprobiosa de todas las condenaciones morales. (ibidem, pp. 130-131)

Debemos esperar de nosotros, en el conflicto con el mundo, defendernos contra esta mutilación y tiranía del interés en una cosa; no debemos dedicarnos a ninguna pasión o propósito individual que no sea una parte de nosotros; y no debemos permitir, a través del espacio de trabajo, que nuestra alma sea absorbida (ibidem, p. 131). Para poder lograr esto, necesitamos mantener un lugar íntimo dentro del alma, reflexionando sobre el mundo, sobre las cosas, sobre nosotros mismos -un santuario de contemplación.

> Abierto con una saludable liberalidad, como la casa del monarca confiado, a todas las corrientes del mundo, exista en él, al mismo tiempo, la celda escondida y misteriosa que desconozcan los huéspedes profanos y que a nadie más que a la razón serena pertenezca. Sólo cuando penetréis dentro del inviolable seguro podréis llamaros, en realidad, hombres libres. No lo son quienes, enajenando insensatamente el dominio de sí a favor de la desordenada pasión o el interés utilitario, olvidan que, según el sabio precepto de Montaigne, nuestro espíritu puede ser objeto de préstamo, pero no de cesión. Pensar, soñar, admirar: he ahí los nombres de los sutiles visitantes de mi celda. Los antiguos los clasificaban dentro de su noble inteligencia del ocio, que ellos tenían por el más elevado empleo de una existencia verdaderamente racional, identificándolo con la libertad del pensamiento emancipado de todo innoble yugo. El ocio noble era la inversión del tiempo

> que oponían, como expresión de la vida superior, a la actividad económica. (ibidem, p. 135)

La situación actual de diferentes naciones en el mapa del mundo muestra que aspectos sociales fundamentales, y el vínculo absolutamente necesario entre la estabilidad social y económica, se entienden más o menos. Por otra parte, aunque se entienden, no se quieren debido a las inversiones demasiado grandes que se necesitarían, y la disminución en los beneficios después de la implementación de tal modelo. La realidad más dura a la que nos enfrentamos ante nuestros ojos y frente a la que nos parece estar impotentes es la existencia de pobres en una etapa mínima de subsistencia y dependencia y un sistema económico que no quiere invertir en ellos (Nussbaum, 2010, pp. 14-15).

Nussbaum observa que generar crecimiento económico no significa producir democracia, ya que no significa tener una población sana, educada e involucrada, y beneficiaria de la oportunidad de una buena vida independientemente de la clase. Sin embargo, el desarrollo económico sigue siendo percibido como social, pero profundamente erróneo, basado en el "viejo paradigma", como lo llama Nussbaum. (ibidem, pp. 15-16). Así, Nussbaum pone en paralelo dos paradigmas: el viejo y el nuevo. Según el primero, "la meta de toda nación debería ser el crecimiento económico. No importan la distribución de la riqueza ni la igualdad social. No importan las condiciones necesarias para la estabilidad democrática"

El "viejo paradigma" de la educación para el crecimiento significa: "habilidades básicas, alfabetización y competencia matemática. También necesita algunas personas que tengan conocimientos más avanzados de informática y tecnología. Sin embargo, la igualdad de acceso a la educación no reviste tanta importancia para este modelo. Un país puede crecer sin dificultades aunque los sectores más pobres de la población rural sigan siendo analfabetos y carezcan de los más mínimos recursos informáticos" (ibidem, pp. 19-20). El "viejo paradigma",

> [a]demás de necesitar que muchos cuenten con ciertos conocimientos básicos y algunos posean conocimientos más avanzados, la educación para el crecimiento precisa cierta familiaridad muy rudimentaria con la historia y los datos económicos por parte de aquellas personas que van a superar la escuela primaria y que en algunos casos pueden formar una élite relativamente pequeña. Sin embargo, ese tipo de educación también procura que los relatos de la historia y la economía no provoquen ningún tipo de pensamiento crítico serio sobre cuestiones de clase, de raza y de género, sobre los supuestos beneficios de las inversiones extranjeras para los sectores pobres de la población rural ni sobre la supervivencia de la democracia cuando existe una profunda desigualdad de oportunidades básicas (ibidem, pp. 20-21).

El otro paradigma al cual se refiere Nussbaum, y al cual está asociada, es el del modelo del "desarrollo humano" o "enfoque en capacidades". El enfoque en las capacidades puede definirse como un enfoque comparativo en cuestiones inherentes a la calidad de vida, así como una teoría de la justicia social elemental. En su núcleo está la pregunta:

¿Qué es cada persona capaz de hacer y ser? Y apoya la necesidad de un conjunto de oportunidades, de libertades, para cada ciudadano individual, que él o ella elige adquirir (Nussbaum 2011, p. 20).

Según este paradigma, el punto central ocupa las oportunidades o "capacidades" que cada persona tiene, en parte, en las esferas esenciales: la vida, la salud, la integridad física de la libertad política, la participación política y la educación. Este modelo de desarrollo reconoce el elemento primordial de la integridad de la dignidad de todos los individuos y cuyo respeto a las leyes e instituciones está bajo la obligación. Y una nación, por lo menos decente, sabe que sus ciudadanos tienen el derecho a la oportunidad en, al menos, estas áreas esenciales (ibidem, p. 24).

Una nación que desee promover ese tipo humano dedicado a la democracia y cuyo propósito sea "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" debe centrarse en desarrollar por lo menos las siguientes características:

> La aptitud para reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan a la nación, analizarlas, examinarlas, argumentarlas y debatirlas sin deferencia alguna ante la autoridad o la tradición.
>
> La aptitud para reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos de uno, aunque sean de distinta raza, religión, género u orientación sexual, y de contemplarlos con respeto, como fines en sí mismos y no como medios para obtener beneficios propios mediante su manipulación.
>
> La aptitud para interesarse en la vida de los otros, de entender las consecuencias que cada política implica para las oportunidades y las experiencias de los demás ciudadanos y de las personas que viven en otras naciones.
>
> La aptitud para imaginar una variedad de cuestiones complejas que afectan la trama de una vida humana en su desarrollo y de reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, las relaciones familiares, la enfermedad, la muerte y muchos otros temas, fundándose en el conocimiento de todo un abanico de historias concebidas como más que un simple conjunto de datos.
>
> La aptitud para emitir un juicio crítico sobre los dirigentes políticos, pero con una idea realista y fundada en las posibilidades concretas que éstos tienen a su alcance.
>
> La aptitud para pensar el bien común de la nación como un todo, no como un grupo reducido a los propios vínculos locales.
>
> La aptitud para concebir a la propia nación como parte de un orden mundial complejo en el que distintos tipos de cuestiones requieren de una deliberación trasnacional inteligente para su solución. (ibidem, pp. 25-26)

Según sus propias palabras, se trata apenas de un esbozo de las aptitudes que una sociedad democrática debería inculcar a sus ciudadanos en la visión de Martha Nussbaum.

IV. Los fundamentos de la educación democrática

a. El modelo: Ariel y el ciudadano del mundo

La obra *Ariel* se abre con la imagen de la última clase, en la cual el maestro, como una forma de despedida, ofrece a sus estudiantes un discurso de cierre de sus actividades comunes y recuerda a sus jóvenes, en forma de consejos cariñosos, aspectos esenciales a tener en cuenta en la salida al mundo.

La obra descansa en el símbolo de Ariel, a través del cual el maestro refuerza una vez más el modelo humano que propone a sus alumnos, junto con las conclusiones del camino hecho con su *paideia*, a través de su discurso final.

Así, el modelo de *Ariel* es el ideal de la razón y de la alta verdad; Ariel es el sublime sentimiento de perfección humana a través de su estructura virtuosa y a la luz de la cual vive; Ariel es la coronación de la creación de la naturaleza mezclando lo orgánico con el espíritu; el triunfo de Ariel significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, falta de egoísmo en la conducta, alto gusto en las artes, heroísmo en la acción, delicadeza y refinamiento en las costumbres; Ariel renace a través de su belleza y juventud. Ariel corona la complejidad humana natural: es el modelo humano propuesto por Rodó a los jóvenes, y en última instancia, el modelo humano que está en nosotros.

El mundo en el que vivimos es aquel en el que las barreras geográficas, lingüísticas o nacionales no importan realmente; más que eso, nos hemos vuelto absolutamente dependientes el uno del otro, nosotros, de personas que nunca hemos visto. Nuestros problemas económicos, ambientales, religiosos o políticos son temas que afectan al mundo entero: el mundo en el que vivimos nos necesita para cruzar realmente las fronteras que, como vemos, desaparecen y cooperan de la misma manera que yo no lo he hecho antes (Nussbaum, 2010, p. 79).

El tipo de educación que estamos hablando es muy diferente de la que ahora, no hace muchos años, comenzó a abordar aspectos del mundo que antes no fueron tenidos en cuenta o muy poco. La educación de hoy incluye el conocimiento sobre la variedad de tradiciones étnicas, nacionales, religiosas, que conciernen tanto a la propia nación como al mundo entero. Hasta hace poco, estas cuestiones se trataban de manera limitada, y esto conduce aún a una actitud discriminatoria hacia lo que es diferente. Aunque el conocimiento no garantiza un buen comportamiento, la ignorancia está ciertamente ligada al mal comportamiento. La forma de iniciar la lucha contra la actitud o el mal comportamiento es enseñar a los niños desde una edad temprana una relación diferente con el mundo a través de la información correcta y la curiosidad respetuosa. Los jóvenes deben llegar gradualmente a comprender que los problemas del mundo sólo pueden resolverse sobre la base de la comprensión de las diferencias entre los grupos, entre las naciones y las necesidades e intereses, eventualmente, de una manera común (ibidem, pp. 80-81).

Para poder reflexionar adecuadamente sobre estas cuestiones, los jóvenes primero tienen que entender cómo funciona la economía mundial, ya que necesitan ser conscientes de la historia de los acuerdos internacionales, el vínculo entre el colonialismo y las actuales corporaciones multinacionales, ya que muchos de estos arreglos no son la elección de la gente, aunque determinan sus vidas (ibidem, pp. 82-83).

Igualmente importante para las democracias de nuestro mundo es la comprensión de la diversidad de las tradiciones religiosas. Los temas religiosos y sexuales son aquellos en los que los estereotipos más profanos y con mayor frecuencia impiden el respeto y la comunicación productiva. A este respecto, el plan de estudios, tan pronto como sea posible, debe ser cuidadosamente planificado de tal manera que transmita y afile un conocimiento más rico del mundo, sus historias y culturas (ibidem, p. 83). Por lo tanto, uno de los objetivos actualizados de la educación sería: "En términos de contenido curricular, el objetivo de una ciudadanía mundial requiere que todos los jóvenes aprendan los fundamentos de la historia del mundo (con énfasis en los aspectos sociales, económicos y la historia política) con una creciente complejidad en el tiempo, y desarrollar una comprensión rica y no estereotipada de las grandes religiones del mundo" (ibidem, p. 89).

Un aspecto descuidado para la ciudadanía mundial es la instrucción de la lengua. Todos los alumnos y estudiantes deben aprender al menos un idioma extranjero: "Ver cómo otro grupo de seres humanos inteligentes ha pensado el mundo de manera diferente; como cualquier traducción es una interpretación imperfecta, le da a un joven una lección esencial de humildad cultural" (ibídem, 2010, p. 90).

Este modelo de educación no excluye la dedicación del tiempo al estudio de la propia nación e historia, pero esto debe hacerse desde la posición de un ciudadano del mundo, es decir, de una persona que ve a su propia nación como parte de un mundo complejo e interconectado y en compromisos económicos, políticos y culturales con otras naciones y pueblos. En términos de la nación, se debe alentar la curiosidad sobre los grupos que los componen, así como sus historias y diferencias de oportunidades. Por lo tanto, otro objetivo esencial de la educación de hoy sería: "Una educación adecuada para vivir en una democracia pluralista debe ser multicultural; quiero decir que los alumnos estén familiarizados con algunos de los elementos fundamentales de la historia y cultura de los grupos con los que comparten las leyes y las instituciones, incluyendo los grupos religiosos, étnicos, económicos, sociales y de género. El aprendizaje de lenguas, la historia, la economía y las ciencias políticas contribuyen a facilitar esta comprensión a distintos niveles" (ibídem, 2010, p. 91).

Las universidades no podrán dirigir un tipo de educación que resulte en ciudadanos globales a menos que construyan una estructura que abarque las artes liberales, es decir, un conjunto de cursos generales para todos los estudiantes, además del principal campo de estudio (ibidem, p. 93).

b. El programa personal y la importancia del argumento

El programa personal que Rodó propone implica un conjunto de elementos esenciales que lo soportan: la juventud, la voluntad, la razón, la vocación.

Para argumentar sobre lo que se refiere cuando considera el llamado a la juventud como una necesidad fundamental, la describirá como un estado de ánimo; más presente entre los jóvenes, pero igualmente presente en la actitud de ser, independientemente de la etapa biológica. Y para poder imaginar, ejemplificar esta juventud de espíritu, Rodó llama la atención sobre la civilización de la antigua Grecia, que precisamente por esta actitud logró crear valores tan significativos, tanto para su propio tiempo como hasta el día de hoy. La juventud de los antiguos griegos confiaba en la curiosidad y el entusiasmo, y con estos dos rasgos inventaron la ciencia y la filosofía. A través de su forma de ver la vida, la alegría de la vida, entendieron que significa armonía interior y comunidad, y así inventaron la política y la democracia.

El ejemplo de la antigua Grecia es la juventud misma:

> Hubo una vez en que los atributos de la juventud humana se hicieron, más que en ninguna otra, los atributos de un pueblo, los caracteres de una civilización, y en que un soplo de adolescencia encantadora pasó rozando la frente serena de una raza. Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven (Rodó, 1956, p. 118).

La juventud en espíritu también está estrechamente relacionada con la voluntad:

> [D]ebéis empezar por reconocer un primer objeto de fe, en vosotros mismos. La juventud que vivís es una fuerza de cuya aplicación sois los obreros y un tesoro de cuya inversión sois responsables. Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros. (ibídem, p. 116)

Esta voluntad, que se encuentra en cada uno, con la cual hemos sido bendecidos como un regalo de la naturaleza, puede desaparecer si no se usa si no se pone en acción; sólo depende de nosotros mismos si lo usamos o lo dispersamos y su práctica entre cada uno se convierte en una fuerza beneficiosa en la vida de la sociedad humana en general (ibidem, pp. 120-121).

Y esta voluntad, manifestada a través de la acción y alimentada por el entusiasmo y la esperanza, está relacionada con la razón. Así, los sentimientos edificantes no implican la ignorancia de quienes proponen una actitud más radical al mundo, como es, por ejemplo, el escepticismo. Además, para equilibrar y distinguir entre lo real y lo ilusorio, entre lo bueno y lo malo, para afrontar la realidad, también debemos abrazar el espíritu de la duda. El optimismo valeroso y la ignorancia voluntaria pueden tener efectos adversos en el mundo, por lo que tenemos que dejar espacio para cualquier problema propuesto al pensamiento humano y responsabilizar a la misma naturaleza de Dios mismo; todo lo que crea desánimo o tristeza, dice Rodó, debe ser permitido alcanzar el nivel de conciencia, donde ser pesado y confrontado (ibidem, p. 123). Pero incluso

en algunas ocasiones la amargura del pensamiento, como en la alegría, puede haber un estímulo, una sugerencia fértil. Por lo tanto, no debe percibirse como abdicación o como venganza, sino por el contrario:

> Pero cuando lo que nace del seno del dolor es el anhelo varonil de la lucha para conquistar o recordar el bien que él nos niega, entonces es un acerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de vida. Se sabe que algunos pesimistas son en realidad optimistas volcados, y lo que hacen no es condenar todas las cosas, sino mostrar por su insatisfacción con una cosa actual, la posibilidad de renovación. (ibidem, pp.123-125)

La conclusión de la incursión en la idea de "juventud" en Rodó nos lleva al siguiente cuadro: lo que la humanidad necesita rescatar de la negación pesimista no es tanto la creencia de que todo es bueno hoy, sino la fe de que es posible. La creencia en el futuro, la creencia en la eficacia de la energía humana, son condiciones necesarias de todas las acciones poderosas y de todo el pensamiento fecundo. Por eso Rodó quería comenzar con la alabanza del valor eterno de esa creencia, que se encuentra en la juventud como en su propio instinto, sin necesidad de la doctrina de ningún dogma.

Rodó creía mucho en los jóvenes y en su estricta misión de cambiar. Al mismo tiempo, fue también un gran defensor del intercambio en la educación: la reciprocidad de la educación como una alternativa más constructiva que la lineal, de la más antigua a la más joven.

Esta entrada en la vida y en el mundo, esta presencia de cada uno, tiene un propósito específico para cada uno de nosotros, y esa es la vocación. Tenemos dentro de nuestro corazón, dice Rodó, una voz misteriosa, un instinto personal que nos guía al mundo. Y quien, sin saber cómo y de dónde viene, parece conducirnos por el mundo como ciegos. A través de este instinto, nuestro corazón se manifiesta, se abre al horizonte del mundo, y naturalmente nos conduce a su lugar de cumplimiento. Este instinto a veces se manifiesta en una etapa muy temprana, a veces se necesita tiempo y etapas para caminar, incluso vagando, y a veces necesita nuestra ayuda para llegar a la superficie, pero es él quien dirige nuestra vocación. Además, nuestra alma no puede ser cumplida sin una vocación; Por lo tanto, hasta o en ausencia de ella, de la vocación que es nuestra, nuestra alma permanecerá ignorante de sí misma. Buscar la vocación es un anhelo que experimentamos cada uno y que crea ese estado de incomodidad que incluso puede afectarnos a nivel orgánico (Rodó, *Motivos de Proteo*, p. XL).

Pero cuando la vocación se identifica y se manifiesta, lo hace con una fuerza inconmensurable. Así, la vocación es la conciencia de la capacidad determinada, y algunos son siempre claros para nosotros, y otros parecen no tener ninguna aptitud. Oír una cierta voz que llama en una dirección determinada que nos hará sentir que en esa dirección, en ese lugar podemos estar conscientes de nosotros mismos en la manera más alta, es absolutamente humano y sucede en los espíritus que están cumpliendo (idem).

El problema de comprender qué es la vocación, es profundamente claro:

> La divergencia de las vocaciones personales imprimirá diversos sentidos a vuestra actividad, y hará predominar una disposición, una actitud determinada en el espíritu de cada uno de vosotros. Los unos seréis hombres de ciencia; los otros seréis hombres de arte; los otros seréis hombres de acción. Pero por encima de los afectos que hayan de vincularos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de vida, debe velar, en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa. Antes que las modificaciones de profesión y de cultura está el cumplimiento del destino común de los seres racionales. (Rodó, 1956, p. 126)

Pero identificar y perseguir la vocación no significa no perseguir otras formas de manifestación distintas de la nuestra que la que viene a nuestra atención; debemos tratar de desarrollar la plenitud de nuestro ser.

La herencia dejada por Sócrates del cuestionamiento constante, en primer lugar a nosotros mismos y a todos nosotros, de una vida que se examina, ha permanecido fuertemente arraigada hasta nuestros días. Su ejemplo es el centro de la teoría y práctica de la educación liberal en todo el mundo. Hay una razón para continuar e insistir en el método socrático dentro de los cursos de educación, filosofía y humanidades, y es el entendimiento de que a través de su contenido y su aspecto pedagógico estimulan el pensamiento personal y la argumentación. La capacidad para debatir el modelo socrático es sumamente valiosa y deseable en una sociedad democrática (Nussbaum, 2010, pp. 47-48).

> Un problema que surge también entre las personas que viven la vida sin reflexión es que suelen tratarse de manera irrespetuosa. Cuando uno piensa que el debate político es una suerte de torneo deportivo cuyo objetivo es anotar puntos para el bando propio, es probable que el "bando contrario" aparezca como un enemigo al que se desea derrotar o incluso humillar. Así, resulta imposible pensar en una negociación mutua o en la búsqueda de algún punto en común… La actitud de Sócrates frente a sus interlocutores, en cambio, es exactamente la misma que adopta con su propia persona. Todos necesitamos ese autoexamen y somos iguales frente a determinado argumento. Esta actitud crítica revela la estructura de la posición que adopta cada uno, al tiempo que exhibe los preconceptos compartidos y los puntos de intersección que pueden ayudar a los ciudadanos a avanzar hacia una conclusión en común. (ibidem, p. 51)

Ahora bien, Nussbaum considera cuál es la importancia de esa capacidad "para la situación actual de las democracias pluralistas modernas, rodeadas como están por un poderoso mercado global". Y concluye: "Antes que nada, cabe señalar que, aun si sólo nos interesara el crecimiento económico, hasta los grandes ejecutivos comprenden la importancia de crear una cultura empresarial en la que no se censuren las voces de disenso, una cultura de la individualidad y la responsabilidad" (ibidem, pp. 52-53).

Otro aspecto a tener en cuenta en el contexto de hoy es la innovación, y una educación de artes liberales fortalece las habilidades imaginativas y de pensamiento libre necesarias para mantener una cultura de innovación. Y en este sentido, las empresas

tienen una preferencia por los graduados en artes liberales, en detrimento de algunos con menos formación en el campo. Una curiosidad en esta discusión es que Estados Unidos justamente tiene una tradición en la educación de las artes liberales, en la formación de una habilidad general más que práctica (ibidem, p. 53). En ella podemos identificar una posible fuente del impulso perpetuo de la nación y la percepción de la importancia atribuida a la innovación y el progreso.

El pensamiento socrático es importante en cualquier democracia, pero especialmente en aquellas que actualmente se enfrentan con poblaciones multiculturales, diferentes etnias, castas, religiones que son un reto importante de nuestro siglo. En este sentido, asumiendo la responsabilidad de la propia manera de razonar y de la costumbre de intercambiar ideas en un ambiente de respeto mutuo, como forma de resolución de las diferencias, se crea la condición de la posibilidad de un mundo menos conflictivo (ibidem, p. 54).

El pensamiento socrático es una práctica social, que idealmente debería ser la base de la mayoría de las instituciones sociales y políticas de una sociedad democrática. Hablando de la educación formal, esta práctica puede ser una disciplina dentro del currículo, pero involucrando el espíritu pedagógico a nivel de clase, así como el *ethos* de toda la escuela. Esto sólo puede hacerse dentro de grupos más pequeños, donde cada miembro tiene la oportunidad de contribuir activa y creativamente a las discusiones. Tales grupos pueden estar compuestos por clases pequeñas, así como organizar reuniones de mini-grupos para las clases grandes (ibidem, pp. 54-55).

La educación de las artes liberales enfatiza la argumentación estructurada, es decir, el método socrático; también la inspiración dada por el ejemplo de Sócrates y los diálogos platónicos, textos filosóficos y ejercicios por medio de debates en clase y por escrito, guiados por el instructor, permite una mejor interiorización y dominio de la información con la que se trabaja y, así, el aprendizaje sostenible (ibidem, p. 55).

La conclusión que Nussbaum señala es alarmante y parece demostrar que aunque sabemos lo que tenemos que hacer para ser mejores hoy, y especialmente en el futuro, parecemos continuar en el camino de las excusas provocadas por una cómoda ignorancia: "la aspiración de hacer clases socráticas primarias y secundarias no es una utopía, ni requiere genio, está bien al alcance de cualquier comunidad que respete la mente de sus hijos y las necesidades de una democracia en desarrollo. (...) Pero las cosas están cambiando rápidamente (...) las democracias de todo el mundo subestiman y descuidan constantemente las capacidades indispensables para mantener la vitalidad, el respeto y la responsabilidad necesarios en toda democracias" (ibidem, pp. 76-77).

c. El sentido del bello, la imaginación y las artes

El primer impulso de la profanación de ese santuario íntimo creado por nosotros viene de considerar algo que no es hermoso. Desde todos los ángulos del alma, lo bello es la parte más delicada, es la visión clara de la belleza de las cosas, y cuyo equilibrio puede

fácilmente desestabilizarse creando un círculo de vulgaridad, abandonando la opinión de unos pocos (Rodó, 1956, p. 137).

El sentimiento de la belleza es la coronación de la sensibilidad humana: "La emoción de belleza es el sentimiento de las idealidades como el esmalte del anillo. El efecto del contacto brutal por ella empieza fatalmente, y es sobre ella como obra de modo más seguro. Una absoluta indiferencia llega a ser, así, el carácter normal, con relación a lo que debiera ser universal amor de las almas" (idem). "Y no es más intensa la estupefacción del hombre salvaje, en presencia de los instrumentos y las formas materiales de la civilización, que la que experimenta un número relativamente grande de hombres cultos frente a los actos en que se revele el propósito y el hábito de conceder una seria realidad a la relación hermosa de la vida" (ibidem, pp. 137-138).

Si el amor y la admiración por la belleza no responden al impulso ascendente del ser racional, la motivación del más alto interés de una cultura estética es que la educación del sentimiento moral deriva de la belleza:

> Considerad al educado sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia. La dignificación, el ennoblecimiento interior, no tendrá nunca artífice más adecuado. Nunca la criatura humana se adherirá de más segura manera al cumplimiento del deber que cuando, además de sentirle como una imposición, le sienta estéticamente como una armonía. Nunca ella será más plenamente buena que cuando sepa, en las formas con que se manifieste activamente su virtud, respetar en lo demás el sentimiento de lo hermoso". (ibidem, pp. 138-139)

Hacer que la gente vea la belleza es un acto de piedad, y la bondad y la verdad no aparecen en una forma sobria y severa. La virtud en sí misma es una manifestación del arte que nos protege, y un maestro que quiere demostrar a un estudiante que el deber es el más honesto de la realidad, debe demostrarlo en la misma medida en que es también la poesía más alta (ibidem, p. 139).

En el alma del amante hay que encontrar necesariamente una comprensión de la belleza; su alma debe ser, en gran medida, el genio del artista. Las revoluciones morales tienen dentro de ellas una apreciación implícita de la belleza de las ideas, los ideales. El sentimiento de belleza, refinamiento y gracia interior está absolutamente relacionado con la razón, con su capacidad y agudeza: "Hay una relación orgánica, una natural y estrecha simpatía, que vincula a las subversiones del sentimiento y de la voluntad con las falsedades y las violencias del mal gusto" (ibidem, pp. 143-144).

Ciertamente hay un resultado del sentido estético en el reconocimiento del bien, de lo bello y de la posibilidad del mal o del error. Ante la creencia de que todos los objetos elevados del alma están conectados, este sentido debe ser percibido como un punto principal en el encuentro con los otros objetos (ibidem, p. 144).

Como conclusión, la necesidad de educar la belleza es evidente para nosotros: la simpatía entre las cosas bellas nos ayuda a reconocer el bien, su comprensión, su

funcionalidad en su contexto. Lo bello crea bienestar, también ayuda a entender la armonía natural del mundo y nuestro lugar en él.

Los seres humanos no pueden relacionarse con el mundo complejo en el que vivimos sólo a través del conocimiento fáctico, es decir, sólo sobre la base del logos. Una tercera habilidad, estrechamente ligada a ellos, es la imaginación narrativa, que implica "la capacidad de pensar desde la piel de otra persona… ser un lector inteligente de la historia de esa persona y comprender las emociones y deseos que alguien en esa situación podría tener (Nussbaum, 2011, pp. 95-96). El cultivo de la simpatía es una de las mejores propuestas de educación democrática, tanto occidental como no occidental. Este cultivo tiene y debe tener lugar en la familia y en las escuelas… y si se quiere desarrollar esta habilidad, deben desempeñar un papel clave en el currículo las humanidades y las artes, cultivando así un tipo de educación que optimiza la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otra persona (ibidem, p. 96).

La capacidad de cuidar de otra persona se basa en dos condiciones previas: una que podría ser considerada como práctica, el reconocimiento de los límites de la propia capacidad -es decir, superar la actitud narcisista y aceptar la dependencia de los demás; y la segunda de naturaleza emocional, reconocer el hecho de que el control total no es ni posible ni bueno, que el mundo es un lugar donde las debilidades de todos se entrelazan, y necesitamos encontrar maneras de apoyar el uno al otro. Este doble reconocimiento implica la capacidad del individuo para ver el mundo como un lugar donde no está solo, como un lugar donde otras personas tienen sus vidas y necesitan, y donde tienen el derecho de perseguir sus necesidades (ibidem, p. 97).

"¿Pero cómo podría alguien ver el mundo de esta manera, después de verlo como un lugar donde otros… rigen las necesidades de uno?", pregunta Nussbaum. Parte de la respuesta a esta pregunta radica en nosotros mismos, en nuestra naturaleza: el intercambio de sonrisas, desde la etapa de la relación entre el bebé y el padre, reconoce la humanidad mutua. La segunda parte de la respuesta está en el juego: "Jugar enseña a la gente a ser capaz de vivir con los demás sin controlarlos, conecta la vulnerabilidad y las experiencias de sorpresa de la curiosidad y el asombro, en lugar de la parálisis de la ansiedad" (ibidem, p. 101).

Pero ¿cómo pueden los adultos mantener su capacidad de jugar después de que el mundo de la infancia ha sido superado? La respuesta parece estar del lado de las artes: las artes son la función de preservar un "patio de recreo", así como el papel de alimentar y ampliar la capacidad de empatía; el arte es el equivalente del entusiasmo experimentado por el niño a través del juego (idem).

La literatura y la educación artística cultivan la capacidad de simpatizar de diferentes maneras, a través de la incursión en obras literarias, música y bellas artes, o la danza. Lo que es esencial en este proceso es considerar el punto débil del estudiante, y las obras o el campo deben ser elegidos enfocados en ese punto. Todas las culturas han

desarrollado con el tiempo algunas debilidades, y somos parte de ellas, las heredamos; Con las obras de arte, que vienen en nuestra ayuda, sería deseable abordar precisamente esos aspectos, esos puntos débiles que hay que subsanar (ibidem, p. 106).

Debemos cultivar "ojos interiores" en los niños, y esto requiere una educación bien articulada a través de las humanidades y las artes, adaptada a la edad y el desarrollo. El papel de las artes en la escuela es doble: cultivar el juego y la empatía, tanto en general como en particular; el segundo, los medios para abordar cuestiones sociales delicadas. Pero para mantenerse conectados con los valores democráticos, las artes deben seguir siendo sensibles a la manera en que las personas interactúan entre sí; en este sentido, Nussbaum llama la atención sobre el modo en que las artes han sido y pueden usarse con propósitos malvados, con fines antidemocráticos: el componente imaginativo de la educación democrática requiere selectividad cuidadosa, pero lo que debemos señalar es que la manera en que funcionan estas formas defectuosas de "literatura" es inhibir el acceso imaginativo a la posición estigmatizada -tratando a las minorías o las mujeres como cosas simples, sin merecer la actividad imaginativa de explorar su vida interior (ibídem, pp. 108-109).

El cultivo de la imaginación, tal como se describe de esta manera, se puede ver como estrechamente vinculado a la capacidad socrática de crítica de tradiciones inadecuadas, y ayuda en esta capacidad (ibidem, pp. 109-110).

Es en este punto que entendemos cómo el pensamiento crítico, así como las artes, son también un desideratum del desarrollo económico y la sostenibilidad de una cultura sana de negocios. Los educadores de negocios han entendido que una capacidad imaginativa es esencial para una cultura sana en esta área. Las artes cultivan precisamente esas capacidades para la innovación, y una cultura de negocios que prescinda de ellas no tiene muchas posibilidades de resistir con el tiempo. Es por eso que los graduados en humanidades están empleados, aunque no tengan una formación profesional específica, pero tienen exactamente aquellas habilidades que les dan flexibilidad y creatividad, elementos fundamentales en el dinámico mundo de los negocios, que incluso si su único propósito es el crecimiento económico, ha de defender las humanidades (ibidem, p. 112).

V. Conclusiones: El programa Rodó-Nussbaum como solución por la educación actual

Los dos trabajos: el *Ariel* de José Enrique Rodó y *Sin fines de lucro* de Martha Nussbaum fueron elegidos para crear un paralelo americano sobre la educación necesaria para la democracia. La razón por la que estos dos textos fueron seleccionados, y no otros, es que ellos, aunque a una distancia de más de cien años y con diferentes contextos sociales, económicos y culturales, identifican los mismos elementos esenciales de una educación democrática adecuada.

J. E. Rodo, hace más de un siglo, advirtió de los peligros del modelo utilitario en el norte y de su herencia, ya que el camino estará pavimentado con los ideales de este modelo. Por eso propone la obra de *Ariel* como su manifestación para recordar nuestros fundamentos culturales y morales como una solución a la educación frente al progreso económico y social.

En América del Norte, un siglo después, Martha Nussbaum publica *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita humanidades* y llama la atención del mundo sobre los problemas de la situación actual de la educación y sobre el hecho de que el modelo utilitarista representa una amenaza para la sustentabilidad de la sociedad democrática.

Las conclusiones que se derivan de las declaraciones de los dos pensadores americanos sobre los fundamentos morales de la educación democrática indican el siguiente *desiderata* necesario: la educación debe formarnos como un ser armonioso conectado con el mundo, y este objetivo sólo puede lograrse desarrollando nuestras capacidades humanas.

Un mundo complejo necesita que podamos relacionarnos con él de la manera más racional, más abierta y adaptativa posible sin perder nuestra humanidad, condición de la armonía de la vida, tanto individual como global.

El progreso económico y social están absolutamente relacionados y esta verdad debe ser reconocida lo antes posible si queremos que nuestras democracias continúen y se desarrollen. Por otra parte, si queremos contribuir de una manera real y productiva a nuestro desarrollo y al de nuestras sociedades, debemos asegurar en primer lugar las condiciones de una educación democrática adecuada.

Referencias

Berisso, L., y Bernardo, H. (2014). *Introducción al pensamiento uruguayo*. Montevideo: Fin de siglo.

Nussbaum, M. (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Princeton University Press.

_____ (2011). *Creating Capabilities. The human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (1997). *Cultivating Humanity. A classical Defense of Reform in liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press.

Rodó, J. E. (1956). *Ariel*. En *Obras Completas de J. E. Rodó*, vol. II. Montevideo: Barreiro y Ramos.

_____ (1922). *Ariel*. Boston-New York: The Riverside Press Cambridge.

_____ *Motivos de Proteo*. Recuperado de www.biblioteca.org.ar/libros/71306.

Rodó y la vigencia de su pensamiento

Edison González Lapeyre
Universidad de la República, Montevideo

El analizar la influencia que después de cien años de su muerte, puede y debería tener, en la actualidad, el pensamiento y la obra de José Enrique Rodó, constituye una tarea sumamente difícil, no solamente por las circunstancias culturales y sociales en que se efectuaron sus publicaciones, sino por los cambios que, transcurrida más de una centuria, se han producido en nuestras sociedades.

Cambios que refieren a una multiplicidad de factores que van desde lo tecnológico a lo ético, desde lo económico a lo social, desde lo científico a lo astrofísico, o desde lo filosófico a lo literario. A ese cambio tan significativo se agrega, por otra parte, el carácter polifacético de la personalidad de José Enrique Rodó y su pensamiento que podríamos calificar de sumamente complejo.

Pretender encasillarlo dentro de una corriente o de un sistema puede conducirnos a juicios erróneos porque, como él mismo manifestó, "No hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar sino superficial o pobremente la complejidad de un pensamiento vivo".

Es cierto que Renán ejerció una particular influencia en el pensamiento de Rodó, como lo reconoce en el *Ariel*, cuando Próspero exhorta a sus alumnos y les dice:

> Leed a Renán, aquellos de vosotros que lo ignoréis todavía, y habréis de amarle como yo. Nadie como él me parece, entre los modernos, dueño de ese arte de "enseñar con gracia" que Anatole France considera divino. Nadie ha acertado como él a hermanar, con la ironía, la piedad. Aún en el rigor del análisis, sabe poner la unción del sacerdote. Aún cundo enseña a dudar, su suavidad exquisita tiende una onda balsámica sobre la duda. Sus pensamientos suelen dilatarse dentro de nuestra alma, como ecos tan inefables y tan vagos, que hacen pensar en una religiosa música de ideas. (Cap. IV)

Pero esa influencia no significó otra cosa que un estímulo o fuente de inspiración para avanzar en otros importantes desarrollos del pensamiento.

En toda su obra hay un hilo conductor que es el de la honestidad intelectual y el respeto a los principios éticos, por lo que si en algunos aspectos de su pensamiento se pueden apreciar algunos cambios, siempre están determinados por la noble y sincera opinión del Maestro y no por circunstancias fortuitas o por influencias coyunturales. Sus juicios no se alteraron nunca por intereses personales o de conveniencia, a tal punto que se aleja de José Batlle y Ordóñez, que en esos momentos acumulaba la mayor cuota de

poder político en el Uruguay, por no compartir la doctrina del poder ejecutivo colegiado de gobierno.

Rodó adoptó esa decisión conforme a sus convicciones personales, consciente de que la misma perjudicaba sensiblemente su carrera política; pero para él, el respeto a sus convicciones constituía un imperativo categórico.

El *Ariel* y gran parte de sus trabajos están dirigidos a la juventud, a la que le atribuye el don de la renovación y del cambio y así expresa que "Provocar esa renovación inalterable como un ritmo de la Naturaleza, es en todos los tiempos la función y la obra de la juventud", y agrega, más adelante "La juventud, que así significa en el alma de los individuos y la de las generaciones, luz, amor, energía, existe y lo significa también en el proceso evolutivo de las sociedades. De los pueblos que sienten y consideran la vida como vosotros, serán siempre la fecundidad de las sociedades" (Cap. I).

En los tiempos actuales, con jóvenes disolutos, muchos de ellos adictos al alcohol y a las drogas, indiferentes al respeto que se debe tener a los padres, a los educadores, a la autoridad y a la ley, el mensaje de Rodó es de total y absoluta actualidad.

Pero también, su mensaje es apropiado para la sociedad toda. Además de ese deterioro de los valores morales, se aprecia en nuestro país, y en general en todos los pueblos del continente americano, un feroz consumismo y un materialismo a ultranza. Constituye un verdadero imperativo, para la mayoría de los pueblos de nuestra América, el de poseer cosas, muchas de ellas, como las que tienen que ver con la electrónica, de vida útil muy corta, porque, pasado un tiempo breve, deben ser descartadas y sustituidas por otras que tienen más funciones o que se ajustan a los dictados de la moda.

En ese panorama cumple un rol relevante el sistema crediticio, que se proyecta, en casi todos los aspectos de la vida comercial, que implica, generalmente, el pago de intereses realmente excesivos a las empresas financieras y que tiene, como uno de sus instrumentos más eficaces, a las tarjetas de crédito. La sencilla utilización de las mismas, con las facilidades de pago que ofrecen, constituye una forma sutil de empobrecimiento de los que las utilizan, que con frecuencia viven asfixiados por el pago de las cuotas y con la espada de Damocles sobre sus cabezas, de caer en mora y perder el crédito que hasta ese momento gozaban. El consumismo materialista y el sistema crediticio ofrecen, de este modo, una verdadera sinergia que afecta a los consumidores fascinados con la adquisición de más cosas, muchas de ellas prescindibles.

La falta de observancia a los principios éticos y al respeto que se debe tener a los mayores, a los progenitores, a los docentes, a la autoridad de la ley y a aquellos que tienen la obligación de imponerla, en nuestras sociedades, genera un caldo de cultivo apropiado para generar violencia y para el consumo de drogas, cuya adicción lleva a

muchos adictos a utilizar métodos violentos para procurarse el dinero necesario para adquirirlas. En ese escenario tan ominoso, se agrega el factor disolvente y aislante, en especial en el ámbito familiar, constituido por la utilización de los celulares con Internet, Whatsapp, Instagram, y las diferentes redes sociales. Mientras que hace pocas décadas era normal ver a la familia sentada en la mesa disfrutando de una comida, con los hijos escuchando y dialogando con sus padres que aprovechaban ese momento para transmitirles valores éticos, ahora es muy común que, si excepcionalmente se sientan todos los miembros de una familia en la misma mesa, lo que va a prevalecer es probable que sea el comunicado de uno de ellos a través de una red social, el otro que envía un sms y eventualmente, otro que busca una respuesta en Google.

Ante ese panorama, Rodó y su pensamiento pueden constituirse en un instrumento eficaz para bregar por los valores del espíritu y del respeto a los principios éticos. En cierta medida, para dotar a Ariel de los instrumentos necesarios para luchar con éxito contra Calibán. Y el cauce que se debe seguir para alcanzar ese resultado es la educación, que constituye la herramienta más eficaz para el mejoramiento de la sociedad en general y de la juventud en particular. La educación a todos los niveles, incluso en el que refiere a la familia, la enseñanza primaria, secundaria y universitaria.

La educación como una de las prioridades básicas de cualquier gobierno, encarada en forma multidisciplinaria pero siempre sobre bases morales muy sólidas debe promover, entre otras múltiples medidas a adoptar, el mensaje ético y espiritual de Rodó, para que al proyectarse a través de la docencia, sea un destello fulgurante de luz en las tinieblas de una sociedad que cada día que pasa se ve más afectada por los factores mencionados.

En otras palabras, para cambiar este panorama tan decepcionante de gran parte de las juventudes, y en general de las sociedades de Iberoamérica, se debe efectuar un enorme esfuerzo docente y educativo que necesariamente tiene que incluir en los programas de estudio correspondientes la lectura del *Ariel* y el análisis del mensaje que contiene, así como las otras obras de Rodó.

Esa responsabilidad recae, primariamente, en los institutos de enseñanza pero, también, tienen que coadyuvar en ese esfuerzo, los medios de difusión del pensamiento a fin de lograr que las nuevas generaciones tengan una educación diferente que les permita superarse, apreciar los valores del espíritu y, con su perfeccionamiento, mejorar el nivel de la sociedad en que les toque vivir.

A ciento diecisiete años de la publicación del *Ariel* y a cien años de su muerte, ese sería el mejor legado que Rodó puede darnos. Pero para que ello pueda concretarse, se requerirá difundir la obra de este gran Maestro y el mensaje que en ella él ha enviado para enriquecer los espíritus de los pueblos iberoamericanos.

La influencia de José Enrique Rodó en el pensamiento y en la cultura de América fue enorme en las primeras décadas del siglo XX. Su *Ariel*, publicado en el año 1900, tuvo

una difusión realmente sorprendente y es que, como expresa Emir Rodríguez Monegal (1967),

> [L]legaba en una hora muy oportuna este discurso a la juventud de América; el nombre de Rodó corrió por todo el orbe hispánico. Su obrita fue leída y reproducida por doquiera; las ediciones (muchas de ellas espontáneas y hasta piratescas) se multiplicaron; su texto fue comentado y a veces, discutido. Rodó, resultó desde entonces, y para siempre, el autor de *Ariel*. (p. 90)

En el intelecto de este extraordinario pensador uruguayo, se pueden apreciar diversas facetas entre las que se destacan la literaria, la docente, la política, la periodística y la filosófica. Toda su rica producción literaria se encuentra enmarcada por el Modernismo. En 1899 expresa:

> Yo soy un modernista también; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas. (Rodó, 1967, p.81)

El Modernismo se caracterizó por la diversidad de influencias y escuelas, por lo que se puede sostener que los modernistas hispanoamericanos fueron influidos por las corrientes del clasicismo, del romanticismo, del parnasianismo, del simbolismo, del positivismo y del naturalismo. Ahora bien, dentro de ese concepto amplio del Modernismo se ubica José Enrique Rodó que, sin embargo, sufre una evolución en la que se aprecian variantes importantes dentro del lapso en que desarrolló lo más importante de su obra, comprendido entre los años 1895 y 1907.

Y es que, en sus primeros trabajos de fines del siglo XIX, no se manifiesta como un modernista, ni ello se trasunta en sus escritos, hasta que en su estudio sobre Rubén Darío afirma lo indicado anteriormente, es decir, cuando en forma enfática expresa "Yo también soy un modernista...". Pero en 1907 efectúa un análisis del pensamiento que lo había inspirado en los años anteriores y expresa: "Pasaba yo entonces por esa crisis de dilettantismo, desdeñoso de la acción y de las ideas, ebrio de arte puro, que suele ser como el prurito de la dentición en los espíritus de naturaleza literaria (aunque en mí nunca caló muy hondo)".

Es indudable que la obra fundamental de Rodó es su *Ariel*, publicado en el año 1900, donde el tema de América constituye una pieza fundamental, a tal punto que podríamos calificarla como la piedra de toque de toda su arquitectura literaria.

Y esta publicación se produce en una sociedad uruguaya que constituía, claramente, un ambiente fermentario, al decir de Vaz Ferreira, de ideas renovadoras. Es la época, en que Javier de Viana publica *Campo* (1896), Carlos Reyles *Primitivo* (1896), *El Extraño* (1897) y *El sueño de Rapiña* (1898), Carlos Vaz Ferreira, publica *Psicología Experimental* (1897), y en que están por publicarse *Los arrecifes de coral* de Horario Quiroga (1901),

M´hijo el dotor, de Florencio Sánchez (1903) y *Las pascuas del tiempo*, de Herrera y Reissig (1901).

Asimismo es destacable la obra de otros grandes contemporáneos uruguayos de José Enrique Rodó, en particular, la de Luis Alberto de Herrera, José Batlle y Ordoñez y Juan Zorrilla de San Martín. El mismo año de la publicación del *Ariel*, Luis Alberto de Herrera publica *Crónicas de la Tierra Charrúa*, que constituye un estudio profundo y conceptual de la historia uruguaya y que culmina con un mensaje conciliador y de proyección de todos los esfuerzos hacia un futuro mejor. Dice Luis Alberto de Herrera:

> Factores en una nueva y fecunda era, el deber de este momento histórico, que tiene pañales de alborada, pide, reclama, manda, formar reunidos frente al porvenir, aliados en el supremo afán de consolidar la felicidad común y el honor cívico de los orientales. Que la juventud nacional sepa entender el inmenso clamor de fraternidad que parte de todas nuestras fronteras; que los partidos apresuren su purificación; que sus adictos avancen en cultura para identificarse en ideales sin confundir su composición de lugar: que el advenimiento de la tolerancia sincera y sin presiones molestas sea un hecho definitivo. Para llegar a ese puerto de dicha ofrecen segura brújula estas palabras mágicas que debieran labrarse a fuego en la memoria de todos: Paz, Educación, Olvido. Paso a los principios que ya llegan. ¡Salve a la patria! (Herrera, 2009, p. 138)

En el plano de las ideas políticas, empiezan a surgir con fuerza las sustentadas por José Batlle y Ordóñez, que tuvieron un efecto renovador indiscutible y que deben haber influido, en algunos aspectos, en el pensamiento de Rodó, al que Zum Felde (1972) define ideológicamente al expresar:

> Formado mentalmente en el principio idealista de su generación –la del Ateneo- que constituía su fondo, pero influido fuertemente por las corriente del positivismo científico que llegaron al país en el último tercio del siglo XIX, su doctrinarismo político es una simbiosis de ambos elementos, actuando en virtud de un agudo sentido práctico de la res pública y de una psicología de la masa, lo que le permite ser, a la vez, lúcida y poderosamente realista en la acción e idealista en las finalidades. (pp.141-142)

Y en el campo literario, para mencionar a un grande, es necesario referirse a Juan Zorrilla de San Martín, con su *Tabaré*, su *Leyenda Patria* y sobre todo con sus magníficas conferencias que, si bien se publican recién en 1905, seguramente, algunas de ellas ya habían circulado impresas por los círculos de intelectuales del Uruguay y por supuesto debían ser conocidas por José Enrique Rodó. Entre todas las conferencias dictadas por Zorrilla de San Martín, se destaca, por su gran tono emotivo, la que dictó en la Rábida, después de inaugurado el monumento conmemorativo del descubrimiento de América, el 12 de octubre de 1892. En esa oportunidad, Zorrilla de San Martín (1930), expresó:

> Mirad señores, esas banderas que, como aves marinas empapadas de sol y de luz de mar, aletean en esos altos mástiles clavados en la tierra que circunda el convento de la Rábida. Es la España de este lado quien ha enarbolado así esos colores, para arrancarnos a nosotros, a los hispánicos del otro lado, una lágrima de gratitud y de ternura: son nuestras queridas banderas nacionales, llenas del alma de nuestras patrias americanas, y que, al

> agitarse mezcladas con ese pabellón español de oro y llama que entre ellas resplandece, son aves de la misma banda, son flores del mismo tronco, son colores del mismo arco luminoso, que cruza el cielo de la historia: son las banderas hispánicas. Están en su puesto, señores, están bien ahí, junto al convento de la Rábida; benditas sean. (p. 111)

Ese era el ambiente, ese era el escenario en que se nutría el pensamiento de José Enrique Rodó, que luego tuvo características propias y generó, a su vez, seguidores y también detractores. Una actividad, lamentablemente desarrollada por pocos años, que indudablemente ejerció una particular influencia en la formación intelectual de Rodó, fue la docente. Designado profesor interino de Literatura en mayo de 1898, desempeñó ese cargo durante 3 años. Transcurrido ese lapso, rechazó el ofrecimiento del rector de la Universidad de la República, el Dr. Miguel Lapeyre, cuando le ofreció continuar a cargo de esa cátedra pero en condición de titular. La no aceptación de esta importante propuesta fue motivada por la circunstancia de que Rodó había decidido desarrollar una intensa actividad política y no podía dedicarle a la enseñanza el tiempo que esta requería. Con referencia al curso que dictó en esos años, dice Rodríguez Monegal (1967):

> [F]ue más de Estética Literaria que de Historia de la Literatura; en su amplitud, abarcaba desde Platón hasta Spencer y Jean Marie Guyau… no puede disimularse la importancia de este curso para la integración y ordenación de su saber disperso: autodidacto y reacio íntimamente a la sistematización, Rodó debió trabajar seriamente abarcando un enorme panorama de la cultura y profundizando las enseñanzas de los maestros de la cultura occidental. (p. 29)

Parece claro que la responsabilidad de enseñar lo obligó no sólo a profundizar en la obra de los autores que analizaba con sus estudiantes, sino particularmente en la metodología y en la sistematización de sus conocimientos, lo que indudablemente luego se iba a reflejar en sus libros. Lamentablemente, su actividad estrictamente vinculada a la enseñanza de la Literatura fue breve, pero aún sin desempeñarse en la cátedra, siguió siendo un docente no sólo por sus obras literarias y sus conferencias, sino además porque todos sus artículos periodísticos, así como sus intervenciones políticas, que siempre tuvieron un alto contenido académico.

En lo que refiere a su actuación política, fue electo legislador por el Partido Colorado en 1902, actuando como diputado en tres períodos parlamentarios. En esa relevante función pudo proyectar todo su talento y formación cultural, bregando por la defensa de los intereses más puros del país, sin descender nunca a la política mezquina y electorera. Entre sus múltiples intervenciones como legislador pueden destacarse la dirigida a establecer la obligatoriedad de las tesis universitarias y el régimen de concurso para las mejores que se presentaran, la necesidad de establecer las bases para una paz duradera y la conveniencia de reformar la Constitución de 1830.

Como periodista, colaboró con *El Orden*, un periódico que sostenía la candidatura de Cuestas, siendo de destacar que en el editorial en que se presenta a los redactores, el 1° de febrero de 1898, al referirse a Rodó expresa que se trata de "el notable escritor

cuya fama de estilista ha pasado las fronteras de nuestro país". Más tarde, lo hace en el diario *El Día*, lo que pareció indicar su afinidad con las ideas de su Director, José Batlle y Ordóñez, siendo de destacar un artículo de Rodó, publicado el 25 de junio de 1902, bajo el título "El problema presidencial", en el que manifiesta sus discrepancias con Cuestas, en particular por sus posiciones inflexibles y rígidas. También colaboró con *El Diario del Plata* que dirigía Don Antonio Bachini y fue también corresponsal literario del importante diario argentino *La Nación* hasta que, con mucha pena, debió renunciar para dedicar su tiempo a la política.

Como puede apreciarse, se afiliaba así al mensaje que Luis Alberto de Herrera había plasmado en *La Tierra Charrúa*. En una de sus cartas expresa al respecto:

> Escríbole precisamente en momentos en que mis amigos me han hecho de nuevo diputado… y como primer sacrificio en los altares de la política he colgado de la espetera mi pluma de corresponsal literario de *La Nación*, hasta que el ánimo se me alivie del peso de tantas y tan poco áticas preocupaciones como trae consigo el respirar el aire de los clubs y las asambleas.

Por el prestigio ganado en esta actividad fue elegido presidente del Círculo de la Prensa de Montevideo en 1913, integrando con particular brillo y destaque el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

Pereira Rodríguez (1969) efectúa una descripción de la personalidad y de la obra de José Enrique Rodó sumamente ilustrativa, cuando expresa:

> Rodó no fue "niño mimado de casa rica", como sostuvo un día Hugo D. Barbagelata, ni fue un dipsómano como algunos han afirmado, desaprensivamente, ni se apartó del medio por insensibilidad democrática o por indiferencia o incomprensión ante los problema sociales, ni actuó en el campo político por despecho, ni pasó por el Parlamento como uno de tantos; ni se alejó del país con la amargura de un resentido, ni hizo acopio avaricioso de bienes que nunca tuvo en abundancia... Rodó no puede ser juzgado, ni calificado con sujeción a tales premisas negativas. Fue sencillamente un hombre de su ambiente y de su tiempo, a quien, según la manida fórmula de Terencio, nada de lo humano le fue indiferente. Vivió la infancia y la adolescencia propias de los que proceden de hogares de mediano pasar. Tuvo una juventud exenta de bullanguerías callejeras. Cuando la vida, en la máxima plenitud de sus posibilidades, le ofrecía, sin duda, la ocasión para la soñada victoria final, murió, en soledad extranjera, sin haber tenido tiempo para completar su experiencia europea y darnos el fruto maduro de su pensamiento. (p. XII)

El carácter polifacético de su personalidad hace más difícil, a un siglo de su muerte, el análisis amplio y profundo de su obra y el evaluar la proyección que la misma ha tenido con el correr del tiempo. En efecto, como hemos expuesto, su extraordinario intelecto se proyectó en el campo del periodismo, de la literatura, de la crítica literaria, de la docencia, de la filosofía y de la política, y en todas estas actividades se destacó ampliamente, dejando una obra que a pesar del tiempo transcurrido sigue siendo objeto de análisis y controversia.

Su *Ariel*, publicado en el año 1900 y dedicado a la juventud de América es, indudablemente, su trabajo más trascendente y ello se refleja no sólo en la influencia que causó en toda América el mensaje que llevaba, sino por el hecho de que, aún en nuestros tiempos, se siga discutiendo sobre los efectos positivos o negativos que aportó para la cultura y el pensamiento en general de los pueblos hispanoamericanos.

Este libro tuvo por título "Ariel" en atención a ese personaje de la tragedia de Shakespeare, *La Tempestad* y está referido a Próspero, un viejo profesor que junto a la estatua de Ariel, se dirige a sus alumnos que, al término de sus estudios, van a iniciar una nueva etapa en sus vidas. Próspero les dirige la palabra y lo hace invocando a Ariel, al que considera su numen y que representa todo lo que de noble tiene el espíritu humano frente a Calibán que representa la sensualidad, el egoísmo y el materialismo.

A través de Próspero, Rodó se dirige a la juventud de Latinoamérica exhortándola a que frente a la vida, asuma las responsabilidades que le corresponden y se eduque a sí misma conforme a principios éticos y a altos ideales. Como introducción al capítulo II, sostiene que no se debe desarrollar una sola faz del espíritu, sino su naturaleza entera y que es necesario reservar "una parte del alma para las preocupaciones puramente ideales".

En cierto modo predica un concepto humanista y renacentista en la medida que insiste en exhortar a los jóvenes a "desarrollar en lo posible, no un solo aspecto, sino la plenitud de vuestro ser". Rodó, juntamente con el envío de este libro al escritor cubano Enrique José Varona, le remite una carta donde expresa:

> He querido proponer en sus páginas, a la juventud de la América Latina, una profesión de fe, que ella puede hacer suya. Me han inspirado, para hacerlo, dos sentimientos principales: mi amor vehemente por la vida de la Inteligencia y dentro de ella, por la vida del Arte, que me lleva a combatir ciertas tendencias utilitarias e igualitarias; y mi pasión de raza, mi pasión de latino, que me impulsa a sostener la necesidad de que mantengamos en nuestros pueblos lo fundamental de su carácter colectivo, contra toda aspiración absorbente e invasora.

Ese combate a ciertas tendencias utilitarias e igualitarias se proyecta directamente contra el pensamiento dominante en los Estados Unidos de América, al expresar que el defecto principal de esta civilización consiste en que no persigue otro ideal que el engrandecimiento de los intereses materiales, que cultiva la ciencia sólo como un medio para llegar a aplicaciones útiles. Su intelectualidad está en completa decadencia, precisamente, por estar determinada por esa concepción pragmática y utilitaria.

Es importante establecer que, si bien Rodó no alude a la intervención de los Estados Unidos en la guerra de Cuba, ni a la segmentación forzada de Panamá de la gran Colombia con el propósito de construir y controlar el canal que uniría los dos océanos, debió tener presente estos acontecimientos que indicaban una política expansiva de los Estados Unidos pero también, parece claro, que temió más la dominación cultural que el imperialismo militar.

Rodó es sumamente severo en el juicio crítico de lo que él denomina "civilización" de los Estados Unidos, pero también, en un gesto de nobleza, propio de su personalidad esculpida en principios éticos inmaculados, reconoce sus valores. En efecto, en el capítulo V del *Ariel* expresa:

> Todo juicio severo que se formule de los americanos del Norte debe empezar por rendirles, como se haría con altos adversarios, la formalidad caballeresca de un saludo. Siento fácil mi espíritu para cumplirla. Desconocer sus defectos no me parecería tan insensato como negar sus cualidades. Nacidos –para emplear la paradoja usada por Baudelaire a otro respecto- con la experiencia innata de la libertad, ellos se han mantenido fieles a la ley de su origen, y han desenvuelto, con la precisión y la seguridad de una progresión matemática, los principios fundamentales de su organización dando a su historia una consecuente unidad que, si bien ha excluido las adquisiciones de aptitudes y méritos distintos, tiene la belleza intelectual de la lógica. La huella de sus pasos no se borrará jamás en los anales del derecho humano, porque ellos han sido, los primeros en hacer surgir nuestro moderno concepto de la libertad, de las inseguridades del ensayo y de las imaginaciones de la utopía, para convertirla en bronce imperecedero y realidad viviente; porque han demostrado con su ejemplo, la posibilidad de extender a un inmenso organismo nacional la inconmovible autoridad de una república.

Y agrega más adelante:

> Suya es la gloria de haber revelado, plenamente –acentuando la más firme nota de belleza moral de nuestra civilización- la grandeza y el poder del trabajo; esa fuerza bendita que la antigüedad abandonaba a la abyección de la esclavitud y que hoy identificamos con la más alta expresión de la dignidad humana, fundada en la conciencia y la actividad del propio mérito.

El mensaje que Rodó le da a la juventud de América Latina, en su *Ariel*, es de crítica al materialismo y al pragmatismo de los Estados Unidos, pero también, como se aprecia en el pasaje transcripto, un reconocimiento a "la grandeza y el poder del trabajo".

Toda la obra de Rodó está asentada sobre sólidos principios éticos entre los que destaca el respeto en todas sus expresiones y que se manifiesta, particularmente, en "La despedida de Gorgias".

En este siglo XXI, que cada día se respeta menos al prójimo, a los mayores, a los docentes, a los jóvenes y a las ideas ajenas, la lectura y el conocimiento de esta magnífica parábola debería ser obligatoria en los correspondientes institutos de enseñanza. Estimo que sería un instrumento eficaz para combatir la retroalimentación que genera la falta de respeto entre los integrantes de las sociedades iberoamericanas. Como no son respetados, no respetan y así se va generalizando ese vicio que corroe un aspecto esencial de la convivencia humana.

Parece indudable que la falta de respeto es uno de los factores principales en el deterioro en las condiciones de vida de nuestras sociedades. No se respeta a los padres, que no saben hacerse respetar, no se respeta a los docentes que muchas veces no tienen los medios para hacerse respetar, no se respeta a los ancianos que son tuteados y

tratados como trapos viejos, no se respeta a la autoridad y a la ley penal, transformándose un factor estimulante de la delincuencia que crece a una rapidez sorprendente. De allí a la violencia, de allí a la droga, de allí al deterioro del sistema democrático hay muy poca distancia.

Pues bien, en esa lucha por fortificar los valores éticos, la enseñanza de la obra de Rodó puede cumplir un rol significativo porque él siempre abogó por el respeto y la observancia de los principios éticos.

Si somos conscientes de que muchos de los problemas que afectan a nuestras sociedades se pueden ir resolviendo con la educación. Si a través de ella se pueden generar otros valores y abrir otros horizontes a las nuevas generaciones, la obra, el pensamiento y el mensaje de José Enrique Rodó deben ser herramientas a incorporarse a los programas de enseñanza en todos los niveles en atención a que, por su carácter renovador y proteico, se proyectan con diferente nivel de complejidad, como una constante, los valores éticos que deben regular la vida en sociedad.

El pensamiento de José Enrique Rodó, en sus aspectos esenciales, mantiene una vigencia relevante. En sociedades afectadas por el virus del materialismo, donde lo único que importa es obtener dinero para adquirir bienes materiales, donde se han perdido gran parte de los valores éticos que recibimos de nuestros ancestros, donde la violencia campea y se aprecia un desconocimiento, cada vez más grave, del respeto no sólo a los principios morales, sino a la autoridad de los progenitores, docentes, autoridades, a la ley y a aquellos que tienen la responsabilidad de hacerla cumplir, el mensaje y el pensamiento de Rodó puede y deber constituirse en un antídoto contra el materialismo consumista que lleva a los jóvenes y a la sociedad toda a vivir en un mundo ficticio, donde es muy difícil de alcanzar la felicidad.

Al panorama que describimos anteriormente sobre la incidencia de la tecnología, los celulares, las redes sociales, etc., se agrega otro factor distorsionante que es el relativo a lo que transmiten los medios de difusión del pensamiento, en particular la televisión, ya sea abierta o por abonados, con películas y seriales que se caracterizan por la violencia que proyectan, que se introduce en los hogares y está presente en la atención de sus miembros por largos períodos de cada jornada.

En los Estados Unidos de América el promedio de horas que los jóvenes pasan viendo televisión, entrando en las redes sociales, o jugando con video-games, supera el tiempo que los mismos permanecen en sus respectivos colegios o instituciones de enseñanza. Y pensamos sin temar a equivocarnos que en la mayoría de los países del mundo se repite ese tipo de pandemia a lo que se agrega la adicción a los video juegos que ocupa gran parte del tiempo libre de todos los jóvenes.

Es indudable que los programas de televisión forman y deforman la mente de las personas que habitualmente, dedican varias horas del día a contemplarlos.

¿Y qué clase de mensajes nos envían muchos de esos programas de televisión o en gran medida los video juegos? Fundamentalmente, de violencia, de erotismo y de chabacanería. George Gebner, ex-decano de la Escuela de Comunicación de Anneberg de la Universidad de Pensilvania, realizó un perfil de la violencia en la televisión de ese país, mediante el examen de 33 horas de emisiones difundidas en todo el ámbito de su territorio durante una semana, por parte de un grupo de analistas que anotaron cada acto específico de violencia proyectado en la pantalla pequeña. Las conclusiones que sacaron fueron las de que el 70% de los programas televisivos contenían por lo menos un poco de violencia, destacándose que, en los dibujos animados para niños proyectados, el promedio fue de 8 escenas de violencia por hora. Y a ello hay que agregarle la violencia brutal de muchos de los video-games que utilizan con lamentable frecuencia de los jóvenes de hoy en día.

Y éste problema es similar en otras partes del mundo e Iberoamérica no escapa a ese estado de cosas por cuanto recibe de Estados Unidos la mayor parte del material que se transmite en sus canales de televisión abierta o por cable, con la particularidad de que, en nuestros países, los noticiarios difunden, con detalles a veces desagradables, los crímenes que se cometen en nuestras respectivas sociedades, ello estimula la sensación de inseguridad, provoca el surgimiento de tensiones y es también, por ende, causa del fortalecimiento de la agresividad.

Obviamente, también hay otros factores que juegan en esta materia, entre otros, el alcohol, las drogas, la descomposición familiar, la falta de control y de límites y curiosamente, el desarrollo de la tecnología.

La tecnología le ha producido al hombre de nuestros días, nuevas necesidades y nuevas angustias. Ha planteado a la sociedad humana, la dramática interrogante sobre si ese el desarrollo tecnológico ha incidido positivamente en el mejoramiento social

Hace ya largo tiempo, Oswald Spengler (1952) dijo:

> Más por medio de esa técnica la conciencia vigilante invade violentamente el mundo de los hechos; la vida se sirve del pensamiento como de una llave mágica, y en la altura de algunas civilizaciones, en las grandes ciudades, aparece, por último, el momento en que la crítica técnica se cansa de servir a la vida y se rebela contra su tirano. La cultura de occidente, en nuestros días, está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas. (p. 646)

Y, evidentemente, el tiempo transcurrido desde que Spengler hizo esa afirmación, no ha cambiado la situación que él menciona, porque es claro que estamos viviendo una verdadera orgía tecnológica.

Pero la tecnología no es buena ni es mala en sí misma. Sus efectos van a depender del propósito, de los objetivos que la misma procure. Es claro que si se trata de tecnología médica o para la producción de alimentos o para facilitar las comunicaciones y el transporte, por ejemplo, sus efectos serán claramente positivos. En cambio, si se trata

del desarrollo de armas de destrucción masiva o de la utilización de los medios de difusión del pensamiento, no para formar y educar, sino para deformar la mente de los que reciben esos mensajes, el resultado deberá calificarse de negativo.

El combate a la utilización con fines nocivos de la tecnología, del materialismo y el consumismo, con todas sus consecuencias, debe llevarse a cabo, fundamentalmente, a través de la educación, proyectada en soluciones multidisciplinarias pero, antes de hacerlo, es fundamental crear conciencia y sensibilizar a la sociedad y a las autoridades competentes de que se debe actuar sin demoras para alcanzar resultados y definir la estrategia que se va seguir para obtenerlos.

La educación, por otra parte, es indispensable para alcanzar la igualdad entre los hombres. Al respecto, dijo Rodó:

> El verdadero, el digno concepto de la igualdad reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas donde quieran que existan.

La educación, incluso, constituye un instrumento de fortalecimiento de la democracia. Como decía Aníbal Luis Barbagelata, "para mejorar las realizaciones democráticas, para acelerar y acentuar sus logros, hay entonces que mejorar al hombre. Y al hombre se lo mejora por la educación" (Barbagelata, 1985, p. 82). En el mismo sentido, Eduardo J. Couture (1953) expresaba:

> El pueblo sólo se eleva instruyéndose y en la formación de los individuos para la vida, encuentra el rumbo de su perfeccionamiento. A la indagación constante de cosas mejores que la democracia demanda, sólo se llega educando al pueblo y preparándolo en todos los grados e instancias, gratuitamente, sin distinción alguna de razas, de familias, ni de ideas. (p. 19)

Ese es el gran desafío de nuestros días, el mejorar la educación que, lamentablemente, en muchos de nuestros países, ofrece un claro deterioro y que, indudablemente, en ese deterioro influyen los vicios a que hemos hecho referencia y que resultan del materialismo, el consumismo, la falta de tolerancia, y sobre la ausencia de respeto al prójimo, a los padres, a los educadores, a la autoridades y a las normas legales.

Ello debe revertirse, porque constituye una obligación moral de todos los que podemos hacer algo en ese sentido, la de ofrecerles ventanas abiertas al porvenir a las nuevas generaciones. Para alcanzar ese objetivo es indispensable que todos los que estemos en condiciones de coadyuvar en el esfuerzo de las autoridades competentes, seamos conscientes de que es indispensable mejorar la educación y que ello constituye, una prioridad fundamental.

Con ese propósito es indispensable la utilización todos los medios disponibles y, en la vasta gama de instrumentos para mejorar la educación y mejorar al hombre,

combatiendo los males que hemos reseñado, debe estar el pensamiento y la obra de José Enrique Rodó porque, en su mensaje, prevalecen los valores del espíritu, la cultura, la tolerancia, el respeto y, en general, todos los principios éticos que deben ser observados por una sociedad que pretenda alcanzar la felicidad y el bienestar común.

Referencias

Barbagelata, A. L. (1985). *La democracia*. Montevideo: FCU.

Couture, E. (1953). *La comarca y el mundo*. Montevideo.

Herrera, L. A. de (2009). *La tierra charrúa*. Montevideo: Arca.

Pereira Rodríguez, J. (1969). Estudio preliminar. En J. E. Rodó. *Ariel*. Buenos Aires: Kapelusz.

Rodó, J. E. (1967). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

Rodríguez Monegal, E. (1967). Introducción. En J. E. Rodó. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

Spengler, O. (1952). *La decadencia de Occidente*. Buenos Aires.

Zorrilla de San Martín, J. (1930). *Conferencias y Discursos*. Tomo 1. Montevideo: Imprenta Nacional Colorada.

Zum Felde, A. (1972). *Proceso Histórico del Uruguay*. Montevideo: Arca.

Vigencia y necesidad actual del humanismo e idealismo de Rodó

Jorge Leone
Fundación Logosófica en pro de la superación humana

1. Forma de homenajear a Rodó en el centenario de su fallecimiento

Para homenajear a Rodó he optado por hacerlo realizando un esfuerzo por comprenderlo mejor, siendo lo más fiel posible con su concepción del hombre, de la sociedad y de la democracia. Dentro de su extensa obra, me he centrado en el *Ariel*, donde desarrolla un conjunto de conceptos y teje con ellos una malla que sea capaz de defender al individuo y a la democracia.

2. ¿Por qué elegí este tema?

Desde muy joven y durante cincuenta años, he recibido una formación de carácter humanista, esforzándome por realizar el "Proceso de Evolución Consciente" que se enseña en una institución cultural sin fines de lucro, como es a nivel internacional la Fundación Logosófica en Pro de la Superación Humana. Así como el odontólogo lo primero que le observa a una persona es su boca, el humanista lo primero que observa al leer una obra, es qué lugar ocupa el ser humano en ella. "La pampa de granito" la había leído a regañadientes en el liceo, y cuarenta años después muy grata fue la sorpresa que tuve cuando volví a leer las obras de Rodó y en particular su *Ariel*. Me sentí tan identificado con Rodó que no dudé en acercarme a la Sociedad Rodoniana.

Además comparto plenamente este mensaje a la juventud, donde queda en evidencia la importancia que tiene la superación individual en el proceso evolutivo de las sociedades (13).[190] Lo ideal es lograr la evolución con conocimiento y en forma consciente, lo que seguramente nos evitará sufrimientos, pero en determinadas circunstancias, Rodó plantea que el dolor se puede convertir en un valioso aliado, "entonces es un acerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de la vida" (18).

3. ¿Cuáles son los objetivos del ser humano en el *Ariel*?

Si en cualquier tarea que se emprenda resulta imprescindible conocer y tener presente sus objetivos, con más razón debemos conocer cuáles son los del ser humano con relación a su propia vida y a la democracia, dos temas que corresponden a los

[190] La numeración de los párrafos de *Ariel* usada como referencia en este trabajo, fue realizada sob}re la base de la edición de F. Sempere y Cía., Valencia, 1908, y la edición al cuidado de José Pedro Segundo y Juan Antonio Zubillaga, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1956. Estas referencias permiten acceder al párrafo completo al que pertenece cada cita y ver su contexto.

principales capítulos de esta obra de Rodó. De ahí la importancia de preguntarnos ¿cuáles son esos objetivos y esa finalidad? Recopilamos a continuación algunas de las respuestas que encontramos a lo largo del *Ariel*.

Citando a dos de sus favoritos, Rodó se remite primero a Guyau, al mencionar que por encima de todas las profesiones existe una de carácter universal que es la de hombre, y luego a Renán recordando "que el fin de la criatura humana no puede ser exclusivamente saber, ni sentir, ni imaginar, sino ser real y enteramente humana", buscando ese ideal de perfección (22).

En determinado momento Próspero le dice a sus alumnos: "el principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, debe ser mantener la integridad de vuestra condición humana. Ninguna función particular debe prevalecer jamás sobre esa finalidad suprema", evitando "toda mutilación de vuestra naturaleza moral" (32).

También los invita a esforzarse por educar el espíritu del régimen democrático (58) y lograr las condiciones que permitan la igualdad en el punto de partida y que luego logren aventajarse los más aptos y mejores (62).

Otro de los fines esenciales de la vida racional es "el que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso" (48).

Será siempre función y obra de la juventud, "Provocar la renovación de los ideales humanos" (12).

No falta tampoco la advertencia del peligro de tener un solo objetivo, porque ello provocaría un efecto muy negativo, como es la "deformidad y el empequeñecimiento" del alma (32).

"Sería un motivo superior de moralidad el que autorizaría a proponer la cultura de los sentimientos estéticos, como un alto interés de todos" (35).

Nuevamente recordando a Guyau, nos dice Rodó que el doble objeto de la cultura moral es combinar la virtud con lo bello (37).

"Os hablo ahora figurándome que sois los destinados a guiar a los demás en los combates por la causa del espíritu." Lo que requeriría, lógicamente, que cada uno de ellos se esforzara previamente por conseguir que fuera su espíritu quien presidiera los actos de su propia vida (94).

"Gran civilización, gran pueblo -en la acepción que tiene valor para la historia- son aquellos que, al desaparecer materialmente en el tiempo, dejan vibrante para siempre la melodía surgida de su espíritu y hacen persistir en la posteridad su legado imperecedero" (89).

En el caso particular de los americanos, se agrega el objetivo de la integración y si no resultara posible constituirse en los fundadores de ella, resultará igualmente importante poderse contar entre sus precursores (98).

Hasta aquí la parte seleccionada del pensamiento de Rodó sobre los objetivos, quedando en evidencia su variedad y jerarquía, así como su finalidad humanista.

4. ¿Cuáles son las fuerzas protagonistas en la lucha por alcanzarlos?

He centrado mi atención en ubicar esas fuerzas que mueven al ser humano y a la sociedad que él integra, llegando a ver al *Ariel* como un manual para la superación individual, con un amplio conjunto de advertencias y recomendaciones prácticas.

Pero también podemos decir que una parte de esta propuesta de Rodó tiene mucho de quimérica, de utópica. Así sucede con los grandes ideales, porque plantean metas de muy largo alcance, que muchos seres no podrán alcanzar, pero que deben ser planteadas con la claridad y la fuerza con que él lo hace, transformándolos en verdaderos faros y brújulas para su generación y las siguientes.

La principal fuente de fortalezas del ser provienen de su conformación psicológica, integrada por sus facultades mentales y sensibles, la utilización de pensamientos y sentimientos, su conciencia y su espíritu, o sea todo aquello que implica su calidad de ser racional y que permite con toda lógica ubicarlo en el cuarto reino o reino hominal, según propone el creador de la Logosofía, Carlos B. González Pecotche, Raumsol.

También podemos afirmar que lamentablemente sus principales debilidades corresponden al mal uso que se ha estado haciendo de esas prerrogativas, que son la contracara del libre albedrío. Conocer esas fuerzas y tenerlas en cuenta no es sinónimo de éxito, pero sí podemos afirmar que quien sea capaz de utilizarlas conscientemente optimizará sus probabilidades de alcanzarlo.

5. Base conceptual del humanismo de Rodó

Buscando conocer y armar la base conceptual de Rodó según su *Ariel*, me encontré con una interminable lista de más de cincuenta conceptos que son la base fundamental para la formación de seres libres, pujantes, pensantes, idealistas y útiles a la sociedad. He aquí algunos pantallazos.

Algunas actitudes psicológicas negativas de las cuales cuidarse: Cobardía, desaliento, descontento, impaciencia, indiferencia, intolerancia y ocio, las que Rodó siempre acompaña con sus advertencias y sus recomendaciones.

Cobardía: Podemos asumir que la cobardía es una de las debilidades del ser racional. Rodó se pregunta entonces si no es válido soñar con la aparición de generaciones en las que sea un poder el sentimiento, las energías de la voluntad ahuyentando todas las cobardías morales que se nutren de la decepción y de la duda. Para ello se requiere que

trascienda a la vida colectiva, la realidad de la juventud individual. He aquí la forma que se propone de combatir esta debilidad (16).

Desaliento: En dos oportunidades Próspero les aconseja a sus alumnos cómo encarar esta debilidad. Primero sugiriendo que ante aquellos problemas planteados por la duda o que surjan del desaliento y el dolor, deben afrontarlos y hacer participar a su conciencia (18). En la parte final, Próspero les advierte que se deben cuidar del "desaliento cuya única utilidad consistiría en eliminar a los mediocres y los pequeños de la lucha" (96).

Descontento: Otra fuerza que generalmente tiene un sentido negativo, pero Rodó hace referencia al tipo de pesimismo que califica de "optimismo paradójico", por su virtud de propagar la necesidad de renovar la existencia, como respuesta ante el descontento con la realidad de ese momento (19).

Impaciencia: En la parte final le advierte Próspero a sus alumnos que si bien deben confiar en la fuerza del pensamiento, se deben cuidar del desaliento y "también de las impaciencias que exigen vanamente del tiempo la alteración de su ritmo imperioso" (96). "La obra mejor es la que se realiza sin las impaciencias del éxito inmediato" (100).

Indiferencia: Al tratarse de una debilidad humana, predominan sobre este tema las advertencias y la enumeración de sus posibles causas, como forma de ayuda en su prevención. Una de las principales recomendaciones con respecto a ella es precisamente no ampararse en pretextos para ser indiferentes "delante de ninguna noble y fecunda manifestación de la naturaleza humana" (23). En algunos casos puede ser la nefasta consecuencia de la especialización y ello conduce al ser al empequeñecimiento mental "por el comercio continuo de un solo género de ideas" y "el efecto moral es inspirar una desastrosa indiferencia por el aspecto general de los intereses de la humanidad" (25). En tales circunstancias Rodó afirma que "la dignidad del ser racional, no consiente la indiferencia de ninguno de nosotros" (27). En otros casos el utilitarismo y la regresión vulgarizadora que puede acompañarlo, son la causa de que una absoluta indiferencia llegue a ser el carácter normal (33).

Intolerancia: Ella debilita no sólo al ser, sino también a la convivencia y Rodó la describe con toda crudeza y precisión cuando dice que la intolerancia y el exclusivismo "se convierten en la más abominable de las inferioridades" cuando incapacitan mentalmente y sólo permiten reflejar la apariencia de las cosas (24).

Ocio: A diferencia del valioso sentido positivo que tuvo el "ocio antiguo" (32), el ocio, en su acepción actual, es una peligrosa debilidad cuando no se logra "impedir que pierda fuerza la sensibilidad por el ocio" (18). Se trata pues de una fuerza eminentemente desintegradora.

Algunas actitudes positivas:

Acción: Toda la obra es una invitación a la acción y en ella radica una de las principales fortalezas de todos los seres en general y de la generación de los jóvenes en particular, quienes marchan vibrantes, con la frente alta, desdeñando el desengaño, al encuentro del futuro "con la impaciencia de la acción" (9). La acción debe conducir a los seres no sólo a la consagración a una determinada actividad, sino también a realizar todo lo vinculado con su condición espiritual (24). Quién esté atento, receptivo y asuma una actitud positiva, tendrá la posibilidad de encontrar un punto de partida para la acción tanto en sus alegrías como en ciertos pensamientos de amargura. Podemos observar en este concepto, que pueden tener tanto valor las experiencias positivas como las negativas, dependiendo de nuestra actitud interna ante ellas y de si logramos descubrir esas frecuentes "sugestiones fecundas" (18). Dentro del mismo párrafo, se completa la idea refiriéndose al dolor, ese gran aliado de la vida, que "llega a ser la mayor y más preciosa de todas las prerrogativas humanas, al impedir que pierda fuerza la sensibilidad por el ocio, convirtiéndose en el vigilante estímulo de la acción" (18). Toda acción enérgica, todo propósito fecundo, requieren la fe en el porvenir y la confianza en la eficacia del esfuerzo humano. En el joven esa fe es un instinto, no requiere ser enseñada y hay que dejarla actuar desde lo interno como algo propio de la Naturaleza (19). Recordando expresiones de Taine, le dice Próspero a los alumnos cuando está por finalizar su clase, que es precisamente en la acción donde radica la clave: "No es la posesión de bienes, sino su adquisición, lo que da a los hombres el placer y el sentimiento de su fuerza" (99). Para finalizar este tema recordamos que Próspero aconseja a sus alumnos que sean espectadores atentos donde no puedan ser actores (23).

Adversidad: Al referirnos al dolor cuando analizamos el concepto de acción, lógicamente que no nos referíamos sólo al dolor físico, sino también y fundamentalmente al dolor de carácter psicológico, representado por la adversidad, esa adversidad que todos -en mayor o menor grado- debemos afrontar. Ella representa sin duda una segunda oportunidad, si logramos extraer de la experiencia los elementos que nos faltaron para triunfar. Cuando sus causas son propias y están en nuestro interno, por ser la consecuencia de nuestros errores, de nuestras debilidades, resulta fundamental detectarlas para poder modificarlas, única forma de evitar la reiteración del sufrimiento que provoca la adversidad. Cuando sus causas son externas e inmodificables por nosotros, siempre hay algo que podemos modificar y ello es nuestra actitud interna ante eso externo inmodificable. Estas son las actitudes que nos propone Rodó. Cuando del dolor nace el anhelo "de la lucha para conquistar o recobrar el bien que él nos niega, entonces es un acerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de la vida" (18). Queda en evidencia entonces que la adversidad se podrá convertir en debilidad o en fortaleza según sea nuestra actitud ante ella.

Alegría: Una vez más el autor evoca las grandes cosas que hizo Grecia, "porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente" (13).

Armonía: El que logra armonía, es poseedor de una poderosa fortaleza. Al tratar el concepto de unidad, hacemos una referencia a la trilogía que forman con el equilibrio. Son múltiples las referencias a la vinculación que existe entre la armonía y la belleza. Por un lado aconseja: para "vulgarizar el respeto por lo hermoso, empezad por hacer comprender la posibilidad de un armónico concierto de todas las legítimas actividades humanas" (47) y por otro lado llega a esta conclusión: "la conciencia de su armonioso desenvolvimiento imprime a las razas libres el sello exterior de la hermosura" (45). También relaciona armonía, sentimiento de lo bello y razón, proponiendo un orden de cultura en el que ninguna de las facultades del espíritu sea desenvuelta prescindiendo de su relación con las otras. "En el alma que haya sido objeto de una estimulación armónica y perfecta, la gracia íntima y la delicadeza del sentimiento de lo bello serán una misma cosa con la fuerza y la rectitud de la razón" (42). Así como la armonía es fortaleza, su ausencia representa una fuerte debilidad. Ambas se ven reflejadas en dos concepciones de la vida que se contraponen: "la concepción de la vida racional que se funda en el libre y armonioso desenvolvimiento de nuestra naturaleza" que incluye "la contemplación sentida de lo hermoso" y "la concepción utilitaria, por la cual nuestra actividad, toda entera, se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés" (48). En otra de sus selectas referencias, le asigna total validez a "la moral armoniosa de Platón" para la educación de la humanidad sobre la libertad y la verdad (40). No se trata de futurología, sino de una lógica consecuencia enunciada por quién posee el conocimiento, cuando Rodó expresa que al avanzar la humanidad "Se huirá del mal y del error como de una disonancia; se buscará lo bueno como el placer de una armonía" (38).

Caridad: Como en tantos conceptos no falta en éste la referencia helénica, proponiendo que "La perfección de la moralidad humana consistiría en infiltrar el espíritu de la caridad en los moldes de la elegancia griega" (41) y que es mayor aún la caridad "que anhela transmitirse en las formas de lo delicado y lo selecto" (36). Según Rodó, en los albores del cristianismo, se pudo observar que la caridad se helenizó, pero fue un proceso que no duró (41). Sin duda que la caridad tiene la fuerza de una ley natural y como tal, se requiere conocerla para poder aplicarla adecuadamente. Teniendo en cuenta que la verdadera caridad es la que no muere en el destinatario, en el Ariel se plantea, refiriéndose a los que no saben amar lo bello, que "es necesario enseñar el respeto debido a ese amor del cual no participan, revelándoles cuáles con las relaciones que lo vinculan a otros géneros de intereses humanos." De esta forma se brindan elementos para poder ayudar al semejante que aún no ha trascendido ese estado de incomprensión (47). La posesión de condiciones humanas superiores implica derechos y deberes. Entre éstos últimos podemos referir el deber de brindarse a los demás "en igual proporción que los excede en capacidad de realizar bien" (63).

Confianza en sí mismo: Recomendación "empezar por reconocer un primer objeto de fe en vosotros mismos", (9). Toda acción enérgica, todo propósito fecundo, requieren

como antecedente "La fe en el porvenir y la confianza en la eficacia del esfuerzo humano". En el joven esa fe es un instinto (19).

Duda: La duda, al igual que la curiosidad, puede debilitarnos o fortalecernos según sea el motivo y nuestra actitud interna ante ella. Son innumerables en esta obra las citas que refieren a la confianza de su autor en que finalmente serán vencidas la decepción así como el desaliento y el dolor originados por la duda, especialmente cuando detrás de ella está la sinceridad del pensamiento, porque entonces no son estados permanentes ni significan desconfianza de la eterna virtualidad de la Vida (16 y 17). El toque ideal sobre el tema, se describe de la siguiente forma por Rodó: "Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge, y no esquivando su interrogación formidable" (18). En cuanto a la verdadera clave en el arte de dudar, Rodó la encuentra en Renán: "Aun cuando enseña a dudar, su suavidad exquisita tiene una onda balsámica sobre la duda. Sus pensamientos suelen dilatarse dentro de nuestra alma" (50).

Ejemplo: Así como hemos comprobado cómo debilita y confunde la falta de coincidencia entre la palabra y el ejemplo de quién la expresa, también hemos verificado que adquiere un verdadero signo positivo para todos, la fuerza que resulta de unir la energía de la palabra con la del ejemplo. En este caso Rodó se refiere a la manifestación de estas energías en los jóvenes, pero sin duda que es un concepto válido para todos los seres (20).

Entusiasmo: El entusiasmo queda perfectamente definido por Próspero cuando le dice a sus alumnos que él sabe muy bien que "es una surgente viva en vosotros", lo que da esa clara sensación de fuerza en movimiento, vital y pura (17). Cuando Rodó vincula el entusiasmo y la esperanza lo hace en los siguientes términos: "corresponden en la armonía de la historia y de la Naturaleza, al movimiento y a la luz. Adondequiera que volváis los ojos las encontraréis como el ambiente natural de todas las cosas fuertes y hermosas" (14). "Al hablaros del entusiasmo y la esperanza como altas y fecundas virtudes, no es mi propósito enseñaros a trazar la línea infranqueable que separe el escepticismo de la fe, la decepción de la alegría" (18). Estos dos importantes conceptos son, como todas las virtudes, fuentes potenciales de esa energía que se requiere para poder tener una vida digna y plena.

Esfuerzo: Ya hemos hecho referencia al esfuerzo que debe acompañar los íntimos proyectos, cuando tratamos la discreción (8). Íntimamente ligado a los conceptos de acción y de confianza en sí mismo, el esfuerzo propio debe corresponder a un acto de la voluntad y como dice Rodó no alcanza con realizar un descubrimiento, éste "necesita completarse con el esfuerzo viril" para lograr el dominio de su potencial (9). La confianza en la eficacia del esfuerzo humano y la fe en el porvenir, son consideradas imprescindibles antes de entrar en acción para dar cumplimiento a un propósito (19).

Esperanza: Ya hemos hecho alguna referencia a este tema al desarrollar lo relacionado con el entusiasmo, que lógicamente no repetiremos aquí. A todas las fortalezas del ser siempre se les opone la correspondiente debilidad, en este caso la desesperanza, que Rodó la vincula con el predominio del utilitarismo, donde radica la explicación de "muchas nostalgias dolorosas, muchos descontentos y agravios a la inteligencia, que se traducen, bien por una melancolía y exaltación idealizada de lo pasado, bien por una desesperanza cruel del porvenir" (49). Pero como sucede con casi todos los conceptos, el autor del Ariel prefiere focalizar la atención en los aspectos positivos, abundando en referencias sobre la esperanza. Por ejemplo cuando expresa que si bien algunas generaciones cruzan la historia destinadas a personalizar, desde la cuna, la vacilación y el desaliento, finalmente se ilumina de nuevo en el espíritu de la humanidad la esperanza (12). La belleza del alma del joven proviene del renacer de las esperanzas humanas y de las promesas de una realidad futura mejor (10). Nuevamente surge la sensación de dinamismo cuando habla de la "activa esperanza" y la "ansiosa fe en un ideal", dinamismo muy diferente al que aparece al recordar a Guyau cuando describe la obsesión de la enajenada que a diario esperaba a su prometido para casarse (11). La proyección de la esperanza queda expresada claramente cuando el autor propone darle más valor a las posibilidades futuras de la vida que a la idea de la relativa bondad del presente (19). Sin duda que su fuerza radica en que "Cuando se trata de sofocar esta sublime terquedad de la esperanza, que brota alada del seno de la decepción, todos los pesimismos son vanos" (12). En las recomendaciones finales, Próspero vuelve una y otra vez sobre la importancia de la esperanza con las siguientes expresiones: "El más glorioso esfuerzo es el que pone la esperanza más allá del horizonte visible" (100). Refiriéndose a sus reflexiones ante una moneda antigua que tenía grabada la palabra Esperanza se pregunta: "¿Quién sabe qué activa y noble parte sería justo atribuir, en la formación del carácter y en la vida de algunas generaciones humanas, a ese lema sencillo actuando sobre los ánimos como una insistente sugestión?" (105). Y con respecto al recuerdo que le solicita a sus alumnos para su estatua de Ariel más que para sus palabras, les exhorta a que "Pueda ella, en las horas sin luz del desaliento, reanimar en vuestra conciencia el entusiasmo por el ideal vacilante, devolver a vuestro corazón el calor de la esperanza perdida" (105).

Iniciativa: "Toca al espíritu juvenil la iniciativa audaz, la genialidad innovadora" (20).

Interés: Próspero se esfuerza por despertar o mantener el interés de sus alumnos sobre temas que son muy trascendentes para sus vidas. Sabe que si no lograra vencer la barrera del desinterés, de nada serviría su prédica y les habla asumiendo que cuenta con un auditorio que se interesa por su disertación. Procura entonces alcanzar "la delicada aptitud de interesar" porque considera que los dones derivados de ella "se identifican, además, con el 'genio de la propaganda', es decir con el don poderoso de la universalidad" (46). En cuanto a la falta de interés, si ésta es aguda impide el nacimiento o produce la muerte de cualquier propósito de superación. En sus formas más leves, lo mantiene dormido, inactivo. Es como un no querer oír el reclamo natural

interno, ni la exhortación externa de quienes -como Próspero- se esfuerzan por recorrer ese camino propio del ser racional y por invitar a sus semejantes a recorrerlo. Se resume muy bien este concepto y su particular y elevado contenido humanista cuando hace la siguiente referencia: "El verso célebre en que el esclavo de la escena antigua afirmó que, pues era hombre, no le era ajeno nada de lo humano, forma parte de los gritos que, por su sentido inagotable, resonarán eternamente en la conciencia de la humanidad" (24).

Planificación: Como todo lo que propende al orden, la planificación fortalece y contribuye a alcanzar aquello que el ser se proponga hacer. Próspero se ofrece a colaborar en ese programa que cada uno de sus alumnos ha de formular en la intimidad de su espíritu, en una velada invitación a realizarlo, por considerarlo de gran importancia para sus vidas. Para reforzar la idea de su utilidad no sólo a nivel individual, agrega inmediatamente que "Este programa propio... no falta nunca en el espíritu de las agrupaciones y los pueblos que son algo más que muchedumbres" (8).

Respeto: El respeto fortalece tanto a quién respeta como a la convivencia. Tenemos aquí otra exhortación referida a quienes no sienten amor por lo bello: "es necesario enseñar el respeto debido a ese amor del cual no participan, revelándoles cuáles son las relaciones que lo vinculan a otros géneros de intereses humanos" (47). Nuevamente aparece aquí el aspecto docente al indicar que esa enseñanza debe ir acompañada de la correspondiente explicación que permita trascender esa limitación. Como contrapartida, un efecto positivo en la propia criatura humana, porque "Nunca ella será más plenamente buena que cuando sepa, en las formas con que se manifieste activamente su virtud, respetar en los demás el sentimiento de lo hermoso" (35). Tan importante como el respeto al semejante es el respeto a uno mismo. "El cuidado de la independencia interior -la de la personalidad, la del criterio- es una principalísima forma de respeto propio" (70).

Algunas de las principales virtudes:

Así como todos los defectos del carácter debilitan, las virtudes fortalecen al ser. "La virtud es también un género de arte, un arte divino" (37). La virtud y lo bello serían el doble objeto de la cultura moral, según un concepto recogido de Guyau (37).

Bondad: La bondad bien entendida es una fuerza positiva para quién la manifiesta y para quién recibe su acción, y afirma Rodó que respetar en los demás el sentimiento de lo hermoso, hace plenamente bueno al ser (35).

Cumplimiento: El incumplimiento es una de las debilidades más nocivas para el ser humano y la propuesta en el Ariel es precisamente buscar adherir al cumplimiento del deber, llegando a sentirlo "estéticamente como una armonía" (35). Por otra parte el cumplimiento del deber se verá sensiblemente favorecido cuando se comprenda, por haber podido experimentar sus beneficios, que el deber puede y debe ser hermoso. (38) Se complementa esta ubicación ante el sentido del deber, planteando un elevado

ideal: "La enseñanza que se proponga fijar en los espíritus la idea del deber como la más seria realidad, debe tender a hacerla concebir al mismo tiempo como la más alta poesía" (37).

Curiosidad: Sabido es que la curiosidad puede ser una deficiencia o una virtud, según sea la intención del investigador y el objeto de la misma. Rodó recuerda que fue en Grecia donde nació, entre otros valiosos aportes a la humanidad, "la curiosidad de la investigación", que como ya expresaremos al referirnos a la conciencia, es otro de "esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo" (13). He aquí la curiosidad transformada en virtud, para luego poner el resultado de la investigación al servicio de la humanidad.

Discreción: Así como se debilita el indiscreto, se fortalece quién ha conquistado este valor que es la discreción. Próspero conoce bien este aspecto de la psicología humana y es por ello que le dice a sus alumnos: "Anhelo colaborar en una página del programa que, al prepararos a respirar el aire libre de la acción, formularéis, sin duda, en la intimidad de vuestro espíritu, para ceñir a él vuestra personalidad moral y vuestro esfuerzo" (8). Consideramos que este párrafo, además de propiciar la discreción con esos íntimos propósitos, tiene un elevado contenido docente dado que aplica la técnica de dar por sobreentendido que sus oyentes ya tenían previsto realizar tan importante labor interna, aunque ello no fuera así e igualmente brinda su aporte en lo relativo a la programación y planificación de sus vidas como si fuera algo casi innecesario para ellos.

Obediencia: La obediencia fortalece a quién la ejerce y al sistema a que éste pertenezca. Rodó advierte que el sistema democrático, se puede debilitar por muchas razones y una de ellas es cuando no existe "el sentimiento de admiración por todo perseverante propósito ideal y de acatamiento a toda noble supremacía" (51).

Perseverancia: "Podría decirse que el honor de cada generación humana exige que ella se conquiste, por la perseverante actitud de su pensamiento..." entre otras condiciones (8). También encontramos una referencia a quienes consagran "las energías más nobles y perseverantes de su vida" en atender las preocupaciones puramente ideales que son objeto de su amor (28). En la parte final, Próspero le dice a sus alumnos: "La perseverancia de vuestro esfuerzo debe identificarse en vuestra intimidad con la certeza del triunfo" (94).

Responsabilidad: "La juventud que vivís es una fuerza, de cuya aplicación sois los obreros, y un tesoro de cuya inversión sois responsables. Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros" (9).

Solidaridad: En este caso la referencia es a la falta de ese espíritu de solidaridad. "…ese desenvolvimiento del espíritu de especialización trae consigo desventajas visibles que no se limitan a estrechar el horizonte de cada inteligencia, sino que alcanzan y perjudican…, al sentimiento de solidaridad" (25).

Otros conceptos importantes:

Estímulos: Fuerte será quién logre disponer en forma consciente de los estímulos necesarios, llegando incluso a generarlos cuando éstos no existan. En el caso de los jóvenes, Rodó considera que su alma está colmada por misteriosos estímulos, que son sin duda los impulsores de su pujante accionar (9). Existen conquistas humanas de tal jerarquía y fuerza, que trascienden su época, dado que pasan los siglos y continúan resultando poderosos estímulos para las nuevas generaciones tal como sucedió en Grecia "donde nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo" (13). Al tratar el tema de la adversidad hicimos referencia a la importancia del dolor, que en determinadas circunstancias "llega a ser la mayor y más preciosa de todas las prerrogativas humanas, al impedir que pierda fuerza la sensibilidad por el ocio, convirtiéndose en el vigilante estímulo de la acción" (18). Lógicamente que lo ideal es la obtención de estímulos sin la presencia del dolor, pero cuando éste aparece, mediante una adecuada actitud interna podemos transformarlo de debilidad en fortaleza. Al analizar el arte como fuente de fortalezas pudimos apreciar que su cultivo resulta ser algo integral porque permite el "estímulo de todas las facultades del alma" (34). Pasando ahora a la repercusión de lo individual en lo colectivo y en particular en una democracia, también nos habla Rodó de estímulos desinteresados, que si bien logran el enaltecimiento de la vida, se pueden llegar a convertir en una debilidad si no existe una influencia moral cuando la igualdad social haya destruido las jerarquías existentes (51). Aparece finalmente uno de los estímulos de mayor jerarquía por su elevado contenido moral. Próspero les dice a sus alumnos con relación al esfuerzo a realizar, que aunque su resultado probablemente no lo vean, ese esfuerzo "sería, si sois generosos, si sois fuertes, un nuevo estímulo en la intimidad de vuestra conciencia" (100).

Ideales: He aquí otra fuerza interior propia de los seres racionales en general y de la juventud en particular. Este concepto está contenido a lo largo de toda la obra a estudio, pudiéndosele encontrar desde el primer al último párrafo. Quienes ignoran la existencia de "todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima", debe considerarse que integran "la más triste y oprobiosa de todas las condenaciones morales." Rodó también califica de "espíritus estrechos" a quienes viven al margen de la idealidad (28). A pesar de la importancia del sentido de lo ideal, se considera fundamental su equilibrio con el sentido de lo real, tal como se logró en Atenas (26). Se exterioricen o no, los ideales nacen, crecen y se desarrollan en el mundo interno o reino interior de cada ser. Algunos de ellos jamás se exteriorizan con palabras, pudiéndoseles considerar "convidados impalpables y huéspedes sutiles", cuya fuerza puede llegar a convertirlos en verdaderos guías inmateriales de la conducta del ser (29 a 31). Además de valorar el contenido de los ideales, Rodó también aprecia su forma, de ahí que reclame la gracia del ideal antiguo para la educación de la humanidad sobre la libertad y la verdad (40). Todo es relativo. Las dos grandes conquistas del siglo XIX,

la subordinación de las fuerzas de la Naturaleza a la voluntad humana y la extensión del bienestar material, serán fortalezas si logran hacer posible "la florescencia de idealismos futuros", pero serán grandes debilidades de la sociedad, si se convierten en fines principales y permanentes, en vez de constituirse únicamente en medios para la vida de los seres humanos (49).

Juventud: Siendo el Ariel un verdadero himno a la juventud y teniendo en cuenta que ésta representa la fortaleza humana por excelencia, nos limitaremos aquí a transcribir algunas frases de esta obra al respecto. "La juventud que vivís es una fuerza, de cuya aplicación sois los obreros, y un tesoro de cuya inversión sois responsables. Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros" (9). "La juventud, que así significa en el alma de los individuos y la de las generaciones, luz, amor, energía, existe y lo significa también en el proceso evolutivo de las sociedades. De los pueblos que sienten y consideran la vida como vosotros, serán siempre la fecundidad, la fuerza, el dominio del porvenir. Hubo una vez en que los atributos de la juventud humana se hicieron, más que en ninguna otra, los atributos de un pueblo, los caracteres de una civilización, y en que un soplo de adolescencia encantadora pasó rozando la frente serena de una raza. Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven" (13). "Las prendas del espíritu joven -el entusiasmo y la esperanza- corresponden en las armonías de la historia y la naturaleza al movimiento y a la luz" (14). "Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos" (15). "¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual?" (16). "Toca al espíritu juvenil la iniciativa audaz, la genialidad innovadora" (20). "Yo creo que América necesita grandemente de su juventud" (20). "La energía de vuestra palabra y vuestro ejemplo pueda llegar hasta incorporar las fuerzas vivas del pasado a la obra del futuro" (20). En la parte final, respaldado por todas esas fortalezas propias de la juventud, Próspero le dice a sus alumnos, en quienes quiere personificar esa nueva generación: "Os hablo ahora figurándome que sois los destinados a guiar a los demás en los combates por la causa del espíritu" (94).

Leyes Naturales: Como sucede con todos los tipos de leyes, su conocimiento nos permite ponernos a su amparo y su desconocimiento u olvido nos expone a su sanción. Haremos mención por separado a algunas de ellas:

Leyes de Evolución, Cambios y Adaptación: Siendo la evolución una ley que rige todo lo creado, quien realice un mayor esfuerzo por evolucionar dispondrá de una mayor fortaleza. Seguramente por su importancia, se trata de la ley más mencionada a lo largo de la obra. El autor expone cuales son los cambios necesarios para poder concretar esa evolución y de diferentes formas advierte que si no existe adaptación al nuevo estado, no se concreta el cambio y por lo tanto no hay evolución. También plantea la influencia de la hermosura "en las evoluciones de la vida" como uno de "los elementos de la concurrencia vital" y que no es "la dádiva de una caprichosa superfluidad" (46). En

este mensaje a la juventud no podían faltar menciones a la importancia que tiene la superación individual en el proceso evolutivo de las sociedades (13). Lo ideal es lograr la evolución con conocimiento y en forma consciente, lo que seguramente nos evitará sufrimientos, pero en determinadas circunstancias, el dolor se puede convertir en un valioso aliado cuando de él nace el anhelo de la lucha por conquistar o recobrar lo que él nos niega, porque "entonces es un acerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de la vida" (18). El proceso natural que marca esta ley, establece que en todos los casos -recordando lo expresado por Edgard Quinet- son unos pocos seres humanos los que presentan una condición superior, que luego se organizan en "variedad" y por último, cuando encuentra un medio favorable ella se propaga y se generaliza. Esta reflexión de Próspero a sus alumnos se debe a que él es consciente que la generación de sus alumnos será apenas la de los precursores, de este movimiento que comienza a gestarse en Hispanoamérica (99). "Sólo somos capaces de progreso en cuanto lo somos de adaptar nuestros actos a condiciones cada vez más distantes de nosotros en el espacio y en el tiempo" (101).

Ley de Causa y Efecto: Cada manifestación de esas fuerzas llamadas debilidades o fortalezas, corresponden a la ley de causas y efectos y Rodó establece muchas de estas relaciones causa–efecto a lo largo de la obra, algunas de las cuales referiremos textualmente a modo de ejemplo: "La fe en el porvenir, la confianza en la eficacia del esfuerzo humano, son el antecedente necesario de toda acción enérgica y de todo propósito fecundo" (19). "Basta que el pensamiento insista en ser -en demostrar que existe, con la demostración que daba Diógenes del movimiento-, para que su dilatación sea ineluctable y para su triunfo sea seguro" (95). "Pero cuando lo que nace del seno del dolor es el anhelo varonil de la lucha para conquistar o recobrar el bien que él nos niega, entonces es un acelerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de la vida" (18).

Ley de Afinidad: También encontramos en esta obra expresiones en las que se pone de manifiesto la afinidad, que también podríamos considerarla una ley natural, a la que Rodó se refiere como "encadenamiento simpático de todos aquellos altos fines del alma..." (44). Vale la pena acotar que dicha afinidad se puede dar tanto en los aspectos negativos como en los positivos. Veamos un ejemplo de cada caso: "Hay una relación orgánica, una natural y estrecha simpatía que vincula a las subversiones del sentimiento y de la voluntad con las falsedades y las violencias de mal gusto." "Es imposible dejar de relacionar... el extravío del gusto, el vértigo del sentido moral y la limitación fanática de la razón" (43). "La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentido moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades" (45).

Unidad: La unidad, la armonía y el equilibrio son conceptos ampliamente utilizados a lo largo de toda esta obra a estudio y cada una de ellas, por sí sola, implica una fuerza genérica, que se suma a la fuerza propia de los elementos que ellas vinculan y así ha

quedado en evidencia en los múltiples casos en que las mencionamos en los diferentes temas.

Vocación: La advertencia es clara en este tema. Sin desconocer la fuerza y la importancia de una vocación, se recomienda cuidarse de no colocar toda la vida dentro de ella y se recuerda que por encima de los afectos que vinculen a los seres según sus vocaciones, en lo íntimo del alma, debe velar "la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad" (22). Se reitera ese concepto diciendo que "Antes que las modificaciones de profesión y de cultura está el cumplimiento del destino común de los seres racionales", y de Guyau que "Hay una profesión universal, que es la de hombre" (22).

Voluntad: Quién la controle será poseedor de una de las mayores fortalezas. "[C]on relación a la escuela de la voluntad individual…", Goethe expresó que "sólo es digno de la libertad y la vida quien es capaz de conquistarla día a día por sí…" (8). Sueña Rodó con la aparición de generaciones cuyas energías de la voluntad sean capaces de ahuyentar todas las cobardías morales que se nutren de la decepción y de la duda (16). A pesar de reconocer la falta de una voluntad de semejante fuerza, sabe que los jóvenes no perderán esa fuerza, porque las confesiones del mundo interior de los jóvenes, "hablan de indecisión y de estupor a menudo, pero nunca de enervación ni de un definitivo quebranto de la voluntad" (17). Así como se valora cuando el dolor despierta ese "anhelo varonil de la lucha por conquistar o recobrar el bien que él nos niega", se califica de "cosa indigna de almas jóvenes" que el dolor les lleve a la abdicación de la voluntad, pudiéndosele calificar entonces de "indolente soldado que milita bajo las banderas de la muerte" (18). Nuevamente el ejemplo del ciudadano ateniense que como parte de su rutina diaria "[e]jercita su voluntad en toda suerte de acción viril y su pensamiento en toda preocupación fecunda..." (26). En el último capítulo del *Ariel*, como parte de esa actitud que Próspero aconseja tener ante el futuro, les dice a sus alumnos: "Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu... debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir... un porvenir tanto más cercano cuanto más enérgicos sean la voluntad y el pensamiento de los que le ansían" (97). Pero Próspero, además de creer en la voluntad y el esfuerzo de sus alumnos, cree "más aún en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra." Clara manifestación de la confianza que tiene que sus alumnos sabrán darle continuidad a sus ideales (105). Quien carezca de esta fuerza, no podrá enfrentar adecuadamente la lucha contra todas sus debilidades, contra todo aquello que le obligue a hacer lo que no quiere o que le impida hacer lo que quiere.

6. Aprovechamiento de la conformación psicológica

Pero no todo es pensamiento, debe existir un equilibrio y como se dice al comienzo, "Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la

irracionalidad" (3). En esta cita está reflejada la existencia, dentro de ese mundo interno, de los tres sistemas que integran la psicología humana, el mental, el sensible y el instintivo. Analizaremos la posición de Rodó con respecto a los siguientes conceptos que conforman precisamente nuestra realidad psico-espiritual: Vida interior, facultades humanas, pensamientos e ideas, sentimientos, instinto, conciencia y espíritu.

¿Peligros? Muchos y muy variados. Uno de ellos: "la más fácil y frecuente de las mutilaciones es, en el carácter actual de las sociedades humanas, la que obliga al alma a privarse de vida interior donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles" (32). La cita por excelencia sobre la importancia de este tema es la referida al cuento del rey patriarcal, muy hospitalario, pero que tenía una sala en su castillo a la que sólo accedía él, cual "impenetrable estancia", creando la analogía perfecta con ese reino interior individual. En ese ámbito todo sugiere idealidad, ensimismamiento, reposo. Allí los invitados "eran convidados impalpables y huéspedes sutiles. En él soñaba, en él se libertaba de la realidad el rey legendario; en él sus miradas se volvían a lo interior y se bruñían en la meditación sus pensamientos" (29 a 32). Y la conclusión es que sólo cuando se penetra dentro de ese inviolable mundo interno los seres podrán en realidad, llamarse hombres libres (31). Son muchos los párrafos del Ariel referidos al arte pero ¿qué tiene que ver con la vida interior? Tal es la importancia que le atribuye al arte, que se la llega a considerar el artífice más adecuado para la dignificación y el ennoblecimiento interior (35).

Facultades humanas: Las mentales y las sensibles, todas "facultan" al ser para cumplir su condición de humano. A esto precisamente se refiere Rodó al tomar a Atenas como ejemplo, cuando afirma que ella "fundó su concepción de la vida en el concierto de todas las facultades humanas, en la libre y acordada expansión de todas las energías capaces de contribuir a la gloria y al poder de los hombres" (26). Cultivar el arte, por su carácter integral, involucra a "todas las facultades del alma" (34). "Pensar, soñar, admirar: he ahí los nombres de los sutiles visitantes de mi celda". Expresiones del rey patriarcal del cuento de Próspero, refiriéndose a alguna de esas facultades humanas (31). Son muchos los párrafos del Ariel referidos al arte pero ¿por qué vincularla a las facultades humanas? Porque su cultivo es de interés universal por ser el elemento de educación humana que más puede "contribuir a formar un amplio y noble concepto de la vida". Tiene "la virtualidad de una cultura más extensa y completa porque se presta a un acordado estímulo de todas las facultades del alma", según la cita de Schiller que hace Rodó (34).

Pensamiento e idea: Esta obra a estudio es un canto al pensamiento libre, esa poderosa herramienta nacida en Grecia, imprescindible para forjar seres y naciones libres (13). En aquella Atenas se cincelaron las diferentes fases del alma humana y expresa Rodó que cada ateniense libre atiende los aspectos físicos y "Ejercita su voluntad en toda suerte de acción viril y su pensamiento en toda preocupación fecunda" (26). Los pensamientos son fuerzas, que unas veces se suman al esfuerzo por alcanzar un propósito y que otras veces se oponen a él debilitándolo. Una de las tanta advertencias

sobre esas fuerzas que restan, se refiere a que la falsedad de lo artificial hace efímera la gloria de "quienes sacrificaron el libre desarrollo de la sensibilidad y del pensamiento" (32). El ámbito donde se cultivan, nacen y se desarrollan todos los pensamientos es ese mundo interno tan bien descripto en la analogía del cuento del rey patriarcal ya referido. (29 a 31) Como toda entidad viva, necesita cuidados y un ambiente adecuado para poder cumplir con su cometido. Todo el *Ariel* es una fuente inagotable de pensamientos de elevada jerarquía, cuyo autor los brinda con el noble propósito de ayudar a la formación individual de los seres racionales -en particular de los jóvenes- y de fortalecer las bases de la democracia, apoyándose en esa superación individual.

Pero no todo es pensamiento, debe existir un equilibrio y como se dice al comienzo, "Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad" (3). Disponer de pensamientos útiles requiere pensar bien y pensar bien requiere de un mundo interior limpio de prejuicios y abierto a todas las ideas. En la parte final, como una prueba más de la fuerza que representa el pensamiento, Próspero realiza las siguientes afirmaciones: "Basta que el pensamiento insista en ser -en demostrar que existe, con la demostración que daba Diógenes del movimiento-, para que su dilatación sea ineluctable y para que su triunfo sea seguro" (95). "El pensamiento se conquistará, palmo a palmo, por su propia espontaneidad, todo el espacio de que necesite para afirmar y consolidar su reino entre las demás manifestaciones de la vida" (96). Antes de la acción está la creación mental. "Los hombres y los pueblos trabajan, en sentir de Fouillée, bajo la inspiración de ideas, como los irracionales bajo la inspiración de los instintos" (102).

Sentimiento: Grande es la fuerza del sentir, pero más grande es cuando actúa equilibrada con la fuerza de la razón y es la libertad de ambas la que exhorta Rodó a salvar, afirmando que "Aun dentro de la esclavitud material, hay una posibilidad de salvar la libertad interior: la de la razón y el sentimiento" (28). Otra de las formas en que se vinculan estas dos fuerzas la encontramos expresada así: "En el alma que haya sido objeto de una estimación armónica y perfecta, la gracia íntima y la delicadeza del sentimiento de lo bello serán una misma cosa con la fuerza y la rectitud de la razón" (42). Al tratar el concepto de responsabilidad citamos también el pasaje en que Próspero le dice a sus alumnos refiriéndose a la juventud: "Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros" (9). Como todo idealista, Rodó tiene muchos sueños. Se pregunta entonces "¿no nos será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento...?" (16). Veamos alguna de las múltiples vinculaciones que existen en esta obra entre lo sensible y lo bello: "proponer la cultura de los sentimientos estéticos, como un alto interés de todos" y "respetar en los demás el sentimiento de lo hermoso" (35). Con respecto a la belleza, en el Ariel se plantea de diferentes formas una misma tarea: "proponer la cultura de los sentimientos estéticos, como un alto interés de todos", equiparando su importancia a la que reviste la educación del sentimiento moral.

Tal es la importancia que Rodó le asigna a este concepto y de esta forma está reconociendo la fuerza que contiene (35). Y si la falta de interés por lo bello debilita al individuo, también afecta al conjunto si se generaliza esa falta de interés, porque "Pálida gloria será la de las épocas y las comuniones que menosprecian esa relación estética de su vida o de su propaganda" (40). Cuando se habla del sentimiento de lo bello, se le está ubicando donde realmente corresponde o sea dentro de ese maravilloso mecanismo sensible, uno de los componentes superiores del ser, fuente inagotable de fortalezas y "en la que halla su satisfacción uno de los impulsos fundamentales de la existencia racional". Ello explica las características que tiene la emoción que puede promover la belleza (33 y 47).

Instinto: El instinto podemos considerarlo como una inagotable fuente generadora de fuerzas internas que el ser racional debe saber dominar y canalizar adecuadamente, para que se conviertan en fortalezas, evitando un posible desvío que las convierta en peligrosas debilidades. Rodó le atribuye este carácter instintivo en el joven a "la fe en el porvenir, la confianza en la eficacia del esfuerzo humano", por ello concluye que no requiere ser enseñada y hay que dejarla actuar desde lo interno como algo propio de la Naturaleza (19).

Libertad, justicia y belleza: Tres conceptos innatos del ser racional que Rodó vincula con esa fuerza interior llamada instinto de la siguiente forma: En determinadas circunstancias le atribuye ese carácter a la libertad, refiriéndose al "instinto indomable de la libertad" (40). También nos habla del educado sentido de lo bello, el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia (35). Finalmente se refiere al "espíritu en que exista el amor instintivo de lo bello…" (47).

Conciencia: "Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos" (15). Así le habla Próspero a sus alumnos, en un esfuerzo por despertar su atención y sacudir sus conciencias, para luego advertirles que esa fuerza no está exenta de peligros. He aquí la importancia de ser consciente de lo positivo y de lo negativo, porque a quien está atento le podrá resultar tan útil poder aplicar todo eso positivo que posee, como poder impedir la manifestación de lo negativo. En Grecia nació entre otras fuerzas vitales para el ser racional, la conciencia de la dignidad humana, uno de los tantos "…estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo" (13). Teniendo en cuenta que la conciencia debe abarcar todos los aspectos de nuestra vida, no resulta extraño que Rodó reclame entre otras, su participación en la unidad y en la armonía (22 y 45). La propuesta es no olvidar la importancia de esa fuerza, que resulta básica para nuestra evolución. Finalmente, teniendo en cuenta el carácter humanista de toda la obra, no podía falta la exhortación a ejercer "el culto consciente y espontáneo de todo lo que multiplica a los ojos de la razón la cifra del valor humano" (60).

Convicciones: A pesar de ser una expresión no utilizada por Rodó en el *Ariel*, las convicciones están presentes en toda la obra. Se trata de la verdadera fuerza que tiene

un concepto cuando lo hemos incorporado a la conciencia, porque ya hemos verificado su contenido y lo compartimos plenamente. No existe ninguna duda que Próspero actúa con firmes convicciones y que se esfuerza por brindarles a sus alumnos los elementos necesarios para que cada uno de ellos forje las suyas y se pueda beneficiar con su potencial. Actuar en base a convicciones brinda una gran fortaleza en lo individual, porque tiene el componente racional y consciente de que carece la actuación del fanático.

Espíritu: Es inevitable comenzar expresando que el espíritu individual es la principal fuente de fortalezas del ser racional, concepto que Rodó lo describe desde variados ángulos, comenzando por ese ofrecimiento de Próspero a colaborar con los proyectos que el joven forja en la intimidad de su espíritu (8). "Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos." Esta expresión es sin duda una clara referencia al espíritu de la juventud y una exhortación a su utilización consciente (15). Cuando analizamos la especialización recordamos el llamado a defenderse contra la mutilación del espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado, porque no se puede consentir ninguna merma del potencial espiritual humano y menos aún su esclavitud por el trabajo (28). En el capítulo sobre Democracia, Rodó hace alguna referencia a los efectos negativos de la vulgarización a nivel colectivo, que son la consecuencia de lo que sucede a nivel individual porque "la regresión vulgarizadora contra la que os prevengo comenzará por sacrificar lo más delicado del espíritu." le dice Próspero a sus alumnos (33). En ese mismo capítulo también nos referimos a la acción de las multitudes y otra de las recomendaciones de Rodó en el Ariel es lograr la fortaleza necesaria para no ceder la serenidad "de una noble y selecta vida espiritual" a los caprichos de la multitud (51). "La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentido moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades" (45). Quienes son "devotos de lo severo o de lo útil" y no aprecian lo bello, confunden con debilidad, la fortaleza que significa "hacer del gusto una delicada impresionabilidad del espíritu", porque consideran que significa "menoscabar el temple varonil y heroico de las sociedades por una parte, su capacidad utilitaria y positiva por la otra" (47).

No falta tampoco en esta obra la referencia a los inesperados resultados que pueden surgir cuando se actúa con un espíritu estrecho, tal como aconteció en el Renacimiento en Italia que "consideró vanidad el bien moral y sólo creyó en la virtud de la apariencia fuerte y graciosa" con resultados por demás perjudiciales (40). Toda limitación de algo potencialmente positivo es una debilidad y esa limitación se pone de manifiesto cuando observamos que para los espíritus estrechos son algo remoto o insospechado, las preocupaciones puramente ideales que son objeto de amor para los que consagran en ellas las energías más nobles y perseverantes de su vida (28). Resulta sin duda muy especial la interacción entre los espíritus de padres e hijos que plantea Rodó, -coincidiendo con Michelet- cuando expresa que el verdadero concepto de educación implica "la cultura del espíritu de los hijos por la experiencia de los padres" y "la del

espíritu de los padres por la inspiración innovadora de los hijos" (20). Según Rodó, una de las principales causas de la jerarquía y esplendor alcanzados por Atenas – sociedad de alma fina y espiritual- fue porque logró múltiples equilibrios y "supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo" (26 y 41). En esa civilización se encaró adecuadamente la falsa oposición entre lo espiritual y lo físico, ya referida en la Introducción. Consideramos oportuno recordar que al analizar el concepto de cumplimiento, lo vinculamos al deber y a la importancia que reviste "La enseñanza que se proponga fijar en los espíritus la idea del deber como la de la más seria realidad" (37). Más allá del quehacer de cada uno, debe predominar "la tendencia a realizar, por la íntima armonía del espíritu, el destino común de los seres racionales" (24) y la preocupación principal acorde a nuestra naturaleza "exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa" (22).

Luego de tantas y tan importantes advertencias y recomendaciones sobre el espíritu, la propuesta trascendente que recibimos en esta obra, teniendo en cuenta ese equilibrio y esa armonía, es alcanzar "un orden de cultura en el que ninguna facultad del espíritu sea desenvuelta, prescindiendo de su relación con las otras" (42).

7. Confirmación de la vigencia y necesidad actual de su humanismo e idealismo.

He analizado uno por uno todos estos conceptos que conforman el humanismo e idealismo de Rodó y he llegado a la plena convicción que todos tienen una gran vigencia y llevarlos al plano de la realización, resultan hoy una necesidad más imperiosa aún que hace cien años, porque es notoria la pérdida de valores que denota una parte importante de la humanidad. Seguiré trabajando para la difusión de esta base conceptual humanista, con la esperanza de verla reaparecer en las aulas, con una actitud decidida por parte de los docentes, con sus parábolas y fomentando la comprensión lectora de la obra de Rodó.

Referencias

Índice de párrafos de *Ariel*: I. 1) "Aquella tarde, el viejo y venerado maestro...". 2) "Ya habían llegado ellos a la amplia sala...". 3) "Ariel, genio del aire, representa...". 4) "La estatua, de real arte, reproducía al genio aéreo...". 5) "Próspero acarició, meditando, la frente de la estatua...". II. 6) "Junto a la estatua que habéis visto presidir...". 7) "Invoco a Ariel como mi numen...". 8) "Anhelo colaborar en una página del programa que...". 9) "Al conquistar los vuestros, debéis empezar por...". 10) "Del renacer de las esperanzas humanas...". 11) "La humanidad, renovando de generación en generación...". 12) "Es así como, no bien la eficacia de un ideal ha muerto...". 13) "La juventud, que así significa en el alma de los individuos...". 14) "Las prendas del espíritu joven – el entusiasmo y la esperanza-...". 15) "Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita...". 16) "Vosotros, los que vais a pasar, como el obrero en marcha…". 17) "Tal es la pregunta que me inquieta mirándoos...". 18) "Por lo demás, al hablaros del entusiasmo y la esperanza...". 19) "En tal sentido se ha dicho bien que hay pesimismos...". 20)

"Animados por ese sentimiento, entrad, pues, a la vida...". 21) "Hablemos, pues, de cómo consideraréis la vida que os espera...". III. 22) "La divergencia de las vocaciones personales imprimirá...". 23) "Aspirad, pues, a desarrollar en lo posible...". 24) "Lo necesario de la consagración particular de cada uno...". 25) "Por desdicha, es en los tiempos y las civilizaciones...". 26) "No menos que a la solidez daña esa influencia...". 27) "En nuestros tiempos, la creciente complejidad...". 28) "Cuando el sentido de la utilidad material...". 29) "Encuentro el símbolo de lo que debe ser nuestra alma...". 30) "Pero dentro, muy dentro, aislada del alcázar ruidoso...". 31) "Yo doy al cuento el escenario de vuestro reino interior...". 32) "Una vez más: el principio fundamental de vuestro...". IV. 33) "Así como el primer impulso de la profanación...". 34) "El argumento del apóstol traidor ante el vaso...". 35) "Aunque el amor y la admiración de la belleza...". 36) "Cierto es que la santidad del bien purifica...". 37) "Dar a sentir lo hermoso es obra de misericordia...". 38) "Yo creo indudable que el que ha aprendido...". 39) "En el alma del redentor, del misionero...". 40) "Pálida gloria será la de las épocas y las...". 41) "La perfección de la moralidad humana consistiría en...". 42) "Cultivar el buen gusto no significa sólo perfeccionar...". 43) "Hay una relación orgánica, una natural...". 44) "Indudablemente, ninguno más seguro...". 45) "La idea de un superior acuerdo entre...". 46) "En el carácter de los pueblos, los dones...". 47) "Para un espíritu en que exista el amor instintivo de...". V. 48) "A la concepción de la vida racional...". 49) "La inculpación de utilitarismo estrecho...". 50) "Con frecuencia habréis oído atribuir a...". 51) "Piensa, pues, el maestro, que una alta...". 52) "Toda igualdad de condiciones es...". 53) "Con relación a las condiciones de la vida de América...". 54) "Es indudable que nuestro interés egoísta debería...". 55) "La oposición entre el régimen de la democracia...". 56) "Encumbrados, esos Prodhommes harán...". 57) "Embriagad al repetidor de las irreverencias...". 58) "La ferocidad igualitaria no ha manifestado...". 59) "Desde que nuestro siglo asumió...". 60) "Y sin embargo, el espíritu de la democracia es...". 61) "La educación popular adquiere...". 62) "Ninguna distinción más fácil de confundirse...". 63) "Racionalmente concebida, la democracia...". 64) "Fuente de inagotables inspiraciones morales...". 65) "Pero a la vez que manifiesta así la inmortal...". 66) "Para mostrar ahora cómo ambas enseñanzas...". 67) "Al mismo tiempo que conciliará aquellos dos...". VI. 68) "La concepción utilitaria, como idea del destino humano...". 69) "No doy yo a tales límites el sentido de...". 70) "En ese esfuerza vano hay, además...". 71) "Se ha observado más de una vez que las...". 72) "Por otra parte, en el estudio desapasionado...". 73) "Todo juicio severo que se formule...". 74) "Su grandeza titánica se impone así...". 75) "En el principio la acción era...". 76) "Adquirido con el sincero reconocimiento...". 77) "Herbert Spencer, formulando con noble sinceridad...". 78) "La vida norteamericana describe efectivamente...". 79) "Diríase que el positivismo genial de la metrópoli...". 80) "Sensibilidad, inteligencia, costumbres...". 81) "La idealidad de lo hermoso no apasiona...". 82) "Con relación a los sentimientos morales...". 83) "La vida pública no se sustrae, por cierto...". 84) "Al impulso que precipita aceleradamente...". 85) "A medida que el utilitarismo genial...". 86) "Y advertí que cuando, en nombre de los derechos...". 87) "Pero la vida norteamericana no nos ofrece aún...". VII. 88) "Ante la posteridad, ante la historia...". 89) "Gran civilización, gran pueblo...". 90) "Una sociedad definitivamente organizada...". 91) "Grande es en esa perspectiva la ciudad...". 92) "Entonces sólo la extensión y la grandeza material...". 93) "Existen ya, en nuestra América latina...". 94) "A vuestra generación toca impedirlo...". 95) "Basta que el pensamiento insista en ser...". 96) "El pensamiento se conquistará, palmo a palmo...". 97) "Todo el que se consagre a propagar y defender...". 98) "¿No la veréis vosotros la América que nosotros soñamos...". 99) "He ahí por qué vuestra filosofía moral en el trabajo...". 100) "Acaso sea atrevida y candorosa esperanza creer en...". 101) "Hubo en la antigüedad altares para los "dioses ignorados"...". 102) "El porvenir es, en la vida de las sociedades humanas...". 103) "Eliminando la sugestión del interés egoísta...". 104) "Pero no, como Hartmann, en nombre de la muerte...". 105) "Aun más que para mi palabra, yo exijo de vosotros...". VIII. 106) "Así habló Próspero. Los jóvenes discípulos...". 107) "Y fue entonces, tras el prolongado silencio...". 108) "Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que...".

IV

Rodó y América Latina

José Enrique Rodó y los intelectuales peruanos de principios del siglo XX

Osmar Gonzales Alvarado
Biblioteca Nacional del Perú, Lima

Es importante para la autoconciencia social e intelectual realizar reuniones como la que ahora nos congrega en las que podamos discutir y renovar las herencias intelectuales e ideológicas de nuestros pueblos. José Enrique Rodó es parte de ese derrotero y reevaluarlo en su propio país, Uruguay −que Carlos Real de Azúa definió como "país de cercanías", compuesto por personas amables y cultas−, estimula la reflexión y el debate con el propósito de revalorar el lugar de la prédica rodoísta en la actualidad.

Bien vistas las cosas, no deja de tener cierta ironía el hecho que estemos celebrando al autor de *Ariel* justamente en tiempos de Calibán, es decir, del predominio de ese materialismo primitivo, rudo y violento que proviene del Norte y que Rodó detestaba, denunciaba y al que contraponía el espíritu de los ideales y valores que caracterizarían, según él, a nuestros países.

La influencia intelectual de Rodó fue fundamental hacia fines del siglo XIX y principios del XX gracias a su opúsculo mencionado. Muy joven, a los 29 años de edad, publicó su influyente *Ariel* −obra que calaría en la nueva generación de América Latina− y desde ese momento sería considerado un guía de la juventud. Es más, se debe señalar que el siglo XX iniciaría teniendo a Rodó como su único adalid. Posteriormente se sumarían pensadores como José Ingenieros y José Vasconcelos, por ejemplo, pero, a diferencia de estos, Rodó moriría temprano, cuando contaba con 46 años de edad, en 1917, y no pudo entrar en contacto con las nuevas generaciones y menos observar los cambios profundos que experimentaría el mundo desde entonces.

El siempre joven Rodó es un pensador propio del fin del siglo XIX. Como hombre de ideas fue deslumbrado por la aparición de aquellos intelectuales que, en París, capitaneados por el escritor Emilio Zola, pudieron comprobar que, en tanto generadores de ideas y valores, podían ser capaces de influir en la opinión ciudadana y en las decisiones de Estado. Ello ocurriría cuando −primero con la aparición del famoso "Yo acuso" de Zola, y, después, con la divulgación del llamado "Manifiesto de los intelectuales"−, hicieron pública su posición de defensa del capitán Alfred Dreyfus contra la acusación injusta de traición a la patria solo por el hecho de ser judío y por la necesidad del poder político de tener un chivo expiatorio que ocultara al verdadero traidor. El impacto de la prédica de los intelectuales sería inmediato en la conciencia pública.

De esta manera, ese nuevo sujeto, el de los intelectuales −cuales sacerdotes laicos−, legitimó su lugar en la sociedad cuestionando al poder y defendiendo los valores más generales que, entendían, constituían la sólida base que sostenía la vida humana moderna: libertad, justicia, verdad. Reflexionando sobre dicha experiencia, uno de aquellos *dreyfusards*, Julien Benda, consideraría que el intelectual −para ser tal− debía ser capaz de afirmar "mi reino no es de este mundo", como lo haría un clérigo (por ello tituló a su célebre libro *La trahison des clercs*, traducido al español como *La traición de los intelectuales*, por Luis Alberto Sánchez, nada menos, un notable anti-rodoísta).

En otras palabras, el sujeto de ideas debía ser uno de carácter general, que se colocara por encima de todo y de todos para que pudiera observar el panorama completo, y por lo tanto, mantenerse lejos, siempre, de las pasiones políticas e ideológicas. El intelectual se convertiría desde entonces, o al menos así se veía a sí mismo, como el guía espiritual de la nación. El papel que en algún momento les correspondió a los dioses en la vida social en la modernidad lo ocupaban los sujetos de ideas guiando espiritualmente a sus respectivas naciones. El firmamento había mudado de dioses.

El proyecto de José Enrique Rodó –quien se adhirió en la protesta sobre el caso Dreyfus (Castro Morales, 2016, p. 20)− al momento de escribir *Ariel* fue precisamente el de consolidarse como un pensador social de carácter general y así constituirse en la conciencia de la vida social, aunque en un momento en el que la conciencia como intelectual no había desarrollado plenamente en nuestros países (José Vasconcelos prefería hablar de poetas (1919), Manuel Ugarte (1947) de escritores, por ejemplo. El propio Rodó hablaba de periodistas[191]). Como han mencionado diversos autores, el mensaje arielista de Rodó es similar a un sermón laico, lo que guarda coherencia con la auto-inspección del sujeto de ideas de fines del siglo XIX como un clérigo.

Rodó, en tanto intelectual o pensador social de carácter general, guardaba una singularidad fundamental: no se dirigía a una nación exclusivamente, sino a casi todo un continente e, incluso, a toda Hispanoamérica. El fino ensayista uruguayo planteaba que era necesario recuperar la tradición de pensamiento de los griegos para sostener que la buena sociedad debía estar basada en valores trascendentales; por ello, diversos analistas lo han calificado de elitista. Asimismo, pareciera que despreciara el crecimiento material por considerarlo de segundo orden frente a la fuerza del espíritu, por lo que algunos lo han definido como soñador e, incluso, como reaccionario. Finalmente, no aparece en su reflexión arielista la política −como si evaluara a esta perturbadora en el proyecto de la conquista de la vida feliz− y en consecuencia el tema de la democracia no tendría importancia en su propuesta (aunque llegó a afirmar que ella debía sostenerse en ciudadanos bien formados y cultos (muy en correspondencia con la tradición griega). Lo que sí reconocen todos es la elegancia de su escritura y su honda sabiduría. Más allá de estos temas −que trato en las páginas siguientes−, quiero

[191] "Y junto al pastor, el agricultor o el minero, situó al periodista, que cuece 'con el fuego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas'" (citado por Castro Morales, 2016, pág. 19).

subrayar algo que me parece sustancial, y es que la reflexión de Rodó aúna la estética con la ética. Ambas son inseparables en su obra, y debemos tomar atención en ello para comprenderlo a cabalidad y entender mejor el carácter de su influencia.

José Enrique Rodó y los intelectuales peruanos

Me corresponde tratar la relación e influencia que tuvo la personalidad y la obra del maestro uruguayo en los pensadores peruanos que marcaron su impronta en los inicios del siglo XX, es decir, entre 1900 y 1930. Años que corresponden, sea dicho, a la etapa más feraz del debate doctrinario del Perú y que no ha vuelto a ser igualada.

Divido gruesamente en dos a las generaciones de los intelectuales peruanos: a) los novecentistas (identificados obviamente con el inicio del siglo XX), y b) los centenaristas (denominados así por surgir públicamente en el tiempo de conmemoración del primer siglo de lograda la Independencia nacional, ocurrida en 1821). Dentro de los novecentistas identifico a un grupo generacional especial, los arielistas, precisamente, porque fueron quienes más se interesaron en asumir las posturas rodonianas o en discutir sus postulados pero desde una relación de proximidad. Sus nombres más importantes son Francisco García Calderón y su hermano Ventura, Víctor Andrés Belaunde y José de la Riva Agüero. Por otra parte, al interior de los centenaristas distingo tres posturas a partir de sus identificaciones ideológicas y políticas: liberales (Raúl Porras Barrenechea), apristas (Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez), y socialistas (José Carlos Mariátegui). Esto dicho a grandes rasgos, pues cuando lo considero pertinente introduzco otros nombres que no necesariamente encajan en el esquema que acabo de presentar.

Los arielistas

El discípulo predilecto: Francisco García Calderón

Quienes conformaron la generación arielista tuvieron experiencias dramáticas, diversas y contradictorias. Su niñez transcurrió entre los estragos de la pos-Guerra del Pacífico (1879-1883) y la guerra civil entre Andrés A. Cáceres (héroe de la Guerra del Pacífico) y Nicolás de Piérola (caudillo y dictador del Perú en los inicios del enfrentamiento armado con Chile) que concluyó en 1895 con el triunfo del segundo de los mencionados, lo que trajo al Perú una etapa de estabilidad institucional y relativo crecimiento económico gracias al auge de la minería y de la agro-exportación. No sería exagerado decir que el Perú tuvo su propia bella época en los años del dominio oligárquico conocido como República de Notables (1895-1919). De esta manera, los intelectuales arielistas organizaron sus reflexiones entre la crisis y el desasosiego por un lado, y el optimismo por el progreso, por el otro lado. Dentro de este grupo de intelectuales sobresalieron algunos personajes tanto a nivel nacional como internacional, dejando en la reflexión peruana interpretaciones profundas, originales y fundadoras sobre el devenir de la nacionalidad.

Es conocido el aprecio intelectual que el escritor uruguayo sentía por el peruano Francisco García Calderón (1883-1953), un fino analista de su época. Uno de los más preocupados por resaltar la relación entre estos dos intelectuales de principios del siglo XX fue Emir Rodríguez Monegal (1953, 1985), eminente rodoísta. A ambos, a Rodó y García Calderón, los unía un profundo idealismo, el considerar a la latinidad como fuente civilizatoria,[192] su fe en la aristocracia de la inteligencia (por eso es que resulta fuera de contexto reclamarles bases para el estudio de la cultura popular como lo hace López-Ocón (1986) con respecto al peruano, pues sus objetivos eran completamente distintos) que se encarnaría en los jóvenes; y un acendrado sentido continentalista en un momento histórico de mantenimiento de rivalidades que incluso generaban enfrentamientos bélicos entre nuestros países. Lo lamentable −como puntualiza Rodríguez Monegal− es que estos dos hombres de espíritus afines jamás se conocieron personalmente. En efecto, Rodó y García Calderón construyeron sus lazos afectivos por medio de la correspondencia, comentarios a sus obras e intereses intelectuales similares. Pero el contacto personal, el cordial apretón de manos, las tertulias sabrosas e informadas entre ellos jamás ocurrieron.

El acercamiento entre Rodó y García Calderón fue producto de una solicitud que este le hiciera a su ilustre maestro vía carta en el año 1903, misiva que lamentablemente no se conoce. En ella le pide unas pocas palabras para publicarlas como prólogo en el que sería su primer libro: una compilación de artículos a la que puso por título *De Litteris* (que saldría a la luz pública en Lima en el año 1904 y que contiene un texto de homenaje al mismo Rodó).

Para ese entonces, Rodó ya era *la* figura intelectual latinoamericana. En 1900 había publicado su famoso opúsculo *Ariel*, que se convirtió rápidamente en el libro de cabecera de la juventud de principios de siglo. Era natural, pues, que un muchacho de veinte años −como lo era García Calderón en ese entonces− imbuido de la prédica idealista de Rodó, recurriera al amparo de tan distinguida figura. El "profesor de idealismo" uruguayo se entusiasmó rápidamente al leer el manuscrito de García Calderón. En esas páginas encontró madurez intelectual y profundidad de pensamiento; virtudes poco usuales para una persona de esa edad. Inmediatamente, Rodó redactó un pequeño texto con el que cumplía el encargo solicitado con la vocación de maestro que lo caracterizaba y cultivaba con esmero, vaticinando la importancia del hasta ese momento prospecto de intelectual.

Según el juicio que Rodó plasma en el mencionado prólogo, García Calderón "empieza manifestando cualidades del juicio, o más generalmente de la personalidad, que suelen ser el premio de las largas batallas interiores, el resultado de una penosa disciplina del espíritu".[193] Más adelante intuye: "Este escritor sincero, sin dejar de ser muy juvenil por su hermoso y noble entusiasmo, nos da anticipados sabores de madurez". Y subraya

[192] Por ello Karen Sanders entiende -con razón- el esfuerzo intelectual de García Calderón como el proyecto por ubicar a la nación peruana dentro de la "tradición latina" (Sanders, 1997).
[193] Esta y las siguientes citas están tomadas de Rodó (1957).

su esperanza bien fundada: "Yo veo en él una de las mejores esperanzas de la crítica americana".

El espaldarazo fue definitivo y contundente. Ahora que conocemos la trayectoria que siguió el arielista peruano, sabemos que Rodó no se equivocó (García Calderón, 1979; Gonzales Alvarado, 1996). Desde ese tiempo tan temprano, García Calderón ya se vislumbraba como su gran heredero. Así lo reafirmarían en su momento autores latinoamericanos de notoria influencia. Gabriela Mistral señalaría en el prólogo al libro de Benjamín Carrión, *Los creadores de la Nueva América*, que Francisco García Calderón era el "heredero efectivo y quizás único del uruguayo" (Mistral, 1929). El mismo Carrión lo calificaba como "el orientador" de su generación (Carrión, 1929). Por su parte, Federico García Godoy tampoco escatimaba elogios para con el peruano: "Pertenece [García Calderón] de pleno derecho al contadísimo número de jóvenes intelectuales de América dotados de la suficiente cultura para abordar, con criterio propio, el estudio de los más arduos problemas de la mentalidad contemporánea". Por su parte, Gonzalo Paris (1919) concluye su estudio que precede al libro de García Calderón, *Ideas e impresiones*, diciendo que: "En Francisco García Calderón descubrimos ya al preclaro maestro de las jóvenes generaciones americanas". Gonzalo Zaldumbide reconocía que para la intelectualidad de principios de siglo: "Era nuestro Adelantado" (Zaldumbide, 1920, p. 265).

Ejerciendo una práctica muy suya, el escritor uruguayo recomendó a Miguel de Unamuno leer la obra de García Calderón.[194] Incluso, lo hizo antes de que saliera publicado *De Litteris*. En su carta al filósofo de Salamanca, Rodó describía al peruano con entusiasmo, como "muy bien orientado, estudioso y reflexivo" y le anunciaba que aquel le iba a enviar un ejemplar de su libro. Rodó actuó como eficaz intermediario en la relación amistosa que García Calderón sostuviera con Unamuno, quien terminaría compartiendo el entusiasmo por la brillantez intelectual del peruano.[195]

En una carta que jamás llegaría a enviar a García Calderón (Montevideo, 1 de agosto de 1904), Rodó reconocía que las bellas páginas del autor peruano le habían ayudado mucho, especialmente los estudios dedicados a Brunetiére y a Spencer: "Es a cumbres como éstas adonde hay que levantar la mirada", enfatiza. En otra carta, fechada en Montevideo el 2 de agosto de 1904, se nota a un Rodó que intima con su corresponsal y opina sobre un asunto siempre complicado por las pasiones que desata, como es la relación que el intelectual puede establecer con la política.

---

[194] El escritor uruguayo le escribe al profesor español: "En Lima ha empezado a escribir un crítico, muy joven, García Calderón, muy bien orientado, estudioso y reflexivo. Pronto publicará una colección de artículos [*De Litteris*], para los que me ha pedido unas palabras de introducción, que he escrito con gusto, porque es de las buenas esperanzas que veo en la novísima generación americana" (Montevideo, 20 de marzo de 1904).

[195] Unamuno afirmaba: "La obra del meritísimo Rodó empieza a rendir frutos en la América latina; los discípulos del admirable maestro uruguayo están realizando su labor. He aquí uno, el peruano García Calderón, que lleva a su trabajo la serena reflexión y la alta espiritualidad del maestro" (Unamuno, 1961, citado por García Morales, 1992, pág. 135).

Más allá de la simpatía que le generaba García Calderón, Rodó siempre manifestó interés por la producción literaria e intelectual que se desarrollaba en el Perú. Una muestra es la carta que le envía desde Montevideo al poeta José Santos Chocano, quien residía en Guatemala, el 4 de mayo de 1903, en donde le expresa su admiración como creador de versos:

> Mi distinguido compañero i amigo:
> Hace ya meses que deseaba vivamente conocer la residencia de Ud. para escribirle. Sabía que no se hallaba Ud. en el Perú i que desempeñaba la representación consular de su país en otro de los de América, pero ignoraba cuál; hasta que el grato recibo del ALBUM DE MINERVA me ha puesto en posesión del dato que deseaba.
> Hace ya tiempo recibí de Ud. un periódico, en que aparecía un magistral fragmento de poema, (El Derrumbe) de que Ud. es autor. Encontrábame yo entonces en la Isla de Flores, obligado á hacer cuarentena después de un viaje á la Argentina, i allí me fué enviado el periódico á que me refiero. Que lo leí, i admiré la alta inspiración de sus versos, es cosa que no tengo necesidad de decir. Pero, en el apresuramiento de la vuelta, el impreso se me extravió, dejándome en la imposibilidad de hablar á Ud. con la extensión debida, de las impresiones de una lectura que hubiera querido renovar con ese objeto.
> Para manifestárselo, es para lo que anhelaba saber á donde dirigirme. No fué tan precipitada ni falta de atención la única lectura que hice, que no haya quedado en mi memoria una impresión que me permite asegurarle que reconocí á Ud. en aquel poema. Reconocí a Ud., es decir: al poeta que, por raro i admirable consorcio, une la audacia altiva de la inspiración con la firmeza escultural de la forma, i que, con generoso designio, se propone devolver á la poesía sus armas de combate i su misión civilizadora, acertando con el derrotero que, en mi sentir, será el de la poesía americana de un porvenir cercano.
> No deje Ud. de enviarme noticias suyas ni de tenerme al corriente de lo que escriba, seguro siempre del afecto con que lo recibirá su admirador y compañero.
>
> José Enrique Rodó

Es necesario mencionar que Rodó se incorporó a la política como parlamentario por el Partido Colorado entre los años 1902 y 1914. Pero a poco de iniciar su labor legislativa conoció el desengaño acerca de la eficacia que podía tener el intelectual en "sanear y perfeccionar" las costumbres políticas. El autor de *Ariel* consideraba que la mejor manera de ejercer una influencia positiva quizás fuera "remontar la mirada, y preparar el terreno de una política más culta, y sana, y mejor, por medios que no sean los de la participación militante en las luchas políticas actuales, dadas las condiciones en que están ellas planteadas". Y recomendaba: "Seamos ciudadanos siempre, y demos alguna vuelta por el Ágora".

Deseo detenerme en este punto un momento para señalar dos cosas. Primera, el Partido Colorado era el de José Batlle y Ordóñez (1903-1907/1911-1915) quien es parte de un momento de transformación política en varios de nuestros países expresando los primeros asomos del populismo latinoamericano. Son años en que aparecen también Guillermo Billinghurst (1912-1914) en el Perú, Hipólito Yrigoyen en Argentina (1916-1922) y Arturo Alessandri en Chile (1920-1925). Con todas sus expresiones particulares representan el cuestionamiento al antiguo régimen oligárquico, el ingreso del pueblo en la política, el impulso de la economía para evitar

el "vasallaje económico", y la conformación del Estado y la identidad nacionales (es el tiempo en que se comienza a hablar de la argentinidad, de la cubanidad, de la mexicanidad, de la peruanidad). Segunda, el que Rodó pasa a ser, aunque sea momentáneamente, un intelectual-político, pero que, como vimos, muy pronto reasumiría su identidad original en tanto pensador general aunque también por poco tiempo, como indicaremos más adelante.

En carta posterior enviada desde Montevideo, el 28 de junio de 1906, Rodó sería más explícito con su corresponsal: "Decepcionado de la acción política, mi refugio y mi entusiasmo están en la labor intelectual". García Calderón −no se sabe si siguiendo el consejo de su maestro o no− nunca se incorporó a la política activa. Quizás por desinterés y porque pasó la mayor parte de su vida en París. Solo volvió al Perú poco tiempo antes de su muerte. El papel que García Calderón cumplió fue el de ser consejero de su mejor amigo, el historiador José de la Riva Agüero (1885-1944), quien fundó el Partido Nacional Democrático en 1915, y después −ya en los años treinta− llegaría a ser nombrado Alcalde de Lima y Ministro de Educación durante la dictadura fascista del general Óscar R. Benavides (1933-1939).

García Calderón muy pronto dejó de ser discípulo para convertirse en un intelectual con la suficiente madurez y autonomía como para reconocer los límites de la propuesta de Rodó (por ejemplo, no compartía el sentimiento anti-estadounidense expresado en *Ariel*). Rápidamente adquirió un vuelo propio hasta convertirse en un autor de lectura imprescindible, especialmente por sus estudios sobre América Latina, que se explica en gran parte por sus lecturas rodonianas. Su gran influencia se hizo patente cuando sus libros *La creación de un continente* (1912) y *Las democracias latinas de América* (1913) fueron rápidamente traducidos a varios idiomas europeos. El fino estilista mexicano Alfonso Reyes, calificó al peruano −por su erudición y profundo americanismo− "Doctor América Latina". El reconocimiento a la obra de García Calderón llegó a su cumbre cuando fue propuesto como candidato al Premio Nobel por la comunidad intelectual francesa en los años treinta.

De alguna manera, García Calderón comenzaría a ocupar el lugar de referencia para los nuevos escritores e intelectuales latinoamericanos que antes había ostentado el maestro uruguayo. El propio Alfonso Reyes, cuando muy joven, enviaría al peruano, ya residiendo en París, un manuscrito para conocer su opinión que tanto valoraba. García Calderón no solo fue elogioso sino que impulsó la publicación del que sería el primer libro del escritor mexicano, *Cuestiones estéticas*, de 1911, con prólogo suyo. García Calderón apoyó a Reyes exactamente como Rodó lo había hecho con él siete años antes.

El prestigio que alcanzó García Calderón por sus estudios americanistas y por la agudeza con que observó el mundo que le tocó vivir, tuvo otra expresión cuando fundó en París *La Revista de América* (1912-1914), tribuna privilegiada en la que colaboraron los más prestigiosos escritores latinoamericanos de aquel momento, como el propio

Rodó, quien contribuyó con un artículo, "Bolívar", en el número 3 de agosto de 1912. Otro de aquellos fue un discípulo y compatriota de Rodó: Hugo D. Barbagelata, a quien el maestro lo felicitaba por integrarse a tan prestigiosa publicación.[196]

Significativamente, el último número de *La Revista de América* se editó en el momento que estallaba de Gran Guerra europea (1914-1918), y es un hecho relevante porque la conflagración representó el final de la bella época que alentó el optimismo que sentían los intelectuales de principios de siglo por la labor civilizatoria de los países europeos. La desazón terminó por apoderarse de los espíritus selectos cuando en 1917 (el mismo año en que murió Rodó) los bolcheviques tomaron el Kremlin y despojaron a los zares del poder. No sólo terminaba una época, también se derrumbaban los modelos explicativos vigentes hasta ese entonces. Por ello, afirma con razón Rodríguez Monegal, que el "elegante optimismo" de estos dos pensadores −Rodó y García Calderón− fue "arrasado por las crudas realidades de la época actual", aunque reconoce el afán del peruano por adecuarse a los tiempos, lo que se expresó en los ensayos que escribiera después de 1914.

Desde la perspectiva de la sociología de los intelectuales, la Revolución rusa representó la muerte del intelectual general para dar paso a la figura del intelectual militante. Rodó ya no pudo observar este proceso por su muerte ocurrida el día de los trabajadores en el año de la revolución comunista.

Hay que tomar en cuenta otro aspecto que nos permite comprender la afinidad que existió entre Rodó y García Calderón: la sincera convicción en el papel creador de la juventud latinoamericana, por ello, el plan de ambos era unificarla alrededor de un proyecto cultural común. Una manifestación que revelaba este interés era la necesidad de contactar a la mayor cantidad de intelectuales latinoamericanos posible. Como ejemplo se puede mencionar el interés de Rodó en que se conocieran el peruano y el entonces joven erudito Pedro Henríquez Ureña, de origen dominicano. El profesor uruguayo le escribió a este en carta fechada en Montevideo, 20 de febrero de 1906:

> La lectura de su libro [*Ensayos críticos*, de 1905] trajo inmediatamente a mi memoria un nombre que no sé si será conocido por usted; el nombre de un joven crítico peruano, Francisco García Calderón, muy semejante a usted en tendencias, méritos y caracteres de

[196] Rodó le dice a Barbagelata: "Me agradó muchísimo que usted entrase a participar en la dirección de la *Revista de América*. De García Calderón no tengo noticias hace tiempo, pero la culpa es exclusivamente mía, que le debo carta no sé desde cuando" (Montevideo, 14 de enero de 1914). García Calderón escribió luego un prólogo para un libro de Barbagelata, *Para la historia de América* (Biblioteca Latino-Americana, París, 1922), en la que tiene frases en las que lo presenta del siguiente modo, por ejemplo: "Escritor sumiso a la lección de los archivos, paciente ordenador de testimonios, analista que no ignora los requerimientos de la crítica, se eleva sin esfuerzo el autor de tantos libros importantes a consideraciones generales y traza cuadros de época", s/p. Barbagelata también era un gran amigo del hermano de Francisco García Calderón, Ventura, con quien editó el libro *La literatura uruguaya*.

> pensamiento y estilo, y en quien también veo una brillante esperanza para la crítica hispano-americana.[197]

Y Rodó le decía a García Calderón de Henríquez Ureña en carta escrita en Montevideo el 28 de junio de 1906:

> ¿Ha leído usted la *Revista Crítica* que en Vera Cruz comenzaron a publicar, en enero, Henríquez Ureña y Carricarte? Es digna de todo estímulo y ayuda, Henríquez Ureña, que el año pasado publicó en la Habana un tomo de *Ensayos críticos*, es espíritu muy cultivado y de fino sentido literario, que tiene mucho de nuestra orientación. Escribiéndole hace pocos días, le hablaba yo de usted, y le indicaba que solicitase la cooperación de su pluma para la *Revista*.

Por su parte, García Calderón también fue un decisivo promotor de las nuevas figuras intelectuales que iban surgiendo en América Latina.[198] Es indudable que García Calderón buscó tomar la posta de su admirado maestro.

Más allá de que las propuestas de Rodó y García Calderón nos parezcan añejas y llenas de cierto utopismo arcaico, como lo señala Rodríguez Monegal, hay que reconocer que representan dos momentos fundamentales en el pensamiento latinoamericano. Siempre será útil volver a sus obras, entre otros motivos para evitar el olvido y reconocer parte de nuestras fuentes intelectuales.

Para 1916, poco antes de su muerte, Rodó, alejado de la política y con pocas posibilidades de acción en su propio país, decide aceptar una invitación de la revista editada en Argentina, *Caras y Caretas*, para ser su corresponsal desde Europa y para la cual envió crónicas en plena guerra pero siempre llenas de profundo humanismo. Estamos ante un Rodó frustrado que asume otro tipo de intelectual, el desengañado que busca nuevas fuerzas en el extranjero: un intelectual emigrado, el que debe mirar los procesos de su propio país desde afuera, desde el exterior sin ser él mismo un extraño. Esta condición lo sitúa en la paradoja de la nostalgia motivada por la distancia de su entorno usual, pero resultado de la decisión individual de alejarse de lo propio.

---

[197] La colaboración entre ambos dio algunos frutos. Henríquez Ureña tradujo el folleto del peruano titulado *Las corrientes filosóficas de América Latina*, de 1908. Luego contribuyó con notas en un artículo que salió publicado en otro libro de García Calderón, *Profesores de idealismo*, de 1909, el cual fue editado por instancias del filósofo dominicano. Finalmente, en el prólogo que García Calderón escribió para el primer libro de Alfonso Reyes, *Cuestiones estéticas*, de 1911, se refería a Henríquez Ureña como el Platón de El Ateneo de la Juventud de México, por su papel de orientador del grupo y por su erudición. La profunda admiración que sentía Henríquez Ureña por García Calderón se puede apreciar en las cartas que le escribió tanto a Alfonso Reyes como a su hermano Max. Sobre la relación entre García Calderón y Henríquez Ureña puede consultarse el libro de Alfonso García Morales (1992).

[198] Varios ejemplos se pueden mencionar al respecto además de los ya aludidos prólogos a los libros de Reyes y Barbagelata. Pedro Planas enlista los prólogos al libro de Carlos Arturo Torres, *Idola Fori*, de 1917; al de Álvaro Mellán, *Figuras americanas*, de 1926; al de Juan Pablo Echague, *Teatro argentino*, de 1917; al de José G. Acuña, *Litterae*, de 1926; a las *Obras completas* de Juan Montavo. (Véase *El 900. Balance y recuperación*, CITDEC, Lima, 1994). Agrego el prólogo que García Calderón escribió para el libro del autor colombiano Enrique Pérez, titulado *Vicios políticos de América* (Librería Paul Ollendorf, París, s/f). Es interesante anotar que un nuevo libro de Pérez, *Cirugía política*, fue prologado por Miguel de Unamuno (Casa Editorial Garnier Hermanos, París, 1913).

Dos expresiones diferentes: José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde

El gran amigo de García Calderón, el historiador José de la Riva Agüero, fue crítico de Rodó especialmente en un tema: el del desarrollo material. Consideraba que el ensayista uruguayo era un soñador, aunque lleno de buenas intenciones y de un estilo de escritura que apreciaba como fino y erudito, pero que no podía pensar que el progreso de nuestros países habría de ser obtenido sin industria y sin comercio. Las ideas solas no bastan, sostiene el noble limeño, que en su juventud −cual positivista coherente−, resaltaba el carácter imprescindible del desarrollo material para alcanzar el progreso. Pasados los años y muchas frustraciones, Riva Agüero se afincaría en la certeza religiosa anteponiendo la fe en el dogma a su optimismo por el progreso material.

Pero existe otro aspecto en el que Rodó fue influyente y que no ha sido destacado suficientemente: el de la probidad, la ética como consustancial al ciudadano. Por esta razón, mencioné líneas atrás que la propuesta de Rodó era ética y estética, de ideas y valores simultáneamente. No concebía la belleza al margen de la conducta proba.

Como señala Martín Santiváñez Vivanco (2014), para el pensamiento rodoísta que encarna la generación del 900: "La corrupción […] estaba vinculada a la decadencia materialista de la civilización utilitaria propia del orbe anglosajón" (p. 245). Era parte de la herencia dejada por su materialismo utilitarista sajón. Ante ello era necesaria una reforma de las instituciones y la regeneración moral de los hombres. Dentro de tal consideración, Víctor Andrés Belaunde (1883-1966), en su discurso "La crisis presente", de 1914, señala que la situación crítica del Perú no solo es política sino sobre todo moral, y ante ello planteaba reformas que transformaran las instituciones pero también la introspección de un ideal que llevara al país al progreso. (Ya antes, Belaunde había reflexionado sobre las desviaciones de la psicología nacional (1912-1917) y, en general, sostenía la necesidad de una renovación profunda de la educación nacional, en 1908).

Pero es sobre todo en su libro *La realidad nacional* (1931), una vez vuelto al cristianismo, que el pensador arequipeño redondea una visión integral del país. En esas páginas −producto de largos años de reflexión−, Belaunde enfilaría sus críticas contra la élite que no había demostrado grandeza a la hora de gobernar y sí, por el contrario, irresponsabilidad y ausencia de una visión nacional. Es en este pensador peruano que la perspectiva moralizadora de la vida pública que trasunta la propuesta de Rodó resulta más clara. De esta manera, la moral, la probidad, no es solo una condición etérea sino que tiene consecuencias en el ejercicio de gobierno y en la conformación de una identidad ciudadana-liberal.

Pero más allá de Belaunde, aunque con diversos matices, la mayoría de los intelectuales −si no todos los de principios de siglo en el Perú− resalta la necesidad de contar con un ideal (de patria) para alcanzar la regeneración nacional, eco de las posturas de los

intelectuales españoles de la generación del 98. No puede haber reforma política y no es posible hablar de la identidad nacional sin contar con un ideal.

Los centenaristas y Rodó

Muerto Rodó, sus ideas se mantuvieron de alguna manera presentes en los debates intelectuales, pero al mismo tiempo fueron pasadas por una relectura radical que casi no se reconocían en su origen. Después de la Revolución Rusa la manera de leer la realidad habría de cambiar dramáticamente. En el Perú, la generación del Centenario resignificó la herencia de Rodó y la adaptó a su nueva visión de la realidad. Pero es necesario acotar que muchos de los que renegaban de la herencia rodoísta habían sido fervientes lectores de su obra en su primera juventud, como Luis Alberto Sánchez, por ejemplo, sobre el que volveré más adelante.

Los miembros de la generación del Centenario pasaron su niñez y juventud durante los años de la República de Notables (1895-1919) y emergieron a la escena pública durante el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930). Sin embargo, hay que dejar establecido que la del centenarismo no fue una generación homogénea, por el contrario, albergó diversos grupos generacionales como portadores de proyectos distintos. Al respecto, Martín Castilla (2012), tomando a Fernanda Beigel, afirma que

> [L]a 'nueva generación' es un sujeto colectivo heterogéneo que contiene en su interior proyectos de diferente grado de radicalidad: desde reformistas moderados que no trascienden la crítica a impermeabilidad de las instituciones oligárquicas para las nuevas elites juveniles portadoras del 'ideal', hasta grupos que comienzan a abandonar el juvenilismo rodoniano para dirigirse hacia posiciones antiimperialistas y/o marxistas, postulando una necesidad de transformación radical de la sociedad que trascienda el mero ámbito universitario e institucional.

A diferencia de los novecentistas, los centenaristas prefirieron, por lo general, la militancia política con un ánimo radical, dejando en un segundo lugar el papel del intelectual, aunque ello no se constituyó en óbice para que fueran profundamente ambiciosos y originales en sus reflexiones. Para la mayoría de los centenaristas lo intelectual debía ocupar un segundo lugar después de lo político; si bien políticamente se encontraban lejanos de Rodó, intelectualmente aún mantenían influencias que trataron de escamotear bajo la creación de un nuevo lenguaje.

Epístola a Alfredo González Prada

Hasta muy poco antes de su muerte, Rodó siguió muy atentamente lo que ocurría con las letras peruanas. Su diálogo epistolar con los escritores e intelectuales peruanos fue constante. Una carta a Alfredo González Prada, el hijo del formidable don Manuel, así lo testimonia. Previamente a conocer la carta de Rodó es necesario indicar que Alfredo González Prada fue miembro de un grupo intermedio entre arielistas y centenaristas, llamado Colónida. Su denominación corresponde a la revista de ese nombre que fundó Abraham Valdelomar en 1916, y que albergó a la vanguardia de las letras peruanas de aquel entonces, como Federico More, Percy Gibson y el muy joven Mariátegui, entre

otros. Alfredo G. P. y los colónidos en su conjunto, no se identificaban con los aspectos más conservadores de los arielistas ni con los más radicales de los centenaristas. Los colónidos expresaron el punto medio o de tránsito entre ambas generaciones. Esto remarca mejor el interés de Rodó por conocer lo más puntillosamente posible lo que se producía en el mundo de las letras y del pensamiento en el Perú.

¿Cómo llegaron a comunicarse Rodó y Alfredo G.P? Es difícil saberlo. Pero al leer el tenor de la carta se percibe cierta cercana amistad (epistolar) entre ambos. Quizás haya ayudado la ascendencia de la figura paterna de González Prada. Lo que también parece probable es que el reconocimiento que sentía por García Calderón (en realidad por ambos hermanos, Francisco y Ventura) facilitó y estimuló el interés por mantener fluida comunicación por parte de Rodó con los escritores peruanos. La carta enviada por Rodó desde Montevideo el 15 de agosto de 1915, es sumamente interesante, porque además de mostrar conocimiento actualizado por lo escrito por Alfredo G.P., aborda con cierto detalle un conflicto que tuvo con la Iglesia de su país a raíz de un artículo suyo, evidenciando una postura si bien anticlerical, honestamente tolerante hacia la diversidad de cultos:

> Me ha interesado mucho la tesis ["El derecho y el animal"] que ha tenido usted la amabilidad de enviarme y que, por el espíritu que la informa, merece todas mis simpatías. Ella me da a conocer, no sólo lo bien que usted escribe, sino también la altura con que siente. Continuando Ud. así, ha de dar honra a su patria con sus ideas, con su corazón y con su pluma.
> En cuanto al escándalo episcopal provocado por "El Cristo a la Jineta" es de las más peregrinas curiosidades de que guarde en mi vida literaria. ¡Cuánta estrechez de criterio y cuánta limitación de espíritu! Me sugiere este caso original el pensamiento de que en los pastores de las religiones −como en todos los que tienen, en alguna manera, 'cura de almas'−, debían ser indispensables atributos la delicadeza del gusto literario, la percepción fina del matiz, en una palabra, la conciencia estética que es, a su modo, un complemento necesario de la conciencia moral. Atribuir espíritu de burla, y de 'burla grosera', a esa página mía y atribuírselo por consenso unánime de toda una asamblea de prelados es, sin duda, un hecho que caracteriza la cultura literaria y la seguridad de gusto de una clase, cuya influencia social le haría exigible, por lo menos, cierta iniciación en ese género de discernimientos. Insisto en ello, amigo mío: no se debería conceder investidura religiosa sino a los que demostrasen poseer un destello siquiera de aquella sensibilidad delicada y aquella inteligencia de matices, que nunca faltan en el Divino Maestro, en la exquisita gracia de sus parábolas. Este es un género de unción en la que debiera verse también la asistencia del Espíritu Santo.
> Renuevo a usted mis agradecimientos y mis plácemes y me suscribo,
> Su affmo. amigo
> José Enrique Rodó. (González Prada, 1946, pp. 63-64)

El anticlericalismo de Rodó es cercano a los primeros años de los jóvenes arielistas y empataría con naturalidad con el "espíritu" de los radicales centenaristas. El escritor uruguayo observa una postura de vanguardia que de alguna manera lo coloca cercano a los positivistas de fines del siglo XIX y principios del XX. En este punto específico, el idealismo y el positivismo se imbrican en el pensamiento de Rodó.

Un discípulo juvenil: Raúl Porras Barrenechea

Otro admirador peruano de Rodó fue Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), quien sería destacado historiador y diplomático, y que cronológicamente sí fue integrante de la generación del Centenario. Pero a pesar de ello no es posible ubicarlo con los apristas ni con los marxistas, confirmando lo mencionado líneas arriba sobre la evidente heterogeneidad de dicha generación. Por el contrario, Porras Barrenechea era más afín con el lado más progresista de los arielistas. Si se quiere definirlo mejor diríamos que fue un liberal clásico.

Porras Barrenechea, con solo 20 años de edad, y junto a otro miembro del Conversatorio Universitario que dio nacimiento a dicha generación, Guillermo Luna Cartland (1897-¿?) −influenciados por las ideas del maestro uruguayo−, fundaron en 1915 una revista de muy alta calidad llamada *Alma Latina*. Su nombre por sí mismo denota su filiación espiritual e intelectual, lo que hace sobrar las palabras. Como no podía ser de otra manera, en las páginas de dicha publicación se reproduce un cuento de Rodó, "La historia de Juan de Flandes" (número 3, del 28 de julio de 1915), precisamente el día de celebración de la Independencia nacional. En otra entrega (número 11, del 21 de diciembre de 1915) se reproducen unos versos del estilista uruguayo:

> ...Porque está en la humana condición
> que no haya bien mejor que la esperanza,
> ni cosa real que se aventaje
> á la dulce incertidumbre del sueño.
> J.E. Rodó.

Lamentablemente *Alma Latina* no ha sido una revista sobre la cual los estudiosos hayan posado su atención, y por lo tanto ha permanecido prácticamente desconocida, aun entre nuestros investigadores contemporáneos. Precisamente por ello, me parece sumamente importante rescatarla en estos momentos, y hace más valiosa la referencia a Rodó, lo que nos indica la importante presencia del maestro en el precario campo intelectual peruano.

Como un dato añadido, menciono que desde su función diplomática, Porras Barrenechea estimuló la integración o, al menos, la convivencia cordial entre nuestras naciones, lo que constituye una de las preocupaciones centrales de la prédica del ensayista uruguayo.

El marxismo y José Carlos Mariátegui

Pero la presencia de Rodó en los intelectuales peruanos de inicios del siglo XX es transversal, y no se detiene en filiaciones ideológicas o políticas. Es el caso de José Carlos Mariátegui (1894-1930). Luego de superar sus años juveniles durante los cuales sus crónicas primeras –cargadas de cierto tono de frivolidad− hacían constantes referencias al ideal, adopta el marxismo como ideología gracias a su experiencia

europea (1920-1923), pudiendo observar la vida inédita que se desplegaba en el Viejo Mundo de la primera posguerra. Sin embargo, a pesar que había renegado de sus años juveniles por considerarlos desencaminados, así como de las ideas que había abrigado entonces, los postulados de Rodó guardaban cierta permanencia.

En efecto, sobre la persistencia de las ideas de Rodó en las nuevas reflexiones de Mariátegui resulta muy interesante el análisis que realiza Martín Castilla, quien señala, como expresión del nuevo lenguaje que contiene de cierto modo las ideas del pasado, la transmutación que sufre la noción de ideal −identificada con el rodoísmo− en la de mito, término caro a George Sorel. En tanto portador de una ruptura ideológico-política radical con el pasado, Mariátegui no podía seguir haciendo uso de categorías heredadas de la generación a la que combatía, la del Novecientos o arielista: "Como afirma Terán, la noción de ideal ocupaba un lugar central en esta constelación espiritualista. Ideal, por un lado, refiere a valores de índole espiritual que escapan al ordenamiento positivista y materialista, y que como tales fundan la posibilidad de una moral".[199] Continúa Castilla sobre el oculto mensaje rodoísta en las reflexiones marxistas de Mariátegui señalando que:

> Ante la crisis de la razón y de los valores positivistas que implicó la primera guerra mundial, Mariátegui va a postular 'la perentoria necesidad de un mito'. Hasta este punto, no es muy arriesgado señalar la coincidencia, o al menos, los múltiples puntos de contacto con las concepciones y diagnósticos de los encuadres espiritualistas inscriptos en la línea del *Ariel*. La diferencia residirá, sobre todo, en el rechazo de algunas propuestas canónicas que podemos vincular con esa tradición filosófica social.

Todo ello a pesar del explícito rechazo de Mariátegui cuando afirma: "El mito de Rodó no obra ya −no ha obrado nunca− útil y fecundamente sobre las almas". Para Mariátegui la idea del mito es fundamental porque resume la explícita postura radical de la nueva generación. Ello suponía, por un lado, derribar la idea elitista inserta en la prédica de Rodó, de que solo una aristocracia de la inteligencia podía encauzar a nuestras naciones, pero por otro lado, y simultáneamente, significaba reposicionar la labor del intelectual, quien ya no valía por sí mismo sino en tanto y en cuanto se colocara al lado de las luchas obreras y de los trabajadores en general por derribar el orden vigente. La revolución exigía un pensamiento que sea parte de las luchas proletarias. Irónicamente, Mariátegui contradice su propia figura de intelectual, que es la base de su identidad como personaje público. El marxista peruano expresa un conflicto interno entre representar al intelectual-ideólogo o al intelectual militante, aunque este es un tema que requiere de una reflexión más amplia y autónoma. No obstante, y a pesar de este programa radical, el idealismo arielista ejercía su influencia desde los lugares más ocultos de la conciencia de, incluso, los pensadores más explícitamente rupturistas.

---

[199] "Sustituir la noción de 'ideal' por la de mito soreliano, con el objetivo de establecer, sin romper con los encuadres idealistas −ni con sus portadores−, un nexo entre las difusas aspiraciones de la nueva generación y las premisas organizativas y políticas que demandan las luchas sociales" (Castilla, 2012).

El aprismo y Víctor Raúl Haya de la Torre

El caso del fundador del aprismo es muy singular, pues demuestra cómo los objetivos políticos pueden subordinar el proceso intelectual. Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), como Mariátegui, quería representar a la nueva generación con todo lo de ruptura que conllevaba. Incluso, tomando herencias del pasado pretendió convertirlas en conquistas propias. Para poder ejemplificar lo dicho tomo dos ideas centrales del aprismo que tienen resonancia rodoísta. La primera es la de la juventud como vanguardia, y la segunda es la del continentalismo.

Si bien el arielismo había identificado a la juventud como el nuevo sujeto, pensaba en ella como los miembros más destacados de los estudiantes universitarios quienes, con su nuevo saber, podrían conducir a nuestros países por los caminos del conocimiento, la belleza y los más altos valores. Con la nueva generación, la centenarista, la juventud también ocuparía el lugar de vanguardia pero con la diferencia de que su presencia se ubicaría especialmente en la arena política y militante e insertándose en las nuevas luchas populares de artesanos y obreros. En este reposicionamiento de lo joven, los apristas se mantuvieron renuentes en reconocer en el arielismo la identificación de la juventud como sujeto central de los cambios. En consecuencia, Rodó no podía ser reconocido como una influencia. Por dicha razón, Haya de la Torre elaboró su propio altar −el de los precursores apristas− constituido por José Ingenieros, Manuel Ugarte, José Vasconcelos y Alfredo Palacios, entre otros, a los que reconocía, en la letra al menos, como maestros de la nueva doctrina (el aprismo).

No obstante, los mencionados pensadores coincidían con Rodó –como sostiene Pedro Planas− en la invocación "a las juventudes, como a las encargadas de realizar la gran cruzada de la unión continental. El aprismo fue, en cierta forma, un hijo de ese neo-arielismo" (Planas, p. 11). Estamos hablando de los años veinte y treinta, cuando el aprismo, conducido por Haya de la Torre, recién buscaba establecerse como una referencia político-popular y nacional. Pero a mediados del siglo XX, una vez logrado dicho objetivo −el del consolidar al aprismo como la principal fuerza política peruana−, el líder aprista ya no tenía por qué ocultar sus orígenes intelectuales, por el contrario, los podía exhibir con naturalidad. Planas (1986) lo evidencia del siguiente modo:

> Ya después en 1953, conseguida esta resonancia, Haya escribirá a Sánchez para que, recordando los 80 años del escritor uruguayo Carlos Vaz Ferreira, escriba un artículo en el que lo vincule "a la generación de Rodó, Ingenieros, Ghiraldo, Lugones, Ugarte. Palacios, latinoamericanos anti-imperialistas precursores" (Correspondencia Haya-Sánchez, t. II, p. 91; ver también p. 46). También lo admitirá así en *Treinta años de Aprismo*, libro que por entonces escribía: "El anti-imperialismo aprista tiene sus precursores… Aquí en Indoamérica fueron hombres mozos de la brillante generación intelectual del 900 quienes... exaltaron el latinoamericanismo, y han legado por ello merecido renombre: José Enrique Rodó, José Ingenieros, Manuel Ugarte, Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones, Alberto Ghiraldo; con quienes coincidían en ideales de unionismo continental, otros coetáneos suyos". (p. 11)

Sin embargo, es necesario mencionar que si bien el arielismo y el aprismo coincidían en la exaltación de la juventud, con los matices que hemos visto, en el Perú existió la prédica en favor del papel de los jóvenes desde los discursos demoledores de Manuel González Prada en su recuento de culpas de las élites oligárquicas ("Jóvenes a la obra; viejos a la tumba"). Es cierto que González Prada invocaba a las nuevas generaciones, pero existían dos ánimos distintos que diferenciaban al escritor peruano del pensador uruguayo: en el primero prevalece la sed de revancha, en el segundo prima el optimismo.

Así como el de la juventud fue un tema presente tanto en el arielismo como en el aprismo, igual ocurría con el de la unidad continental. La prédica continentalista fue muy fuerte y atractiva, y tuvo en Edwin Elmore Letts (1890-1925) a un mártir. Por su entusiasmo fue apodado "el soldado del ideal", y no solo como representante expresivo de un proyecto intelectual sino también como el impulsor más decidido de realización práctica. Elmore fue un convencido de la necesidad de la integración hispanoamericana, y para tal efecto fue persistente en organizar, desde 1923, el Congreso Hispanoamericano de Intelectuales, el cual generó acalorados debates y discusiones. Lamentablemente, moriría tres días después de que sufriera un disparo ejecutado por el poeta Santos Chocano (por un conflicto que mantenían desde un tiempo antes y en el que estuvo involucrado, involuntariamente, José Vasconcelos) (ver Gonzales Alvarado, 2011) el mismo día de la inauguración de la editorial Minerva de Mariátegui y de la muerte de José Ingenieros en París, el 31 de octubre de 1925.

Muerto Elmore, quien encarnaría la bandera de la integración continental sería Haya de la Torre. Para el líder aprista la revolución marxista no podía ser solo en uno de nuestros países de manera aislada, debía ser, por el contrario, conquista de todos nuestros pueblos. Es a lo que llamaría la revolución Indoamericana. A diferencia de Mariátegui −quien concebía la revolución proletaria según expresiones nacionales− Haya de la Torre sedimentó su liderazgo gracias a su discurso continentalista: los pueblos indoamericanos contra el imperialismo inglés, en su lenguaje de la época.

Juventud y continentalismo fueron elementos sustanciales del nuevo proyecto político, el aprista, que aunque ya estaban presentes en la prédica de Rodó no fueron reconocidos en su momento. La diferencia de ubicar el proyecto político por delante y encima de todo, eximió al aprismo el reconocimiento de las deudas intelectuales.

De arielista a aprista: Luis Alberto Sánchez

Dentro del aprismo hubo un gran intelectual que expresó una ruptura más radical con el rodoísmo: me refiero a Luis Alberto Sánchez (1900-1994). En diferentes textos, Sánchez identificó a su grupo generacional aprista como el inicio de una nueva etapa en la política peruana, incluso en algún momento escribió −ya como militante de dicho partido−, un texto que tituló "El anti-Rodó" (Sánchez, 1933, pp. 43-47). Posteriormente escribiría *¿Tuvimos maestros en América Latina?* al que luego retitularía como *Balance y liquidación del 900*. Básicamente sus ideas se centran en cómo el aprismo

es superación del arielismo, y arrasaría en su torrente a los maestros de estos, especialmente a Rodó.

Sánchez es uno de los escritores más prolíficos del Perú. Inició muy tempranamente su carrera. Exactamente, el 15 de noviembre de 1909, cuando tenía 9 años de edad, apareció publicado su cuento titulado "Los ladrones audaces" en el *Boletín Escolar* del colegio La Recoleta (el mismo en el que estudiaron los que serían sus maestros arielistas). En el año 1917, Sánchez, ya estudiante en la Universidad de San Marcos, inició el emprendimiento editorial de dirigir una revista, a la que llamó sencillamente *Ariel*, que solo alcanzaría dos números.

> El nombre es sintomático, es evidente la identificación con la obra del escritor uruguayo que se convirtió en el guía espiritual de los intelectuales de inicios del siglo XX: José Enrique Rodó. En ese momento, Sánchez también era un arielista. Y por ello no es de extrañar que su artículo de mayo de 1917 para dicha revista sea un sentido homenaje a Rodó, a causa de su muerte. El artículo se titula precisamente "La muerte de un pensador". Y acerca del libro más trascendental que evoca su revista, Sánchez afirma: "*Ariel* [...] fue un clarinazo, un grito de alarma a la juventud americana. Fue una revelación y un acicate; y, sobre todo, un credo" (pág. 85). Esta admiración nos explica la temprana identificación de Sánchez con sus maestros arielistas, aunque varios lustros después acometería con dura prosa contra todos ellos en su famoso ajuste de cuentas espiritual e ideológico, *Balance y liquidación del 900*. Ese ya era el Sánchez militantemente aprista. (Gonzales Alvarado, 2011, p. 483)

Su ruptura con el rodoísmo ocurrió cuando se diferenció del arielismo peruano, en términos intelectuales, y con la oligarquía, en términos políticos. A pesar de su afán por dejar atrás la impronta arielista, volvería a Rodó cuando debía hacer su balance del derrotero intelectual de nuestros países:

> Todavía se discute entre los medios intelectuales de Indoamérica, la herencia de Rodó. Han pasado dieciséis años de la muerte del pensador, y casi treinta desde que produjo su obra señera, *Ariel*, pero aún no podemos establecer sólidos acuerdos acerca del contenido de su doctrina y de los fines de ella misma. En gran parte, el anti-Rodó se debe a la actitud de sus continuadores y "discípulos" que no han sabido calar hondo en su prédica. (Sánchez, 1933, p. 43)

Aún le reconoce méritos, cuando afirma:

> Rodó acertó al insistir en que Calibán −poético nombre de Manhattan Empire− era un peligro para Ariel, cuya táctica debía ser sutilizarse más y sutilizar a Calibán. El único capaz de realizar tal prodigio era Próspero, símbolo del maestro. Realmente *Ariel* se debió llamar *Próspero*. Tal vez por eso, en un arranque de fidelidad incontrolable, un libro de Rodó llevaría por título *El Mirador de Próspero*. (ibidem, p. 45)

En cualquier caso, Sánchez sigue aludiendo a Rodó como maestro, pero lo considera también blando, esteticista, contemplador, incapaz de "plantear las ideas y los estados de conciencia generacional" (Sánchez, 1973, p.79).

Pero Rodó pareciera ser más un pretexto para arreciar contra los arielistas peruanos (y de paso a la oligarquía, al pasado, a las élites). Explícitamente, Sánchez afirma que: "Los 'discípulos' de Rodó creyeron que la solidaridad podía surgir de asambleas oficiales, en las que una juventud con inquietud, pero sin emoción, formuló juramentos de cordialidad y abrazó principios de justicia…, a condición de que vinieran de arriba" (Sánchez, 1933, p. 45).[200] Llegando a los límites, Sánchez identifica a los arielistas con el marxismo afirmando que son igual de dogmáticos y que carecen de la posibilidad de ser autocríticos.

Hay un aspecto que incorpora Sánchez que merece la pena resaltar y es lo que en términos de la nueva generación se denomina antiimperialismo. Pero es necesario tener en cuenta que en Rodó la unidad continental, la preservación de nuestras identidades y la confrontación con el materialismo proveniente de Estados Unidos significaba al mismo tiempo una especie de defensa de nuestros países. En el lenguaje de los discípulos de Rodó se hablaría de combatir el "vasallaje económico", en el lenguaje de los centenaristas y de la nueva generación mundial de antiimperialismo. Nuevamente, estamos al frente de una renovación del lenguaje pero construido sobre bases previas.

Desde la sociología de los intelectuales, las críticas de los radicales del centenarismo peruano a Rodó se pueden explicar como la expresión del enfrentamiento de dos tipos de intelectuales: el intelectual de carácter general versus el intelectual militante. Debido al contexto de posguerra, al triunfo de la Revolución Rusa, la influencia de la Revolución Mexicana, el auge de las manifestaciones de los trabajadores, entre otros aspectos, se puede afirmar que el segundo tipo de intelectual prevalecería desplazando al encarnado por Rodó.

No necesariamente regresar a Rodó, tampoco olvidarlo, pero sí tenerlo presente

La influencia de Rodó sobre los intelectuales peruanos de principios del siglo XX fue, como hemos visto, heterogénea y no siempre aceptada explícitamente. Y tuvo dos momentos más o menos marcados. El primero, cuando los novecentistas consideraban suficiente el papel de la inteligencia para enrumbar a nuestros países hacia el progreso. El segundo, cuando se asociaron los cambios sociales, políticos y culturales con la participación política militante. No obstante, entre uno y otro hubo ligas que los comunicaron, aunque no se quisieron reconocer en su momento.

[200] "Los arielistas tuvieron lo que en Rodó habría sido deseable: poder. Nuestros gobiernos indoamericanos están plenos de mandarines arielistas, que constituyen una clase cerrada de monopolizadores del saber. Rodó murió en la miseria -las medias le fueron arrancadas de los pies inmundos, pero próceres. Los arielistas mueren y morirán en olor de celebridad económica, con tatachín marcial tras de sus restos, y discursos necrológicos, y 'bonzo ignaro' al pie del agonizadero. Su pasión por el saber es pasión jactanciosa y narcisista: demostrar su saber. Llegaron a la Extensión Universitaria pero no a la auténtica Universidad Popular en la que se elaboran no discípulos sumisos, sino líderes conductores" (pág. 46).

En nuestra contemporaneidad globalizada Rodó puede ser recuperado precisamente por lo que a inicios del siglo pasado se le criticó: su énfasis en el conocimiento, la belleza y los valores. Es decir, por su mirada general sobre la vida social. En la actualidad, el filósofo Daisaku Ikeda, por ejemplo, señala la importancia de la estética y la creatividad en la época global para la liberación humana; una era notoria por la ausencia de ideas (Ikeda, 1999); globalidad encorsetada en la búsqueda casi exclusiva del bien material y que diferentes autores han denominado desde sus particulares puntos de vista: era del vacío y del predominio del narcisismo, de Gilles Lipovetski; mundo sin sentido, de Zaki Läidi; mundo desbocado, de Anthony Giddens; sociedad del espectáculo, de Mario Vargas Llosa; tiempo líquido y sociedad inalámbrica, de Zygmunt Baumann, entre otros. No sería exagerado por ello decir que estamos en tiempos de un nuevo Calibán. Recuperando a Rodó y a otros autores, se pueden encontrar nuevos cauces para reflexionar sobre la manera de construir una visión de la vida integral: sabia, estética y ética.

En efecto, el mensaje de Rodó también guarda pertinencia cuando hoy en día se reclama por ideas que guíen a la acción humana, la misma que ha quedado desguarnecida frente a los cambios de diferente tipo y que han modificado sustancialmente las formas de convivencia y socialización. Especialmente, pero de ninguna manera única, la política ha perdido prácticamente toda capacidad de cohesión de la comunidad ciudadana, y lo que le falta para revertir dicha situación son −precisamente− ideas y valores que pongan en el centro el problema de la convivencia, que permita responder a la pregunta formulada por Alain Touraine: ¿podemos vivir juntos? En este sentido, si debemos resumir en algún mensaje fundamental la propuesta rodoniana diría que su obra nos invita a reflexionar en la importancia de la constitución de una moral pública, ciudadana, que facilite la vida en común solidaria y pacífica.

Por otra parte, el continentalismo, o la integración de nuestros países, no solo es deseable sino imprescindible en el actual mundo global, en el que ya no es suficiente la presencia de estados-naciones sino de bloques de ellos, como la Unión Europea, por ejemplo, cuyos países miembros han sabido diseñar una nueva convivencia. En América Latina la necesidad de la integración es imperiosa, no solo por razones idealistas, sino y sobre todo, para no quedar rezagados en el mundo global, en el juego de poder mundial y en el equilibrio geopolítico.

Finalmente, la juventud. Las transformaciones tecnológicas y de sociabilidad que caracterizan a nuestra contemporaneidad han colocado a los miembros de las nuevas generaciones en un lugar fundamental para dirigir los procesos de cambio mundiales; más aún cuando −en gran medida− las generaciones anteriores son vistas como fracasadas al poner al mundo en riesgo permanente de conflictos armados y de su propia destrucción por los cambios climáticos que han permitido.

De una u otra manera, las ideas-clave de Rodó permanecen en la discusión actual: resignificadas, resemantizadas, actualizadas, o como se quiera expresar. Con esto no pretendo afirmar que hay que regresar a las ideas primigenias del maestro uruguayo –pues mucho ha pasado en el mundo, grandes transformaciones han ocurrido–, pero sí sostener que no se le puede olvidar. José Enrique Rodó es un momento importante en la formación de una conciencia intelectual y social de nuestros pueblos. Y con él vuelve a tomar relevancia el intelectual de carácter general, una vez fracasada la figura del intelectual militante.

Referencias

Carrión, B. (1917). *Americanismo literario*. Madrid: América.

Castilla, M. (2012). Arielismo, mitos y marxismo espiritualista en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. En *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*. Recuperado de http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar.

Castro Morales, B. (2016). *José Enrique Rodó en su tiempo y en sus obras*. Madrid: Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos. Recuperado de http://www.larramendi.es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1023274.

García Calderón, F. (1979). *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

García Morales, A. (1992). *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*. Sevilla: CSIC.

Gonzales Alvarado, O. (2011). José Vasconcelos y los intelectuales peruanos. Cartas con José de la Riva Agüero. En *Ideas, intelectuales y debates en el Perú*. Lima: Editorial Universitaria-Universidad Ricardo Palma.

_____ (1996). *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: PREAL.

González Prada, A. (1946). *Redes para captar la nube*. Lima: Editorial PTCM.

Haya de la Torre, V. R. (1985). *Obras completas*. Tomo VII. Lima: Juan Mejía Baca.

_____ y Sánchez, L. A. (1982). *Correspondencia*. 2 tomos. Lima: Mosca azul.

Ikeda, D. (1999). *El nuevo humanismo*. México: FCE.

López-Ocón Cabrera, L. (1986). La idea de la nacionalidad continental en el pensamiento político del peruano Francisco García Calderón. *Revista de Indias*, *46*(178).

Mistral, G. (1929). Prólogo. En Carrión, B. *Los creadores de la Nueva América*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.

Paris, G. (1919). Estudio introductorio. En García Calderón, F. *Ideas e impresiones*. Madrid: América.

Planas, P. (1986). *Los orígenes del APRA. El joven Haya*. Lima, Okura.

Rodó, José Enrique (1957), *Obras completas*, Madrid, Aguilar.

Rodríguez Monegal, E. (1953). Las relaciones de Rodó y Francisco García Calderón. *Número*, *5*(23-24), pp. 255-262.

_____ (1985). América-utopía: García Calderón, el discípulo favorito de Rodó. *Cuadernos Hispano-americanos*, 417, pp. 166-171.

Sánchez, L. A. (1973). *Balance y liquidación del 900*. Lima: Universo.

_____ (1933). *Aprismo y religión*. Lima: Cooperativa Aprista Atahualpa.

Sanders, K. (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana. 1885-1930*. Lima: FCE-Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santiváñez Vivanco, M. (2014). Corrupción y regeneración. Víctor Andrés Belaunde y la crisis presente. *Revista de Indias*, *74*(260), pp. 241-274.

Ugarte, M. (1947). *Escritores iberoamericanos de 1900*. México: Vértice.

Unamuno, M. de (1961). Un discípulo de Rodó, Francisco García Calderón Rey. En *Obras Completas*. Tomo 8. *Letras de América y otras lecturas*. Madrid: Biblioteca Castro.

Vasconcelos, J. (5 de febrero de 1919). Carta a José de la Riva Agüero. Lima: Archivo Histórico Riva Agüero.

Zaldumbide, G. (1920). Semblanza de Francisco García Calderón. *Mercurio Peruano*, *34*(316), p. 265. Aparecido originalmente como prólogo al libro de García Calderón *Wilson y el wilsonismo*, 1920.

El pensamiento de Rodó y su influencia en Ecuador

Nancy Ochoa Antich
Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

Primera Parte. Una lectura de *Ariel* para los latinoamericanos de hoy

Breve introducción sobre la racionalidad

El *Ariel* es un llamado a la razón humana, la cual se caracteriza porque son igualmente posibles tanto el despliegue de ella como su atrofia o perversión. Por eso, con frecuencia, un examen de los hechos nos lleva a ponerla en duda. ¿Cuál es la racionalidad de las guerras? ¿Cómo no desconcertarse ante las imágenes de niños quemados por armas químicas? Las situaciones lucen incomprensibles, pero es evidente que los poderes involucrados en los conflictos prolongan la violencia.

En el desconcierto, el buen juicio no elude el abatimiento y la angustia, sino que acepta el "reto de la Esfinge" y su "interrogación formidable" (Rodó, 2005, p. 39). Cada individuo es frágil para soportar la avalancha de noticias que recibimos a diario de todas partes del mundo. Por primera vez en la historia podemos decir que la humanidad se encuentra verdaderamente comunicada. Internet es un prodigio de eficiencia tecnológica, que puede estar al servicio de nobles fines, como el aprendizaje de las nuevas generaciones. No obstante, a través de tan modernos medios de información, nos enteramos de manera cotidiana de tragedias y crímenes atroces.

El más reciente fenómeno cultural ha sido el de las redes sociales. Tenemos ahora en nuestras manos una vía expedita para intercambiar: ideas, imágenes, memorias, críticas, denuncias. Sin embargo, la reseña más benévola de tal comunicación tiene que mencionar: el engaño, el vocablo soez, la calumnia, así como las faltas de ortografía. En fin, una muestra bastante clara de insensatez.

Frente a los sucesos, deprimentes en algunas ocasiones, las palabras de Rodó (2005) suenan como música de esperanza:

> Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida. (p. 31)

Como es conocido, nuestro autor toma de *La Tempestad* de Shakespeare el símbolo Ariel. Según Fernández Retamar, Calibán, que proviene también de esa obra, es una

imagen más apropiada de América Latina, pues el término procedería de "caribe" o de "caníbal", y el personaje vive en la isla adonde desembarcan los europeos que lo esclavizan, por lo cual resulta idóneo que encarne al indígena colonizado. Dicha interpretación expone una justificada perspectiva, pero no debe desmerecer la aplicación que hace Rodó, de Ariel, a nuestra región, ya que este uso del modelo aleja totalmente la idea discriminatoria de que la razón es un atributo peculiar de los blancos. El escritor uruguayo aborrece el utilitarismo, lo identifica con Estados Unidos y espera que los latinoamericanos cultivemos los valores sintetizados en Ariel.

América Latina, la principal atención de Rodó

Cada vez resulta menos adecuado circunscribir análisis a un país o a una zona del planeta. No obstante, debemos estudiar a nuestro continente, como lo observa Rodó en 1900, es decir, con el horizonte universal que enmarca las profundas reflexiones del gran ensayista. El *Ariel* transmite las inquietudes del escritor por América Latina. Él buscaba remedios a sus constantes dificultades, por lo cual nos convoca todavía hoy. El libro es breve, pero nada le falta, el contenido es preciso. Su lenguaje limpio y bello acaricia al lector, traspasa el tiempo y llega a la actualidad con palabras que aclaran la mente y orientan la acción.

Allí nuestro autor se queja del "doloroso aislamiento en que viven los pueblos" de este continente (Rodó, 2005, p. 40). Alude Rodó a la incomunicación entre nosotros. ¿Algo ha variado en más de un siglo, desde que se escribió la magnífica obra? Ahora tenemos los mensajes electrónicos, que pueden exasperar el alma y degradar la sensibilidad, como veíamos hace un momento sobre las redes sociales. Hoy hay los veloces viajes en avión, pero ellos no bastan para construir los nexos económicos, sociales y políticos que una auténtica integración demanda. Se me ocurre un ejemplo sencillo: ¿cómo admitir que simplemente en Suramérica no haya todavía un ferrocarril que permita atravesar su geografía? ¿Por qué algo así tiene que sonar imposible? Un criterio general tengo de la historia de América Latina y es que los mismos problemas y varios intentos fallidos de solución parecen ubicarnos en un insuperable y desesperante estancamiento.

Procuremos, pues, escudriñar los motivos de una realidad que decepciona. El célebre uruguayo, que nos reúne hoy a los 100 años de su muerte, escribe que "la esclavitud afea, al mismo tiempo que envilece" (ibidem, p. 53). Ella podría ser interpretada solamente como contraria a la libertad de pensamiento y los académicos celebraríamos el concepto propio y la opinión sin ataduras que nos caracterizan. Además, la frase citada se encuentra después de una mención al pensamiento hegeliano, que a veces ha sido entendido como elitista, y antes de otra que alude a las razas libres. Sin embargo, nuestro pensador llama "concepción monstruosa" al anti-igualitarismo de Nietzsche por su "menosprecio satánico para los desheredados y los débiles" (ibidem, p. 65), pues opone a esa subestimación violenta la fraternidad y la piedad propias del pensamiento cristiano. Aunque Rodó considera a este último "viciado por cierto

ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura", juzga a las civilizaciones clásicas como mancilladas por un "aristocrático desdén de los humildes" y cree que "el porvenir sintetizará ambas sugestiones del pasado en una fórmula inmortal" (ibídem, p. 67).

Al hablar de esclavitud, entonces, ocupémonos de una gran parte de la población latinoamericana. Es inconcebible que nuestra región siga siendo hoy uno de los territorios más desiguales en el planeta. Durante el siglo XX tuvimos revoluciones, gobiernos de tendencias diversas y batallas muy costosas en vidas humanas. Cada vez era un nuevo comienzo y renacidas esperanzas, pero al final, todo volvía al punto de partida. Rodó señala las conductas erróneas de la dirigencia en su conjunto, no únicamente de los líderes políticos, como las razones de fondo de que en los países latinoamericanos no haya prevalecido el bien común. ¿Cómo puede avanzar una sociedad, si a los que deben conducirla solo les atañen sus propios intereses y los de unos pocos privilegiados? Esa es la causa de la exclusión de las mayorías de los derechos sociales, necesarios para la vida, para la supervivencia, y sin los cuales no puede florecer la libertad. No ha habido en América Latina igualdad de oportunidades y la injusticia estructural crece día a día. Me parece que Europa occidental es actualmente el mejor modelo de convivencia, porque la salud y la educación, ofrecidas en forma gratuita por los Estados, han encontrado allá coberturas jamás soñadas antes por la humanidad.

Las críticas de nuestro autor a la democracia no se refieren a la equidad real, que permitiría a todas las personas el ascenso y el mérito: "Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados" (ibídem, p. 64).

> El carácter odioso de las aristocracias tradicionales se originaba en que ellas eran injustas, por su fundamento, y opresoras por cuanto su autoridad era una imposición. Hoy sabemos que no existe otro límite legítimo para la igualdad humana que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos. (ibidem, p. 65)

Es claro que en sus objeciones a la democracia el escritor uruguayo tiene en mente una organización política en la que predomina el discurso con alicientes utilitarios, que manipula las conciencias de los miserables, al ofrecerles cosas materiales para comprar su sometimiento. De otra manera es el dirigente de pueblos, cuya palabra didáctica les enseña a salvaguardar sus derechos, pero con la mirada puesta en el ideal, en un futuro en el que las nuevas generaciones desempeñen sus carreras, no con afán de lucro sino para sentirse humanamente enaltecidas, un porvenir en el que los jóvenes amen la lectura y disfruten del arte.

Así pues, Rodó tropieza con el dilema entre democracia y apacible sabiduría:

> Hay en la cuestión que plantean estos juicios severos, un interés vivísimo, para los que amamos -al mismo tiempo- por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra

> América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los caprichos de la multitud. (ibidem, p. 57)

Con estas palabras nuestro autor está aludiendo a la Revolución Francesa y a la influencia de sus ideas en los procesos independentistas de los países latinoamericanos. Como lo establece el liberalismo original, con el cual tenemos una deuda histórica, el Estado debe brindar oportunidades educativas a todos los ciudadanos para que a ellos corresponda luego el esfuerzo individual y la virtud.

Pensaba Renan que la "preocupación por los intereses ideales de la especie es opuesta del todo al espíritu de la democracia", ya que siendo ella "la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo" (ibidem, p. 56). Rodó se sitúa entre la enorme admiración por quien consideraba su maestro, y la sincera labor de mejoramiento que deseaba cumplir no sólo en su pequeño país sino en la extensa área que sabía unida por la historia y la cultura.

Las palabras del *Ariel* son diáfanas para resolver la aparente contradicción entre la justicia social garantizada por el Estado, y el empeño de los individuos en el aprendizaje permanente y en el trabajo cotidiano:

> Toda igualdad de condiciones es en el orden de las sociedades, como toda homogeneidad en el de la Naturaleza, un equilibrio inestable. Desde el momento en que haya realizado la democracia su obra de negación con allanamiento de las superioridades injustas, la igualdad conquistada no puede significar para ella sino un punto de partida. Resta la afirmación. Y lo afirmativo de la democracia y su gloria consistirán en suscitar, por eficaces estímulos, en su seno, la revelación y el dominio de las verdaderas superioridades humanas. (ibidem, p. 57)

En su Uruguay natal el gran pensador observa la "afluencia inmigratoria" desde otras partes del mundo, más o menos general en toda la región, pero notoriamente mayor en el cono sur. Es reconocible y generalmente admitido que la República Oriental ha sido democrática en lo social, es decir, más equitativa en los derechos de su población. Lamentablemente no se salva ninguna otra nación de este continente en lo que se refiere a los privilegios económicos de pocos y la exclusión de muchos de las ventajas del progreso.

La urbanización de los países latinoamericanos ha sido continua en los últimos 100 años. ¿Pero cómo se han desarrollado nuestras ciudades? Un rasgo de ellas, si hacemos abstracción de las particularidades, cuya descripción requiere una perspectiva diferente a la de este artículo, ha sido el incesante desplazamiento de masas campesinas paupérrimas a poblar los cinturones de miseria de las grandes urbes. Se trata de compatriotas que han carecido de los derechos fundamentales de salud y educación, por lo cual no podemos esperar de ellos costumbres exquisitas ni gustos elevados.

No es justo atribuir a los marginados las críticas de Rodó al "individualismo mediocre" (Rodó, 2005: 56). Esa frase se ajusta más a la actitud de ciertas personas que exhiben su banalidad dentro de vehículos suntuosos en las actuales calles latinoamericanas. Si

nuestro autor tuviera el infortunio de convivir con el engreimiento de los grupos favorecidos de hoy, él despreciaría esa prepotencia sin razón. Ya no son las tribus bárbaras, como las de Atila, que revelan heroísmo y cierta grandeza, sino, en palabras del *Ariel*, "la alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas, pacíficas, acaso acicaladas, las hordas inevitables de la vulgaridad" (ibidem, p. 59)

El ejercicio de los derechos debe enmarcarse en el respeto mutuo. Una vez que se logran, mediante esfuerzo colectivo, la democracia política y la prosperidad, el secular trato humillante hacia razas o clases supuestamente inferiores no debe reemplazarse por nuevos abusos de gente mareada con sus ansias de poseer y ostentar, por ejemplo, automóviles de lujo, artefactos electrónicos cada día más sofisticados o indumentarias de refinada última moda. El término de toda forma de discriminación tiene que llevar consigo jerarquías que se acrediten racionalmente. El trato adecuado entre autoridades y subalternos, padres e hijos, profesores y estudiantes, se fundamenta en el reconocimiento de méritos, pues estos implican desvelo y perseverancia. El reclamo por la confusión entre equidad y ordinariez lo expresa brillantemente el tango Cambalache, dedicado a ese siglo XX que Rodó pudo prever, cuya letra sigue teniendo vigencia en estas primeras décadas del tercer milenio.

El capitalismo y los Estados Unidos de América

El gran uruguayo estaba consciente de que los países latinoamericanos, aislados entre ellos, no podían en cambio ser ajenos a un estado de cosas que ya se iba convirtiendo en mundial. Me refiero a un sistema económico que obliga a todos, según Rodó, a "los diarios afanes por la utilidad" (ibidem, p. 43). ¿Cómo encontrar o intentar construir en el capitalismo, según el modelo clásico del autor de *Ariel*, "la belleza incomparable de Atenas", "aquella ciudad de prodigios", que supo "engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo" (ibidem, p. 42)?

El pragmatismo de los últimos siglos puede relacionarse con los avances científicos y, sobre todo, con su aplicación en estupendos inventos tecnológicos que solucionan las pequeñas e influyentes dificultades de la vida cotidiana. Ese progreso es en sí mismo satisfactorio. El mal uso que podamos dar, por ejemplo, al teléfono celular (me refiero a cierta dependencia emocional que lleva a algunos a emplearlo en momentos de conversación o mientras conducen un vehículo), se debe a la desorientación en principios y valores que sufre la humanidad contemporánea. Nuestro pensador menciona la posibilidad de que el desarrollo de la ciencia y la tecnología no solo traiga ventajas sino también perjuicios sociales y culturales, pero afirma que en su obra se concentrará en abordar los inconvenientes de la democracia:

> Con frecuencia habréis oído atribuir a dos causas fundamentales el desborde del espíritu de utilidad que da su nota a la fisonomía moral del siglo presente, con menoscabo de la consideración estética y desinteresada de la vida. Las revelaciones de la ciencia de la naturaleza

–que, según intérpretes, ya adversos, ya favorables a ellas, convergen a destruir toda idealidad por su base,- son la una; la universal difusión y el triunfo de las ideas democráticas, la otra. Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa. (ibidem, p. 55)

¿Cómo no vincular tal forma de gobierno con los Estados Unidos? En palabras de Rodó, "esa democracia formidable y fecunda, que, allá en el norte, ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder" (ibidem, p. 68). En 1900, en su obra *Ariel*, nuestro autor señala con claridad el motivo por el cual los países latinoamericanos han tenido, con la que es hasta ahora la mayor hegemonía económica y militar del mundo, una relación paradójica de amistad y molestia al mismo tiempo: "La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral" (ibídem, p. 68).

Quizás el peor aspecto de nuestro imperecedero subdesarrollo ha sido el hábito de los grandes capitalistas de hacer dinero a costa de los recursos naturales y humanos de estos territorios sin invertir sus ganancias en el adelanto nacional. En el ensayo titulado *Rumbos Nuevos*, Rodó alude a esa circunstancia: "En medio de la confusión de todo orden de prestigios y valores sociales se apresuraba la formación de una burguesía adinerada y colecticia, sin sentimiento patrio, ni delicadeza moral, ni altivez, ni gusto" (Rodó, 1967, p. 520).

Es verdad que irreflexivamente los individuos de la clase dominante utilizan su país para provecho personal y luego disfrutan fuera de la región de la fortuna adquirida. Las oligarquías latinoamericanas no están conscientes, por ejemplo, de que en Estados Unidos hay la igualdad de oportunidades que ellas creen inalcanzable en nuestras repúblicas. En la potente nación aceptan una movilidad social que es manifiesta, mientras en estas tierras muestran desprecio hacia los conciudadanos de estratos bajos y medios. Allá les gusta lo que aquí tratan de impedir que ocurra y, sin aceptar su responsabilidad en los efectos, llegan al colmo de subestimar a su patria y de culpar del atraso a los miserables, que son en realidad los perjudicados por el extranjerismo de las élites. El autor de *Ariel* llamó *nordomanía* a esa actitud. Su argumento tiene el valor de encontrar las causas de nuestra limitación para el progreso en nosotros mismos.

Entonces, las diferencias culturales e históricas entre el gran país del norte y las repúblicas en las que se habla castellano o portugués, son obvias y deberían vivirse con naturalidad. ¿Por qué no es así? Un brillante pensador como Rodó tiene que indignarse con razón porque no encuentra

> [L]a gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, -su genio personal,- para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irreemplazable de su espíritu; (…) En ese esfuerzo vano hay, además, no sé qué cosa de innoble. Género de *snobismo* político podría llamarse al famoso remedo de cuanto hacen los preponderantes y los fuertes, los vencedores y los afortunados; género de abdicación servil. (Rodó, 2005, p. 69)

Me parece notorio que los dardos de ese discurso apuntan a nuestras clases dirigentes por su entreguismo. Cuento tres páginas del *Ariel* dedicadas a elogiar con la hermosa retórica de su autor las cualidades innegables de los Estados Unidos de América. La famosa frase de Rodó "aunque no les amo, les admiro" (ibidem, p. 73) expresa la relación de cercanía y distanciamiento que los latinoamericanos hemos tenido con esa nación, como consecuencia de la estructura de nuestras sociedades, pues a las burguesías les ha parecido agradable el goce de la democracia social ajena, mientras ayudan a mantener la desigualdad en sus países.

Un mejor porvenir para América Latina

En la última parte de la obra, Rodó dirige su mirada hacia el futuro de nuestra región, que él sinceramente lo deseaba mejor:

> Acaso sea atrevida y candorosa esperanza creer en un aceleramiento tan continuo y dichoso de la evolución, en una eficacia tal de vuestro esfuerzo, que baste el tiempo concedido a la duración de una generación humana para llevar en América las condiciones de la vida intelectual, desde la insipiencia en que las tenemos ahora, a la categoría de un verdadero interés social y a una cumbre que de veras domine. (ibidem, p. 89)

¿De quién es el esfuerzo al que alude la cita anterior? No hay que olvidar que la estrategia literaria del autor consiste en que Próspero, "el viejo y venerado maestro", hable a sus alumnos. Los destinatarios de su discurso son, pues, los jóvenes, que debían tomar en sus manos el rumbo de estas naciones. A ellos les dice: "¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, (…)? Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada" (ibidem, p. 88).

Nos encontramos hoy a cien años de la muerte del célebre escritor uruguayo. Hagamos un balance de lo que hemos logrado. Hay que reconocer el adelanto en la provisión de servicios básicos en la mayoría de las ciudades, no tanto en la zona rural. También se ha renovado la infraestructura para la salud y en general los países suelen contar con modernos sistemas viales, aunque unos mejores que otros. A pesar de esas reformas, sintetizadas aquí brevemente, el problema fundamental de este continente es todavía la miseria de un amplio sector de la población. Sin embargo, la educación masiva, que es el mejor camino de ascenso social, luce como un motivo de esperanza. A través de avances y retrocesos políticos, en nuestros países se ha combatido con éxito el analfabetismo. En la actualidad la mayoría de niños latinoamericanos asisten a la escuela. La secundaria y la universidad son ahora accesibles a estudiantes de los sectores populares. Hace falta la continua renovación de metodologías y de contenidos, pero podemos ubicar nuestros sueños en la oferta pedagógica que cada día se incrementa.

Los Estados deben garantizar los derechos básicos de salud y educación. La tarea de las instituciones públicas es la de equilibrar las oportunidades entre aquellos que nacen en medio de riquezas, o siquiera envueltos con mínimas satisfacciones, y los que carecen de todo lo indispensable para la vida. Los recursos necesarios para ese propósito se pueden obtener a través de políticas macroeconómicas y fiscales adecuadas. El trabajo también es un derecho y la sociedad civil lo ofrece en cantidad suficiente cuando la situación es propicia, pero a los gobiernos les atañe velar por condiciones laborales idóneas y salarios dignos. Así, nuestras democracias, que constituyen una palpable mejora con respecto a las oscuras décadas de los regímenes militares, lograrán contar con una población que sea capaz de recuperar la política. Esta última es una imagen de la sociedad, por lo cual, cuando las mayorías se mantienen excluidas del progreso, hay el riesgo latente de que los bienes y servicios colectivos sean acaparados una y otra vez por la mezquindad de las élites.

En fin, el esnobismo, mencionado por el autor de *Ariel*, es una degradación cultural y no contribuye a que nuestra América resuelva sus problemas seculares. Con la identidad que nos da una historia particular y común, por lo cual ella no es una quimérica originalidad, podremos extirpar la injusticia social. No sigamos cometiendo los mismos errores que señalaba Rodó, para que cortemos al fin con la raíz del atraso y superemos más temprano que tarde el funesto subdesarrollo.

Segunda Parte. El Arielismo en Ecuador

La influencia de las ideas de Rodó

El *Ariel* tuvo gran repercusión en los intelectuales latinoamericanos de comienzos del siglo XX. Ya había en ellos la angustia porque estos países no lucían bien orientados. Habíamos tenido cruentas guerras civiles y varios diferendos limítrofes entre nuestras repúblicas, que culminaron en violencia. La conducción del Estado no parecía la adecuada, la economía mostraba desde entonces su dificultad para la industrialización y las sociedades presentaban la forma que nos ha caracterizado siempre: familias privilegiadas en la cumbre y mayorías miserables marginadas de los derechos humanos y de los elementos del progreso.

Entonces, la fuerza del discurso de Rodó despertó la conciencia crítica de una parte de los pensadores de nuestra región y floreció en ellos la esperanza de que hubiera caminos de análisis y de posibles soluciones a los ya acuciantes problemas. Así surge una corriente que se ha llamado arielismo, la cual reunió a algunos escritores alrededor del símbolo que da título a la obra del gran uruguayo.

La caracterización general de dicho movimiento de ideas es la siguiente: 1. Aprecio por la identidad cultural latinoamericana: su lengua (el castellano) y su historia. 2. Proyecto educativo enmarcado en la emancipación mental, la cual hacía falta después de lograda la independencia política. 3. Afán por lograr la integración de nuestros países. 4. Desdén por el utilitarismo del modelo estadounidense de sociedad. 5. Creencia en

ideales, desinterés por lo material, estilo de vida sobrio. 6. Identificación con el modelo clásico de la Grecia antigua.

El arielismo en Ecuador

El proyecto editorial de la Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano concibe cada volumen integrado por dos secciones: el ensayo de un escritor del momento sobre una corriente de la historia de las ideas y una selección de textos de los autores considerados representantes de dicha tendencia. Tuve la suerte de realizar el tomo 29 de esa colección, cuyo título es *El Arielismo en el Ecuador*, publicado en 1986.

El estudio introductorio de dicho libro expresa el punto de vista crítico de muchos intelectuales de los años 70 y 80 del siglo XX, semejante al de Fernández Retamar. No satisfacía a algunos pensadores de entonces que Ariel fuera señal de América Latina, por ser nuestra región un territorio conquistado por los europeos y en el afán de recuperar una identidad que, o bien es mestiza, o todavía originariamente indígena. Ante esa realidad histórica, a pesar de que debemos rescatar el castellano frente a la preponderancia del inglés, es aún más profunda la necesidad de que salvemos a los idiomas aborígenes del inclemente proceso de dominación extranjera.

En tal perspectiva, la subordinación de este continente en el orden mundial se juzga como una de las causas estructurales de la desigualdad en nuestras sociedades, por lo cual otro aspecto del cuestionamiento es considerar al arielismo una doctrina de élites, en primer lugar, intelectuales, pero también inevitablemente económico-políticas y por tanto, opresoras.

No obstante, la autora de aquel análisis no mantiene actualmente la misma postura acerca de la significación del *Ariel* de Rodó, como se puede notar en la primera parte de este artículo. En pocas palabras, hoy me parece que es muy enriquecedora la propuesta de que América Latina llegue a encarnar las virtudes del paradigma racional. Esa idea muestra que somos naturalmente capaces, como cualquier humanidad, y además, nos motiva a construir países mejor estructurados, justos y coherentes.

Los arielistas ecuatorianos

Para seleccionar a los autores que siguen el pensamiento de Rodó se tienen en cuenta las seis características de la tendencia antes señaladas. Además, son escritores nacidos en la última década del siglo XIX, que realizaron ensayos acerca del pensador uruguayo. Entre los cinco ecuatorianos incluidos en el volumen 29 de la Biblioteca Básica, Alfredo Espinosa Tamayo no escribió sobre Rodó y tiene un perfil más científico-experimental que humanista, por lo cual en la actualidad no me parece correcto haberlo incorporado. Fue incluido porque pertenece al período estudiado y por el interés en la regeneración de su país mediante la educación.

En este punto, en orden alfabético, voy a presentar unos breves datos biográficos de estos autores:

Alejandro Andrade Coello. Escritor y educador quiteño, nacido en 1875, que falleció en 1943. Obras: *Nociones de Literatura General*, *El Vía Crucis del Orador*, *La Ley del progreso*, *El Titán de la Tragedia*, *Algunas ideas acerca de la educación*, *Centenarios y Milenarios*, *El aislamiento del genio*, *El Ecuador intelectual*, *Rodó*, *Federico González Suárez*, *Juana de Ibarbourou*.

Julio César Endara. Literato que perteneció al círculo modernista ecuatoriano. Escribió: "De la crítica literaria", en Revista *Renacimiento* N° 1, Guayaquil, 1916. "José Enrique Rodó", en Revista *Letras*, Tomo IV, 1917.

Alfredo Espinosa Tamayo. Sociólogo guayaquileño, nacido en 1880, que falleció en 1918. Estudió Medicina en la Universidad de Guayaquil. En 1912 quedó totalmente ciego. Realizó importantes investigaciones bacteriológicas. Formó parte de la Revista *Renacimiento*. Obras: *Cartilla higiénica de puericultura* (1914), con el fin de contribuir a bajar la alta cifra de mortalidad infantil; *Guía para la enseñanza de la higiene sexual* (1915), *Caciquismo* (1915), *El mecanismo vital de la asociación de ideas* (1916), *El panamericanismo y la nueva orientación de su doctrina* (1916), *Las universidades del Ecuador* (1916), *El problema de la enseñanza en el Ecuador*, obra de 198 páginas (1916); *Psicología y Sociología del pueblo ecuatoriano*, obra póstuma de 200 páginas (1918).

José María Velasco Ibarra. Doctor en Derecho, nacido en Quito en 1893, que falleció en 1979. Presidente del Ecuador por cinco ocasiones por elección popular. En dos de ellas se autoproclamó dictador. Completó su mandato en una sola ocasión. Obras: *Estudios varios* (1928), *Democracia y Constitucionalismo* (1929), "Rodó", Discurso de incorporación pronunciado en la Academia Ecuatoriana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, el 6 de diciembre de 1930, *Meditaciones y luchas* (1930), *Cuestiones americanas* (1931), *Conciencia o barbarie* (1936), *Expresión política hispanoamericana* (1943), *Experiencias jurídicas de América* (1943), *Derecho internacional del futuro* (1943), *Tragedia humana y Cristianismo* (1951), "Rodó, Filósofo", *Revista Nacional*, N° 192, Tomo II, Montevideo, 1957; *Caos político en el mundo contemporáneo* (1963), *Servidumbre y Liberación* (1965).

Gonzalo Zaldumbide. Escritor, ensayista y diplomático, nacido en Quito en 1884, que falleció en 1965. Fue Embajador en París en 1929, Ministro de Relaciones Exteriores en 1929, Embajador en Londres en 1950. Obras: *Cuatro Clásicos Americanos*, en la que analiza a: José Enrique Rodó, Juan Montalvo, Gaspar de Villarroel y Juan Bautista Aguirre (1951), la novela *Égloga Trágica* (1956).

Breve reseña de la interpretación de Rodó que realizan los arielistas ecuatorianos

La antítesis Ariel-Calibán la encuentra José María Velasco Ibarra en la persona, y afirma:

> Rodó, representando con propia originalidad importantes tendencias de la filosofía moderna, arrancó sus meditaciones del océano interior de la personalidad individual. Cada individuo es

> un abismo de reacciones psíquicas, de emociones y sentimientos: sublimidad y miseria, heroísmo y cobardía, alegría y tristeza, fervor y desaliento. (Ochoa, 1986, pp. 345-346)

Ariel, símbolo de la razón, vence a Calibán, imagen de la sensualidad, mediante la voluntad: "la voluntad, según Rodó, hace a los hombres semejantes a Dios, de la raza de Dios; superiores a toda fuerza ciega y fatal, y al mismo Universo, si éste es una patrulla de esclavos que rodasen en el espacio infinito" (ibidem, p. 329).

Estas palabras manifiestan confianza en el humano excepcional. A éste lo encarna Don Quijote, el caballero de aventuras desinteresadas en pos de sublimes ideales, ya que tal personaje es, además, signo de latinidad por hispánico o por castellano. Alejandro Andrade Coello se refiere al héroe de Cervantes en alusión conjunta al escritor uruguayo:

> A su paso por las ciudades europeas, le recibieron reyes y presidentes en audiencia, le acataron los centros literarios y la prensa le dijo su epinicio. Era el enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario espiritual del nuevo mundo ante los corazones que aman la justicia, que admiran la idealidad del alcázar latino, sobre el que flamea la nunca arriada bandera del Quijote, y que guardan el relicario del arte, protegiéndole contra todas las iniquidades del mal y los monstruosos golpes de la fuerza. (Andrade, 2017, p. 18)

América Latina y sus incesantes complicaciones motivan, como a Rodó, a los arielistas ecuatorianos. Por ejemplo, un texto del mismo Andrade Coello:

> Cuando desaparezcan los analfabetos, cuando nos gobiernen estadistas en vez de rudos soldados, cuando los pueblos liliputienses y misérrimos sean dignos de la civilización, cuando el bienestar material, redentor de tantas humillaciones, la agricultura y la industria, maten las plagas sociales, entonces florecerá el arte y será comprendida la belleza. (ibidem, p. 71)

En la cita anterior podemos notar el interés en la educación como vía de solución de los problemas de nuestros países. Dicho empeño me llevó a incluir en la antología aquí comentada a Espinosa Tamayo, quien escribe:

> Con un título análogo al del presente libro escribió otro, hace cerca de cuarenta años, en el Uruguay, su patria, el ilustre propagandista y pensador don José Pedro Varela. No es que yo trate de emular, con la publicación de las presentes líneas, las glorias del insigne reformador de la Enseñanza en la República Oriental, sino que el Ecuador, como otros países que se le han adelantado en el camino de la reforma pedagógica de su educación, necesita saber a punto fijo cuáles son sus necesidades actuales, cuáles sus deficiencias y cuál el camino seguro y recto que ha de tomar para llegar a incrementar y desarrollar, en manera definitiva, un plan educativo que se armonice con el espíritu y la mentalidad de su pueblo, permitiéndole escoger entre los diversos sistemas, no el que sea mejor por sus excelencias intrínsecas, sino aquel que de mejor manera eduque al pueblo y lo prepare para la vida cívica y la lucha por la existencia. (Ochoa, 1986, p. 105-106)

Otra cita importante de Espinosa en el mismo sentido es:

> En nuestras escuelas se enseña Gramática, Aritmética, Geografía, Historia, tal como está escrita en los libros, pero no se educa, se dejan intactos los sentimientos, se deja formar el carácter por sí mismo, se dejan sin tocar las pasiones y los prejuicios que las influencias

> ancestrales de muchas generaciones y el ambiente local, han depositado en el corazón de los niños. (ibidem, p. 135)

Es necesario, pues, reformar la educación, con el fin de superar los obstáculos que ponen en riesgo el futuro de las sociedades latinoamericanas. No obstante, el remedio no consiste en la imitación del modelo estadounidense. Estos escritores manifiestan su disgusto frente a esa manera de entender el progreso. Así, Gonzalo Zaldumbide escribe:

> Sobre el estruendo oceánico con que se agita toda esa hirviente marejada humana, ¿qué anhelo flota?, ¿qué voces claman por la serena belleza de un ideal?, ¿a qué meta suprema tiende todo ese infinito e infatigable esfuerzo? No puede ser que tenga su fin en sí mismo: ¿qué hay más allá de este horizonte cargado del humo de sus fábricas? ¿Cuál es la cumbre a la que vuelan las aspiraciones de este pueblo de gigantes? El templo de maravillas materiales que ha levantado, obsedido por el ahínco de trabajar y trabajar, sin tregua ni reposo, ¿está aún vacío?..., ¿a qué dios habrá de consagrarlo al fin?, ¿qué culto digno de tanta magnificencia exaltarán, con la religiosidad de lo ideal, los espíritus que se acojan a su santuario?, ¿qué incienso arderá en los corazones de sus fieles?... Por hoy el dios es un becerro de oro, su culto, el *time is money*, y no sube al cielo otro incienso que el humo de las fábricas. (ibidem, p. 68).

No podían faltar las objeciones a la democracia, a la cual Zaldumbide la llama "aplebeyada" (ibidem, p. 88) y Andrade Coello, "igualitaria y vulgarota", "matadora del buen gusto" (Andrade, 2017, p. 68).

La crítica a la copia de lo extranjero, vista como simulación, también está presente en aquellos autores ecuatorianos de las primeras décadas del siglo XX. Andrade Coello sostiene que:

> Aspirar a una literatura nacional, amarla, hacerla valer, no despreciarla ni deshonrarla porque no es parisiense ni exótica, ¿no es santa y justa aspiración, por más que la motejen de candorosa los atacados de *snobismo*? Claro que el criollismo al que se aspira debe ser artístico. Que la nota de distinción y buen gusto palpite tanto en la escena popular y diminuta como en los épicos motivos nacionales. No es un criollismo pedestre y grosero que, por prurito de exactitud fotográfica, estropee la lengua vernácula, infle de vulgaridades la producción literaria y caiga en amaneramiento desesperante. (ibidem, pp. 31-32)

Concluyo mediante las palabras de Julio César Endara acerca del pensador uruguayo y su peculiar manera de razonar, tan diáfana como la de su forma literaria:

> Y cuando se junta una soberbia mentalidad como la de Rodó a una perenne sensibilidad, la obra de arte -*Motivos de Proteo*– se impone. Nos subyuga en ella la elegancia del estilo, que ondula suavemente, se crispa alguna vez, pero siempre guarda un principio de armonía, resultante del arte magno del artífice. Pero nos sugestiona aún más la idea pulida y clara, el discurso cálido, sin enrevesamientos; grave, sin petulancia, perfecto y ordenado como los pliegues de las túnicas de los oradores griegos. (Ochoa, 1986, pp. 236-237).

Referencias

Andrade Coello, A. (2017). *Rodó*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
Endara, J. C. (1917). José Enrique Rodó. *Letras*, 4.

Espinosa Tamayo, A. (1916). *El problema de la enseñanza en el Ecuador*. Quito: Imprenta y Encuadernación Nacionales.

Ochoa Antich, N. (1986). *El Arielismo en el Ecuador*. Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

Rodó, J. E. (2005). *Ariel*. Buenos Aires: El Andariego.

_____ (1967): Rumbos Nuevos. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

Velasco Ibarra, J. M. (1957). Rodó, filósofo. *Revista Nacional*.

_____ (1930): "Rodó", Discurso de incorporación pronunciado en la Academia Ecuatoriana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, 6 de diciembre.

Zaldumbide, Gonzalo (1960a): "Visión de Norteamérica", en *Páginas*. Quito: Departamento Editorial de Educación.

_____ (1960b): "Vicisitudes del descastamiento", en *Páginas*. Quito: Departamento Editorial de Educación.

Arielismo y globalización[201]

José Ramiro Podetti
Universidad de Montevideo

La inspiración de esta ponencia proviene de unas palabras de Francisco García Calderón, escritas en su libro *Les démocraties latines de l'Amérique*, publicado por la editorial Flammarion de París en 1912. En ese entonces era un joven de 29 años que continuaba sus estudios en Francia, luego de haberse graduado en Filosofía en la Universidad de San Marcos, pero ya había desarrollado una actividad que lo distinguía en su generación: había publicado *Hombres e ideas de nuestro tiempo* (1907), *Le Pérou contemporain* (1908), *Profesores de idealismo* (1909), fundado la *Revista de América* en París, escrito numerosos artículos para *La Nación* de Buenos Aires y *El Fígaro* de La Habana -recopilados más tarde en el volumen *Ideologías*- y presentado en el Congreso de Filosofía de Heildelberg de 1908 la comunicación "Las corrientes filosóficas en la América Latina", publicada el mismo año de 1908 en la *Révue de Métaphysique et de Morale* de París y en la *Revista Moderna de México* (traducida y anotada por Pedro Henríquez Ureña). De modo que *Les démocraties latines de l'Amérique* (junto con *La creación de un continente,* publicada en 1913) no era el comienzo de una carrera de escritor sino más bien la obra de tesis de un pensador que ya era leído y observado con interés en el mundo hispanoamericano. En contacto epistolar con Rodó desde 1903, años después de la muerte de quien consideraba su Maestro sería postulado por Gabriela Mistral (1928) como el "heredero efectivo y quizás único de Rodó", (p. 16) en opinión compartida por Rufino Blanco Fombona y Luis Alberto Sánchez. Junto a su hermano Ventura, José de la Riva Agüero, José Gálvez y Víctor Andrés Belaúnde, integró el grupo de los arielistas peruanos.

La cita que tomo como referencia para este trabajo pertenece a la conclusión de *Les démocraties latines de l'Amérique*, titulada "América y el porvenir de los pueblos latinos. Las luchas futuras entre eslavos, germanos, sajones y latinos. El papel de América Latina":

> Legatarios del espíritu latino en lo moral, lo religioso y político, los pueblos iberoamericanos deben conservar su gloriosa herencia. La idea de raza, es decir, tradiciones y cultura, domina en la política moderna. Asistimos a un brote de

[201] El título de mi exposición sigue al de un volumen oportunamente publicado por el FCE, que recogió las ponencias de las II Jornadas de Historia y Cultura de América (Universidad de Montevideo, 2000), que estuvieron dedicadas al centenario del *Ariel* y contaron, entre otros conferencistas, a Leopoldo Zea, Alberto Methol Ferré y William Rey Ashfield. Zea ofreció gestionar su publicación por el FCE con el apoyo del IPGH, y como editor de las Actas consideré con Zea, Methol y Rey distintos nombres, entre los que finalmente primó el que hoy retomo.

> paneslavismo, panislamismo, panasiatismo, pangermanismo, panlatinismo, palabras bárbaras indicadoras de las luchas futuras. Vastas ligas de pueblos dispersos se están formando, en nombre de una religión o de un origen común. Eslavos, sajones, latinos, amarillos, se pelean por el mundo. (García Calderón, 1912, p. 373)

Las palabras muestran por de pronto una idea rodoniana de "raza", al definirla como "tradiciones y cultura", así como una interpretación de la política mundial en clave cultural, que como sabemos reapareció hacia fines del siglo XX bajo el nombre de "choque de civilizaciones". El origen de este libro es conocido, surgió del diálogo polémico de García Calderón con Gustave Le Bon, y en el marco de tertulias filosóficas con el propio Le Bon, Émile Boutroux –a quien está dedicado el libro– y Raymond Poincaré.[202]

Mi propósito es aportar elementos para una reflexión sobre el arielismo desde la historia de las ideas y en una perspectiva comparada. Se trata apenas de eso, aportes, sin pretensiones concluyentes, y al solo efecto de intentar una valoración del arielismo no solo desde la perspectiva de la historia de las ideas en América Latina sino desde una perspectiva global.

El arielismo

Hay diversos estudios sobre la recepción del *Ariel* (Real de Azúa, 2001 [1950]; Le Gonidec, 1979; García Morales, 2010), e investigaciones sobre el "arielismo" circunscriptas a distintos países. Dos estudiosos del arielismo son parte de este Congreso, con obras específicas sobre el arielismo ecuatoriano y el arielismo peruano, y existen otras sobre el arielismo dominicano y costarricense. Hay por supuesto también estudios sobre impactos de Rodó fuera de Uruguay (Methol Ferré, 1988 y 2000; Prieto, 2003; Jáuregui, 2004; San Román, 2009 y 2010), y naturalmente hay un sinfín de trabajos sobre el pensamiento de Rodó que tocan, aunque sea marginalmente, la cuestión.

No obstante, la definición del "arielismo" aún requiere de precisión, tanto sobre sus límites cronológicos como sobre sus representantes y sus temas. Naturalmente su valoración crítica es también muy diversa y es un asunto abierto y lejos de consenso, aunque varios estudios recientes han hecho contribuciones al respecto (Devés Valdés, 2000; Pérez Antón, 2001; Aínsa, 2001; Garcé, 2001; Biagini, 2008; Jáuregui, 2008; König, 2008; Gomeza, 2011).

En cualquier caso, los juicios sobre su impacto en la historia de las ideas nunca han sido modestos. "Sin el arielismo", ha sostenido por ejemplo el pensador mexicano Enrique Krauze (2003), "no se entiende la historia intelectual de América Latina en el

[202] El diálogo entre Gustave Le Bon y Francisco García Calderón está tratado con mayor detenimiento en *Cultura y alteridad. En torno a la experiencia latinoamericana* (Podetti, 2015, p. 109 y ss.) que en buena medida es un estudio sobre el arielismo.

siglo XX", y lo califica como la "primera ideología moderna generada en nuestros países" (p. 141). Para el sociólogo e historiador argentino Carlos Altamirano (2010)

> [R]esultaría difícil hallar nombres que tuvieran para todo el subcontinente el valor de simbolizadores privilegiados... Acaso únicamente el de José Enrique Rodó, y sobre todo el de su ensayo *Ariel* (1900) hayan obrado como cifra de un período del ambiente cultural latinoamericano, el de los primeros dos o tres lustros del siglo XX. (p. 10)

Otra medida de la proyección internacional del pensamiento de Rodó la ha proporcionado Romeo Pérez Antón (2001):

> Rodó es la mayor proyección del Uruguay en los grandes espacios culturales y políticos del mundo. Tenemos que asumir esto: es la vigencia más gravitante, más duradera y más aceptada de las que han surgido en estas tierras, y en este agrupamiento y esta aventura oriental y uruguaya no hay ninguna de más amplio impacto y de mayor trascendencia. No les niego valores a estas que voy a mencionar, pero quiero ser concreto. El impacto, la trascendencia de Rodó es superior a la de Artigas, es superior a la del batllismo, es superior a la del herrerismo, es superior a la de nuestra construcción democrática, que es el timbre de gloria más alto, seguramente, que tenemos como comunidad nacional, estatal, los orientales. (p. 34)

Los alcances de su recepción, en las primeras dos décadas del siglo XX, siguen sorprendiendo: desde la Escuela Nacional Preparatoria –centro por excelencia del positivismo mexicano y luego laboratorio intelectual y artístico de la Revolución Mexicana– hasta el grupo "normalista" dominicano, formado y conducido por Eugenio María de Hostos. Una de sus vías de difusión fueron las revistas, como *Venezuela Ilustrada*, *Cuba Literaria*, la *Revista Crítica de Historia y Literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas* de Madrid, o la *Revista de América*, dirigida por Francisco García Calderón en París entre 1912 y 1914.[203] La recensión del *Ariel* aparece en la *Revista Crítica* en el número de junio-julio de 1900, firmada por el propio Rafael Altamira (1900), donde compara al *Ariel* con los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, y concluye afirmando que "a la juventud española importa… tanto como a la de América, leer y meditar el libro de Rodó" (p. 309). Hubo revistas que adoptaron el nombre "Ariel", como la fundada en 1901 en Maracaibo por estudiantes de la Universidad de Zulia (Arias Riera, 2004, p. 29); la creada por el costarricense Joaquín García Monge también en la primera década del siglo, antecesora de *Repertorio Americano*; la fundada en París por el poeta anarquista argentino Alejandro Sux en 1912, en la que colaboró el propio Rodó; la creada en Uruguay por Carlos Quijano en 1919; la hondureña, fundada por Froylán Turcios en 1925; la creada por el grupo *Ariel* de Chile, integrado por poetas y artistas de vanguardia en 1925 con el apoyo de Vicente Huidobro (donde ya existía desde 1922 la revista *Rodó*); la publicada en Río Cuarto,

[203] Aunque por supuesto no deban considerarse arielistas a todos sus circunstanciales colaboradores, los reúne la afinidad temática y la coincidencia de enfoques. Entre ellos se incluyen el propio Rodó, los mexicanos Antonio Caso y Alfonso Reyes, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el colombiano Baldomero Sanín Cano, el cubano-dominicano Federico García Godoy, los argentinos Manuel Gálvez y José Ingenieros, el boliviano Alcides Arguedas, el venezolano Laureano Vallenilla Lanz y los brasileños José Veríssimo, Graça Aranha y Manuel Oliveira Lima. (Colombi, 2008, p. 560).

Argentina, en 1926, de tono contestatario. Todavía en 1949 el crítico literario mexicano Emmanuel Carballo fundaba en Guadalajara una revista *Ariel*, que marcó rumbos en la crítica de artes y literatura. Naturalmente hubo revistas de inspiración arielista con otros nombres, como *Repertorio Americano*, aludida más arriba, una de las revistas de mayor continuidad en América Latina, que superó las mil ediciones en casi cuarenta años.

El *Ariel* tuvo recepción también en Brasil. El crítico y ensayista José Veríssimo le dedicó una extensa recensión en el primer tomo de su voluminosa obra de crítica *Homens e cousas estrangeiras*, aparecido en 1902. Cuando apareció *Motivos de Proteo*, Rodó le envió un ejemplar con la siguiente dedicatoria: "Al eminente crítico, con el anhelo de que *Proteo* suscite en su espíritu la misma halagüeña impresión que el *Ariel*."[204] Baste para concluir esta referencia a los alcances del arielismo, el juicio del crítico e historiador peruano Luis Alberto Sánchez (1956):

> Cuando abandoné el colegio en 1916, José Enrique Rodó brillaba cual Sumo Pontífice de la cultura continental; era nuestra Biblia su libro *Ariel*... mis profesores militaban todos en el arielismo, que se había adueñado de cátedras universitarias, sinecuras burocráticas, secretarías de legaciones y direcciones de revistas. (pp. 12-13)

El politólogo uruguayo Adolfo Garcé (2001) ha propuesto cinco "puntos centrales" del programa arielista: juvenilismo, idealismo, crítica de la democracia norteamericana, crítica del modelo de desarrollo social norteamericano, y latinismo (pp. 45-47). Pero Pérez Antón advierte sobre la polisemia del término "arielismo": "significa muchas cosas y probablemente signifique cosas distintas para la mayor parte de quienes lo invocan". La tan amplia diversidad de matices entre los autores, asociaciones y movimientos que se han reivindicado como arielistas, sigue suscitando interrogantes sobre las cualidades retóricas de ese texto. Una línea de explicación puede estar en el eclecticismo filosófico. De hecho, tal eclecticismo, propio de la gran transición entre dos siglos, habría caracterizado tanto a Rodó como a su generación, según la propuesta de la investigadora española Belén Castro Morales (1988).

El historiador de las ideas chileno Eduardo Devés Valdés (2000) ha considerado que el pensamiento latinoamericano del siglo XX se inició con el *Ariel*, al que percibe como manifestación de "un quiebre en varios sentidos": a nivel de las ideas, de las sensibilidades, del nivel etario de su público y del proyecto que enuncia. Ese proyecto, que definiría al texto con mayor fuerza,

> [S]e trata de la formulación de un modelo identitario de reivindicación, defensa e incluso exaltación de la manera propia de ser, la latina, por valores, idiosincrasia, cultura e incluso etnia, diversa a la defendida por la generación finisecular que se definía por la "nordomanía", identificación con un modelo extraño. (p. 29)

[204] Cuaderno 4 - Cuaderno Extranjero 432 [Correspondencia enviada], Archivo Rodó, Biblioteca Nacional, Montevideo. Agradezco la referencia a Nicolás Arenas.

Al analizarlo como red intelectual, Devés propone dos grandes vertientes para agrupar estas distintas significaciones: arielistas de izquierda y arielistas de derecha, e incluye a los primeros en el "arielismo social", con expresiones indigenistas, nacionalistas, iberoamericanistas, indo-americanistas y socialistas, incluyendo al aprismo peruano, debido a la influencia que tuvo sobre Víctor Raúl Haya de la Torre, mediada por José Vasconcelos y Gabriela Mistral. Un ejemplo de "arielismo social" es el grupo que publicó la revista *Ariel* en la ciudad argentina de Río Cuarto, donde el magisterio de Rodó se ofrece a tres destinatarios específicos: los obreros, las mujeres y los jóvenes, y donde se une a propósitos de reforma social. En su primer número, aparecido en 1926, declaraba:

> Nosotros entendemos al periodismo como un gran apostolado de justicia, y como tal lo ejerceremos (...) Nosotros bajaremos al seno del pueblo humilde, inquieto y laborioso, a buscar los grandes motivos que enaltecerán nuestra obra de obreros del pensamiento (...) Por eso *Ariel*, con los propósitos más elevados del pensamiento se asocia con los férreos músculos y la inteligencia del pueblo por entender que él es el verdadero factor de la riqueza social y de todo cuanto bello y noble existe en la vida, con el concurso, se entiende, de grandes artistas, filósofos, y esclarecidas mentalidades pensadoras. (Prieto, 2003)

En Colombia el grupo intelectual, artístico y político *Los nuevos* se formó bajo el influjo de Rodó. Si bien tuvo orientaciones diversas, un producto del grupo, la revista *Los nuevos* (1925) "aglutinó a los más destacados integrantes de esta nueva generación de intelectuales colombianos –entre ellos Jorge Eliécer Gaitán– muchos de los cuales, a raíz de sus posiciones políticas de izquierda, se enrolaron en los nacientes partidos socialistas" (Rodríguez Franco, 2012, p. 38). El arielismo social incluyó al arielismo libertario, como en el caso recién citado de la revista hondureña *Ariel*, que "dio a conocer la causa de Sandino en todo el mundo", fundada y dirigida por el ya aludido escritor y político hondureño Froylán Turcios, integrante de la generación modernista y activo difusor cultural. Augusto Sandino le confió la tarea de representar internacionalmente al sandinismo, y en la revista *Ariel* se publicaron regularmente todos los comunicados del ejército en operaciones de Sandino, aunque se trataba de una revista de letras y cultura hispanoamericana (Funes, 2010, p. 183).

Otro ejemplo de la diversidad arielista es la obra *Sariri*, que "no representa una ruptura radical con el arielismo", sostiene Carlos Jáuregui (2004), "sino su reedición en el horizonte conceptual del populismo nacionalista" de la Bolivia revolucionaria de mediados de la década de 1950 (p. 156). Del arielismo –junto con la militancia en el Partido Nacional– va a surgir también el uruguayo Carlos Quijano, más tarde fundador del semanario *Marcha*, que incluirá la propia crítica del arielismo, aunque sin dejar de reconocer nunca su deuda con él.

Pero la polisemia arieliana llega a límites insospechados. Carlos Real de Azúa da este elocuente ejemplo en el texto ya citado:

> Un día Rodó recibió la siguiente tarjeta: Casa Puiggros y Cía. Muy señor nuestro: Por intermedio del amigo Serrano nos permitimos mandarle una latita de nuestro aceite de oliva que distinguimos con la marca *Ariel*. El hecho de adoptar como marca el símbolo de Ariel, que nos fue sugerido por su celebrada obra, nos obliga a distinguir con ella solamente aquellos productos que por su bondad y pureza respondan al alto significado de dicha marca.

El arielismo y la apelación a los grandes círculos culturales

Esta diversidad de lecturas del *Ariel* se refleja en las imprecisiones del término "arielismo". Sin embargo, hay razonable consenso en algunos de sus rasgos, entre los cuales se cuentan su crítica al utilitarismo y al positivismo, su invocación a la juventud -que está en el origen de la aparición de la juventud como nuevo actor político- y su apelación al hispanoamericanismo. A los efectos de esta ponencia, quiero detenerme en este último rasgo, entendido ya sea como reversión del movimiento disgregador producido luego del desplome del imperio español a principios del siglo XIX, o en un sentido más amplio, como recuperación del legado de la cultura española, cuestionado por las corrientes de ideas más influyentes en Hispanoamérica durante el siglo XIX, más allá de las diferencias entre ellas (el positivismo, el liberalismo y el jacobinismo).

La pregunta que quiero plantear entonces es: ¿Es posible relacionar el fenómeno arielista, en tanto *hispanoamericanismo*, con otras corrientes de ideas más o menos contemporáneas, centradas en los grandes círculos culturales?[205] Con diferencias importantes en las circunstancias de origen, en sus propósitos, en sus instrumentos y en sus consecuencias, en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX irrumpen movimientos y programas como el paneslavismo, el pangermanismo, el panlatinismo, el panamericanismo o el panarabismo, entre varios otros. Sin embargo, todos tienen en común apelar a los grandes círculos culturales de pertenencia frente a los múltiples retos de la nueva fase de la globalización de la segunda mitad del siglo XIX.

¿Cuál es el origen de esta apelación? En *Cultura y alteridad* he defendido la idea de que un buen punto de partida para aproximarse a la complejidad del mundo moderno son las "revoluciones de proximidad"; para nombrarlas bien habría que hablar de "revoluciones de proximidad-projimidad", uniendo un concepto comunicacional (la proximidad) con un concepto antropológico poco empleado, la projimidad, que deriva de los Evangelios y que podríamos decir que es el nombre evangélico de la alteridad. En este caso importaría tomar en cuenta la revolución de proximidad-projimidad que puede ubicarse entre 1830 y 1880, por la aplicación de la máquina de vapor al transporte terrestre y marítimo y por la sorprendente conjugación de "electricidad + código binario" que explica la era digital, e irrumpe ya con el telégrafo con código Morse en la década de 1830. Porque esta revolución confrontó a todos los pueblos y naciones del mundo de un modo brusco, desestabilizando los sistemas de creencias,

[205] Sigo aquí un planteo ya formulado en *Cultura y alteridad* (2015) y en "Arielismo, Antropología y globalización", conferencia en la Cátedra Manuel Ugarte, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, 16 de noviembre de 2016.

valores y normas, surgidos y desarrollados en espacios más o menos autocentrados hasta entonces. Esto más allá de la posición dominante o dominada, central o periférica, que cada región del mundo haya usufructuado y/o sufrido. No estoy diciendo que estas posiciones no hayan determinado y sigan determinando enormes diferencias, lo que digo es que todas las sociedades quedan involucradas en un enorme y continuo proceso de descentramiento/recentramiento. Siguiendo a varios autores, trato de ver este proceso como el paso de las historias locales a la historia universal.

Y no creo que esa desestabilización de todos los sistemas de creencias, valores y normas sea en primer lugar un resultado de la técnica o de la revolución científico-técnica: lo que principalmente desestabiliza es la intensidad y frecuencia de los contactos con la alteridad de muy distintos pueblos y naciones, en grupos humanos todavía altamente autocentrados. Lo que desestabiliza es el "descubrimiento del mundo" y la "experiencia del mundo". Esta desestabilización puso a prueba, en diferentes medidas por supuesto, las capacidades de respuesta de todos los grupos humanos y de todas las personas, con distintos efectos.

Creo que ese hecho define el contexto en el que debe ubicarse cualquier historia del pensamiento y la cultura desde las últimas décadas del siglo XIX hasta el presente, en cualquier parte del mundo. No digo que solo eso lo defina, sino que es el hecho principal y más abarcador del complejísimo contexto global del último siglo y medio.

A título entonces de hipotética síntesis de las complejas y múltiples causas de estas apelaciones a los grandes círculos culturales, podría considerarse que se trata de efectos similares de la desestabilización de creencias, valores y normas. En general la apelación a los grandes círculos culturales vino acompañada por una no menos intensa apelación a la modernización, en una relación tensa entre ambas. En algunos casos, como los del paneslavismo y el panarabismo, esa tensión se hizo más fuerte, sobre todo cuando la modernización se entendió como occidentalización.[206]

La idea de que el hispanoamericanismo rodoniano puede considerarse, al menos en parte, como una respuesta o alternativa al panamericanismo, formulado en el I Congreso Panamericano de 1889, fue propuesta, entre otros autores, por Alberto Methol Ferré. También Methol (2002) ha considerado al *iberismo*, movimiento de unificación ibérica impulsado desde Portugal por el historiador Joaquín Oliveira Martins, y que surgiera en torno a la celebración del IV Centenario en 1892, un antecedente del hispanoamericanismo rodoniano.[207]

---

[206] Eduardo Devés ha visto esa tensión, en el pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX, expresada en ciclos "identitarios" y "modernizadores" (Devés 1997, 2000).

[207] En clave poética, el discurso de Juan Zorrilla de San Martín (1905) frente al Monasterio de La Rábida, el 12 de octubre de 1892, contiene una singularmente elocuente valoración de la cultura española, enunciada como "el mensaje de América": tal mensaje expresaba la "reconciliación" entre hispanoamericanos y españoles, condición necesaria para la aparición de un "hispanoamericanismo".

Los movimientos que señala García Calderón en 1912 son "paneslavismo, panislamismo, panasiatismo, pangermanismo, panlatinismo". El *panlatinismo*, de cuño francés, originalmente ideado e impulsado por el ingeniero saintsimoniano Michel Chevalier (1806-1879), y eventualmente comprometido con la intervención francesa en México, tuvo no obstante también expresiones en España e Italia (Ardao, 1992, 1991a, 1991b). Relacionado estrechamente con el auge de la denominación "América Latina", aunque el término fuera de uso en España antes que en Francia, como ha demostrado Arturo Ardao, se trata del movimiento con mayor afinidad con el futuro arielismo, que se valdrá de su amplio campo de significaciones, junto con el hispanismo y el americanismo. Curiosamente, en la misma Francia el latinismo fue cuestionado en sus bases por pensadores de relevancia como el sociólogo Gustave Le Bon y el pedagogo Edmond Demolins (*¿À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, 1897). El caso de Gustave Le Bon es particularmente interesante por su papel en la génesis del pensamiento de García Calderón, uno de los creadores del arielismo.

El *pangermanismo* tiene manifestaciones y vertientes distintas, pero se consolida en el contexto del nuevo mapa de las rivalidades europeas tras la caída de Napoleón. Acompaña el programa de la unión económica primero y de la unión política después, y en ese sentido tiene una etapa inicial centrada sobre todo en la construcción del estado nacional y en el acceso a la revolución industrial. Pero fue precedido por la apelación romántica a la tradición, que se busca remontar a la antigüedad, empleando como fuente relevante, por ejemplo, a la *Germania* de Tácito.

El *paneslavismo* tiene una de sus fuentes principales en el pensador ruso Nicolás Danilevsky, (1822-1885) a través de una serie de artículos publicados en la revista *Zaria* (Aurora) a partir de 1869, luego editados bajo el título *Rusia y Europa: un punto de vista acerca de las relaciones políticas entre el mundo eslavo y el germano-romano*. En el paneslavismo aparece claramente formulada la tesis de que los sujetos históricos son las grandes culturas, no los estados, una idea que sería más tarde adoptada por Oswald Spengler y reutilizada por Arnold Toynbee, para llegar, con modificaciones, a Samuel Huntington.

El *panarabismo* tuvo distintos centros promotores, momentos y matices, pero en general hay coincidencia en atribuir su impulso principal al movimiento de la Nahda o *renacimiento*, que irrumpe aproximadamente entre 1880 y 1920 en el campo de la literatura y las ideas del mundo arabomusulmán y arabo-cristiano (Egipto y Líbano fueron los principales focos). En la Nahda se conjugan la recuperación del pensamiento árabe clásico –en Historia y teoría social y política es paradigmática la recuperación del pensamiento de Ibn Jaldún- con la traducción de la filosofía y ciencia europeas modernas y la búsqueda de la unidad de los países árabes. El contexto de este renacimiento panárabe es la intervención anglofrancesa en la región.

Otros movimientos podrían asimilarse a los mencionados, como la reforma Tanzimat en el imperio otomano, o la restauración Meiji en el imperio japonés, que promueve al culto shintoista como religión nacional y la restauración de la dignidad imperial, y a la

vez la revolución industrial; como un símbolo de la ambigüedad que tienen estos movimientos, en la lógica antes mencionada de la tensión entre la apelación a la tradición y la apelación a la modernización, la historiografía define indistintamente al período Meiji como "Restauración" o como "Revolución".

Por supuesto en estos movimientos hay enormes diferencias y situaciones muy diversas, pero tienen en común la importancia atribuida a las grandes definiciones de identidad político-cultural.

En el caso americano, las reflexiones comparativas entre Estados Unidos e Hispanoamérica, y entre Estados Unidos, Hispanoamérica y Brasil, se pueden inscribir en el mismo clima de ideas. Entre ellas pueden citarse las del breve ensayo *Nuestra América* de José Martí, aparecido en 1891, o *A ilusão americana*, del brasileño Eduardo Prado, publicada en 1893. En el ensayo *A educação nacional*, del crítico y pensador brasileño José Veríssimo (1890), puede incluso encontrarse, con relación a la cultura estadounidense, una expresión casi igual a otra del *Ariel*: "Essa civilização, sobretudo material, comercial, arrogante e reclamista, não a nego grande; admiro-a, mas não a estimo".[208]

Lo que me interesa destacar es que hay un hilo conductor entre todos estos intentos de recolocar el "autocentramiento" desestabilizado de los pueblos y naciones en una escala más amplia, que en general podríamos calificarla como continental o semicontinental. Desde esta perspectiva, el arielismo podría considerarse como una respuesta hispanoamericana dentro de una corriente mundial que acontece aproximadamente entre 1850 y 1950. En general la historiografía le atribuye, más allá de las imprecisiones aludidas, cierto carácter fundador del "latinoamericanismo", que desde esta perspectiva podría considerarse como una cruza, diferenciada y diferenciante, entre el panlatinismo y el panamericanismo.

El arielismo como antropología del mestizaje

Sin embargo, esta invocación al gran círculo cultural de pertenencia tiene un matiz peculiar en el arielismo, que se expresa en lo que aquí llamo una "antropología del mestizaje" o "antropología cosmopolita". Los componentes de la identidad cultural más frecuentados, en el siglo XIX como en el XX, y desde ya así fue en estos movimientos, desde el panlatinismo al panarabismo, han sido etnia, lengua y religión. Me interesa detenerme en el componente étnico, porque en general fue el responsable, en casi todos los casos, de las derivas xenófobas y en los énfasis racistas o racialistas de estos movimientos.

En el caso del arielismo, la cuestión étnica, apenas insinuada en Rodó, e interpretada en términos puramente culturales, aparece de un modo importante en otros

[208] Citado por Gerab Baggio (1998); la coincidencia entre Veríssimo y Rodó ya fue señalada por Fernández Retamar en la primera versión de su *Caliban*, 1971.

pensadores, a través de la idea del mestizaje. Para apoyar lo que quiero decir me voy a centrar en Francisco García Calderón, pero incluyendo referencias a otros dos connotados arielistas: el peruano Víctor Andrés Belaúnde y el mexicano José Vasconcelos.

En Rodó, la cuestión de la identidad cultural se alude en general en términos de genio, carácter o espíritu –como por ejemplo cuando habla del riesgo de desnaturalizar el carácter o de sacrificar la originalidad irreemplazable del espíritu, frente a la *nordomanía*, pero la fusión étnica ya aparece señalada:

> Falta, tal vez, en nuestro carácter colectivo, el contorno seguro de la "personalidad". Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos –los americanos latinos- una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener: El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la *refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro*. (Rodó, 1967a, p. 39, cursivas mías)

Una década después del *Ariel*, de donde provienen estas citas, en el prólogo de *Idola Fori* del colombiano Carlos Arturo Torres, Rodó (1967b) advierte en el movimiento de ideas hispanoamericano ciertos rasgos característicos, y "uno de esos sentimientos e ideas es la idea y el sentimiento de la raza" (p. 515). A continuación ofrece una amplia definición de lo que entiende por raza, a la vez que saluda su reaparición como idea y sentimiento, luego de un profundo abatimiento. La raza es, entonces,

> [A]quel género de amor propio colectivo, que como el amor de patria en la comunidad de la tierra, toma su fundamento en la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico, y que como el mismo amor patrio, es natural instinto y eficaz y noble energía, pasó durante largo tiempo en los pueblos hispanoamericanos por un profundo abatimiento. (ibidem, p. 516)

Aquí su reflexión va por la línea que inspirará a García Calderón en su polémica con Le Bon:

> Por influjo de corrientes de filosofía histórica que tuvieron universalmente su auge y que convirtieron en desalentado pesimismo de raza la impresión de decaimientos y derrotas que coincidían con el encumbramiento intelectual, económico y político de pueblos a quienes parecía transmitirse por tal modo la hegemonía de la civilización, la desconfianza hacia lo castizo y heredado de España se extendió a la gran unidad étnica e histórica de los pueblos *latinos*, cuya capacidad se juzgó herida de irremediable decadencia, y cuyo ejemplo y cuya norma, en todo orden de actividad, se tuvo por necesario desechar y sustituir para salvar de la fatal condena que virtualmente entrañaban. (idem)

La preocupación deriva de que estas ideas llegaron a ser el "criterio ortodoxo en universidades, parlamentos y ateneos" de toda América Latina, y consideraba que en las ideas que "prevalecían entre los hombres de pensamiento y de gobierno", estaba

> [L]a superioridad absoluta del modelo anglosajón, así en materia de enseñanza, como de instituciones, como de aptitud para cualquier género de obra provechosa y útil, y la

> necesidad de inspirar la propia vida en la contemplación de ese arquetipo, a fin de aproximársele, mediante leyes, planes de educación, viajes y lecturas y otros instrumentos de imitación social. (ibidem, p. 517)

De manera tal que el problema no radica tanto en las ideas originales cuanto en su adopción ingenua y acrítica. Rodó se muestra un sensible admirador de la cultura estadounidense, por ejemplo, de lo cual ha dejado testimonio en el *Ariel* –tanto como sus reservas hacia algunos de sus aspectos– pero pone distancia entre esa admiración y la *nordomanía*, distancia pensada desde las razas, pero pensadas la "estructura de espíritu" a la que "han de ajustarse las formas orgánicas de su cultura":

> Pero el radical desacierto consiste, no tanto en la excesiva y candorosa idealización [de la cultura anglosajona], ni en el ciego culto, que se tributaba por fe, por rendimiento de hipnotizado, más que por sereno y reflexivo examen y prolija elección, como en la vanidad de pensar que estas imitaciones absolutas, de pueblo a pueblo, de raza a raza, son cosa que cabe en lo natural y posible; que la estructura de espíritu de cada una de esas colectividades humanas no supone ciertos lineamientos y caracteres esenciales, a los que han de ajustarse las formas orgánicas de su cultura y de su vida política, de modo que lo que es eficaz y oportuno en una parte no lo es acaso en otras. (idem)

Pero, continúa Rodó, hay un hecho nuevo (los "nuevos rumbos"), en una alusión a la producción de los autores que están dando cuerpo al arielismo, y saluda la aparición de "libros hispanoamericanos de estos últimos tiempos en que podrían señalarse las huellas de ese despertar de la *conciencia de la raza*" (idem), entre los que incluye explícitamente a *La restauración nacionalista*, del argentino Ricardo Rojas, aparecido en 1909, y a *Idola Fori*, del colombiano Carlos Arturo Torres, que está prologando. Ideas similares aparecen en otros textos en los que Rodó se ocupa del tema, como "El genio de la raza" (12 de octubre de 1915) y "La voz de la raza" del año siguiente.

Es interesante destacar que Ricardo Rojas, incluido habitualmente entre los autores arielistas, expresó inicialmente una pura reivindicación hispanista para evolucionar luego a una afirmación del mestizaje como matriz de la cultura en su obra *Eurindia, ensayo de Estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas* de 1924. En una línea similar, el arquitecto e historiador del arte Martín S. Noel propuso la idea de una arquitectura "hispano-quechua" en el libro *Contribución a la historia de la arquitectura hispanoamericana*, de 1921, y el también arquitecto Ángel Guido expresó un enfoque muy parecido en *Fusión hispano-indígena en la arquitectura colonial*, publicado en 1925, el mismo año que *La raza cósmica* de Vasconcelos.

Pero quien convirtió el concepto de "mestizaje" en tópico fue Francisco García Calderón, y es relevante que tal fenómeno haya surgido en el marco de su polémica con Gustave Le Bon. "¿No se libertarán del destino 'científico' (la desaparición) los mestizos de América?" se pregunta García Calderón (1918c) en su comentario a un libro del naturalista francés (p. 256). "Más de una vez me repitió, en su gabinete poblado de sombras, que no escaparían a la ruina los pueblos mestizos de América" (idem). Y continúa:

> El Dr. Le Bon ha denigrado siempre a nuestras repúblicas mestizas. Ignora su historia complicada y sangrienta y las condena, con decreto científico de excomunión: La mezcla de razas crea naciones ingobernables... Hallé en el definidor de las leyes psicológicas de la evolución humana rudas negaciones... En vano le observaba excepciones a sus leyes... (idem)

En *La creación de un continente* aparecen numerosas alusiones a la cuestión étnica, considerada siempre desde la perspectiva del mestizaje como un rasgo característico de América Latina, más de una década antes que Vasconcelos:

> Si se quisiera designar a las naciones así fundadas con el nombre de las razas progenitoras, debería llamarse la Argentina, la gran democracia *indo-ibero-anglo-italiana*, Chile la república *indo-ibero-franco-sajona*, el Perú pueblo *indo-afro-sino-ibero*, y el Brasil la inmensa nación *afro-indo-franco-holando-germano-lusitana*. […] Bárbaros nombres que indican la excesiva complicación de los nuevos Estados. Ninguna clasificación europea los comprende. Son originales y autónomos; no solo por la virtud de las constituciones políticas, sino por la profunda acción del territorio y de la raza. (García Calderón, 1979, p. 244)

Lo mismo sucede en *Las democracias latinas de América,* en donde se define al mestizaje, más allá de sus variantes regionales, como el sello distintivo que finalmente unifica al continente:

> La raza indígena, la raza española y la raza negra se han mezclado por doquier en proporciones semejantes, desde la frontera de Estados Unidos hasta los confines del continente meridional. En las costas del Atlántico, la inmigración europea de rusos, italianos y alemanes ha dado la supremacía a la raza blanca; pero esta influencia se limita a pequeñas zonas, si se considera la inmensa extensión del continente. Una misma raza mestiza, aquí con predominancia del negro y allá del indio, sobre el conquistador español, domina del Pacífico al Atlántico. Hay mayor semejanza entre peruanos y argentinos, colombianos y chilenos, que entre los habitantes de dos provincias francesas alejadas, de la Provenza o de Flandes, de Bretaña o de Borgoña... (ibidem, p. 186)

Dos décadas después Víctor Andrés Belaúnde (1957) trasladará el mestizaje desde el campo étnico al cultural, y sostendrá que "el hispanismo radical y el indigenismo radical coinciden en una afirmación racista", y frente a esa disyuntiva afirma:

> No concebimos oposición entre hispanismo e indigenismo. Ella sería un juego artificioso y protervo. Los peruanistas somos hispanistas e indigenistas al mismo tiempo. Disminuir la hispanidad o el incario es disminuir la peruanidad. La disyuntiva lógica y real es otra: ya es tiempo de destacarla eliminando posiciones falsas y expresiones equívocas... O síntesis o desintegración. (p. 19)

Investigando al Perú como un resultado del encuentro, conflicto e integración de rasgos étnicos, éticos, estéticos y técnicos provenientes de las culturas peruanas originarias y de la cultura española, Belaúnde (1950) propone los conceptos de "asunción" y "síntesis viviente" para la comprensión de procesos de intercambio cultural que están en el origen de las naciones:

> La historia de la civilización es un proceso de síntesis vivientes que se integran y se superan. En todas ellas hay un elemento asumente y otro asumido. Los elementos

> asumidos no pierden su esencia, sino que adquieren nueva vida al ser iluminados, animados y transidos por el elemento asumente. El resultado de esta asunción es una nueva forma que determina la personalidad de cada nación. (p. XI)

Pero quien popularizó la idea de la centralidad del mestizaje fue el arielista mexicano José Vasconcelos en sus opúsculos *La raza cósmica* e *Indología*, presentándolo como un camino universal. En este caso la cuestión está llevada hacia la Filosofía de la Historia, en la que lo había introducido Antonio Caso, pero mantiene en el centro de su argumento el tema del mestizaje, en el camino abierto por García Calderón. José Vasconcelos formó parte del grupo fundador del Ateneo de México en 1909, junto a Antonio Caso, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, que cumplió el papel de actualizar el pensamiento mexicano más allá de la impronta positivista. Alfonso Reyes había impulsado una edición mexicana del *Ariel* el año anterior. Vasconcelos asumió el Rectorado de la Universidad de México en 1921 y poco después la Secretaría de Instrucción Pública, desde donde realizó una labor muy reconocida en el campo educativo y artístico. En 1925, luego de una gira por Hispanoamérica, se publicó *La raza cósmica*, originariamente prólogo de su diario de viaje.

El tópico tenía antecedentes en México, desde la obra de Justo Sierra *México, su evolución social* (1902) y particularmente en el libro *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez. Con elementos más técnicos, el antropólogo Manuel Gamio, formado con Franz Boas, reivindicó el mestizaje racial y cultural como eje constitutivo de la nacionalidad mexicana desde su temprana obra *Forjando patria* (1916, una década anterior a *La raza cósmica*) así como a lo largo de su dilatada actividad científica, que puso las bases de la Antropología en México.

Pero las ideas de Vasconcelos van más allá de una pretensión explicativa de la sociedad mexicana; se propone caracterizar al mundo a comienzos del siglo XX, y luego de una mirada crítica sobre el proceso de la expansión europea, le atribuye haber desencadenado una nueva etapa histórica, la del "Mundo Uno", en el que con la "mecanización del mundo" se han puesto "las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos":

> No será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o la raza integral, hecha con el genio y con la sangre de *todos* los pueblos, y por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal. (Vasconcelos, 1989, p. 38)

De tal modo, la historia de América Latina aparece como un capítulo de ese proceso, y la idea del mestizaje se emplea como la categoría que permite una asunción conciliadora de todas las raíces, contribuyendo a superar "la desconfianza hacia lo castizo y heredado de España", que "se extendió a la gran unidad étnica e histórica de los pueblos *latinos*, cuya capacidad se juzgó herida de irremediable decadencia", en las palabras de Rodó. Vasconcelos acertó en orientar la búsqueda de la identidad latinoamericana más hacia el futuro que hacia el pasado, pero sobre todo permitió alejar actitudes xenófobas, demostrando que la constitución mestiza la hacía

ampliamente receptiva de lo ajeno: "La ventaja de nuestra tradición es que posee la mayor facilidad de simpatía con los extraños", sostenía, explicando también las razones del aparente cosmopolitismo que a veces domina a la cultura iberoamericana.

En una dirección similar, Jorge Luis Borges (1957) podría declarar, al hablar sobre el escritor argentino y la tradición: "Nuestro patrimonio es el universo" (p. 162). En cierta oportunidad Leopoldo Zea, en conversación con André Malraux, expresaría una conciencia similar: el escritor francés, elogiando el arte de mayas y aztecas, estableció un parangón entre Francia y México, expresándole a Zea que el sentimiento patrimonial que aquellas culturas suscitaban a los mexicanos lo estimaba equivalente al que él sentía, como europeo, con relación al arte grecolatino. Zea le observó que no estaba seguro si el parangón era exacto, porque para los mexicanos "es tan nuestro el arte maya como el arte grecolatino".[209]

Para concluir quisiera remarcar la especificidad de la apelación cultural del arielismo. En el análisis que García Calderón (1918a) hace por ejemplo del pangermanismo, advierte: "Se asocian una ciencia imprudente, una antropología pangermanista, el prejuicio en la geografía y en la historia, el nacionalismo que invade los dominios de la pura investigación" (p. 488). En Belaúnde y Vasconcelos, además, se interpreta la historia de la modernidad como un proceso de encuentro, conflicto y síntesis gradual de las culturas existentes, que demanda superar las perspectivas autocentradas -parafraseando a Belaúnde, ni el hispanismo ni el indigenismo pueden explicar por sí solos al Perú- pero que apuntan, finalmente, a una antropología cosmopolita. Importa destacar entonces este aspecto del hispanoamericanismo arielista, ya que si por un lado su irrupción es parte de un proceso global de apelación a los grandes círculos culturales, se aleja de las derivas xenófobas que en ciertos casos los acompañaron.

Desde la perspectiva del tiempo que estamos viviendo, éste tal vez sea uno de los aportes del arielismo al pensamiento internacional. Sigo a Zbigniew Brzezinski (2012) en la idea de que el principal asunto de la política mundial, en el mediano y largo plazo, es la diversidad cultural de las mayores potenciales mundiales, considerando las consolidadas y las emergentes; en la hora de nuevos descentramientos y recentramientos globales, la antropología del mestizaje del arielismo puede cobrar una renovada vigencia.

Referencias

Altamira, R. (1900). La Vida Nueva III. Ariel. *Revista Crítica de Historia y Literatura españolas, portuguesas e hispanoamericanas, 5*(6 y 7).

Altamirano, C. (2010). Élites culturales en el siglo XX latinoamericano. En *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz, pp. 9-28.

Ardao, A. (1992). *España en el origen del nombre de América Latina*. Montevideo: UDELAR.

_____ (1991a). *Nuestra América Latina*. Montevideo: EBO.

_____ (1991b). *Romania y América Latina*. Montevideo: UDELAR.

[209] La anécdota fue relatada por Leopoldo Zea en una conferencia en la Feria del Libro de Montevideo, el 14 de septiembre de 1993.

Arias R., R. (2004). Literatura, americanismo y humanismo en Jesús Semprún. *Revista de Filosofía*, *22*(47), pp. 28-50). http://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18077/18066.
Basave Benítez, A. (1992). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*. México: FCE.
Belaúnde, V. A. (1957). *Peruanidad*. Lima: Instituto Riva-Agüero / Studium.
_____ (1950). *La síntesis viviente*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
Borges, J. L. (1957). El escritor argentino y la tradición. En *Discusión*. Buenos Aires: Emecé.
Brzezinski, Z. (2012). *Strategic Vision. America and the Crisis of Global Power*. New York: Basic Books.
Castro Morales, B. (1988). Eclecticismo y modernismo (en José Enrique Rodó y su generación). *Revista de Filología*, (119-130).
Colombi, B. (2008). Camino a la meca: escritores hispanoamericanos en París (1900-1920). En Altamirano, ob, cit.
Devés Valdés, E. (2000). *Del* Ariel *de Rodó a la CEPAL, 1900-1950*. Buenos Aires: Biblos.
_____ (1997). El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo XX: la reivindicación de la identidad. *Cuyo, Anuario de Filosofía argentina y latinoamericana*, 14, pp. 11-75.
Funes, J. A. (2010). Froylán Turcios y la campaña a favor de Sandino en la revista *Ariel* (1925-1928). *Cuadernos Americanos*, 133, pp. 181-208.
Garcé, A. (2001). El arielismo, más allá de su leyenda negra. *Prisma*, 17, pp. 33-42.
García Calderón, F. (1979). *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
_____ (1912). *Les démocraties latines de l'Amérique*. Paris : Flammarion.
_____ (1918a). El pangermanismo doctrinario. En *Ideologías*, París, Garnier.
_____ (1918b). La guerra creadora. En *Ideologías*, París, Garnier.
_____ (1918c). Un libro del Dr. Gustavo Le Bon. En *Ideologías*, París, Garnier.
Gerab Baggio, K. (1998). José Veríssimo: uma visão brasileira sobre as Américas. São Paulo: *Anais Eletrônicos do III Encontro da ANPHLAC*. Recuperado de http://anphlac.fflch.usp.br/sites/anphlac.fflch.usp.br/files/katia_jose_verissimo.pdf
Gomeza, I. (2011). Configuración e irrupción de un nuevo actor político-social: las juventudes universitarias latinoamericanas (1908–1918). Tesis de Licenciatura en Humanidades, opción Historia, Universidad de Montevideo.
Gonzales Alvarado, O. (1996). *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: Preal.
Juliá, J. J. (Ed.). (1971). *Rodó y Santo Domingo. Recopilación*. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
Jáuregui, C. (2004). Arielismo e imaginario indigenista en la Revolución Boliviana. *Sariri*: una réplica a Rodó (1954). *Revista de crítica literaria latinoamericana*, *30*(59), pp. 155-182.
Krauze, E. (2003). La invención de Ariel. *Istor*, *4*(15), pp. 138-142.
Methol Ferré, A. (2002). Del arielismo al Mercosur. En Zea, L. y Taboada, H., ob. cit., pp. 33-40.
Mistral, G. (1928). Prólogo. En Carrión, B. *Los creadores de la Nueva América: José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Francisco García Calderón, Alcides Arguedas*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.
Mora Rodríguez, A. (2008). *El arielismo, de Rodó a García Monge*. San José de Costa Rica: EUNED.
Ochoa Antich, N. (Ed.). (1986). *El Arielismo en el Ecuador*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
Pérez Antón, R. (2001). Arielismo: impulso o freno para América Latina. *Prisma*, 17, pp. 33-42.
Podetti, J. R. (2015). *Cultura y alteridad. En torno a la experiencia latinoamericana*. Buenos Aires: Ciccus.
Prieto, O. E. (2003). La recepción del arielismo en Río Cuarto. *Literatura y Lingüística*, 14. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112003001400016&script=sci_arttext.
Rodó, J. E. (1967a). *Ariel*. Buenos Aires: Depalma.
_____ (1967b). Rumbos nuevos. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
_____ (1920): La voz de la raza (incluido en la edición de *El que vendrá* de Barcelona).
_____ (12 de octubre de 1915). El genio de la raza. *El Diario Español*, Montevideo.
Rodríguez Franco, A. (2012). El gaitanismo y los gaitanistas de *Jornada* (1944-1957). Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Sánchez, L. A. (1956). *¿Tuvimos maestros en Nuestra América? Balance y liquidación del 900*. Buenos Aires: Raigal.
Vasconcelos, J. (1989). *La raza cósmica*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
Zea, L. y Taboada, H. (Eds.). (2002). *Arielismo y globalización*. México: FCE-IPGH.
Zorrilla de San Martín, J. (1905). El mensaje de América. En *Conferencias y discursos*. Montevideo: Barreiro y Ramos. Recuperado de https://archive.org/stream/conferenciasydis00zorr/conferenciasydis00zorr_djvu.txt.

V

Rodó y los Estados Unidos

Rodó en Nueva York

Shawn McDaniel
Cornell University

Confieso que el título de esta intervención parece engañoso. Por supuesto, bien sabemos que Rodó nunca viajó a Nueva York. De manera que sería más preciso hablar de la lectura de Rodó *en* Nueva York, *desde* Nueva York, pues me centro en el epistolario que él mantuvo con jóvenes modernistas de la diáspora caribeña. Si bien Rodó no "conoc[ía] las entrañas" de los Estados Unidos como José Martí (1963, p. 167), su obra no dejó de resonar de manera importante en Nueva York. Aunque mucho se ha escrito sobre la presencia del 'coloso del Norte' en la obra rodoniana, poco se ha comentado sobre cómo se lee a Rodó desde los Estados Unidos. En las páginas que siguen, me gustaría volver una vez más a uno de los tropos dominantes en el ensayo rodoniano –sus aseveraciones en torno a los Estados Unidos–, para arrojar luz no sólo al alcance de la génesis del arielismo, sino también a sus limitaciones con respecto a los discursos americanistas y cosmopolitas del modernismo. Como veremos con mayor detenimiento más adelante, *Ariel* fue un catalizador, clave aunque provocador, para formular y navegar el ámbito latino neoyorquino en la era posmartiana.

Es bien sabido el impacto de *Ariel* en el mundo literario hispánico, un hecho verificado por las numerosas ediciones del texto que fueron publicadas a una velocidad vertiginosa. Asimismo, de más está decir que son incontables los elogios grandiosos dedicados al ensayo que pueblan las páginas de las revistas literarias por todo el continente. Sin subestimar la extensión de la influencia de Rodó, me interesa precisar las líneas divisorias del arielismo, aquellas grietas en las que los llamados 'arielistas' se distancian de los preceptos tanto estéticos como ideológicos rodonianos. Este trabajo trata de una de aquellas desviaciones, y tengo que agradecer a Belén Castro Morales, cuya obra me ha sido más que imprescindible, pues yo me enteré de esos desafíos al arielismo en su edición crítica de *Ariel* (2000). En su introducción, Castro Morales menciona a Francisco García Cisneros, un modernista cubano en Nueva York en el cambio de siglo, ya olvidado, que tuvo una discrepancia con varias facetas de *Ariel*. Al leer esa referencia, sucedió que yo había puesto en marcha dos proyectos –uno sobre el arielismo y otro, por casualidad, sobre el mismo García Cisneros–, y admito que la correspondencia que mantuvieron esos dos críticos modernistas, ubicados en polos opuestos de las Américas, llegó a obsesionarme. Eso hasta el año pasado, cuando tuve el privilegio de consultar las cartas en el Archivo Rodó de la Biblioteca Nacional de Uruguay. La consulta del epistolario confirmó la observación de Castro Morales que la interpelación arielista no se disipó en la frontera entre México y Estados Unidos,

sino que también llegó a los escritores jóvenes latinoamericanos en Nueva York (2013, p. 187).

Reportajes desde las "entrañas del monstruo"

La idea de *Ariel* como una suerte de estudio o manifiesto antiestadounidense precede a su publicación, como se evidencia en una promoción publicitaria del ensayo que apareció en el periódico uruguayo *El Día* en 1899. Rodó intentó corregir esa impresión, pero hizo poco para disuadir que su texto fuera leído en gran medida por medio de ese lente reduccionista y maniqueo.[210] Por ser una obra tan rica, en la que se aboga abiertamente por la síntesis y la serenidad, *Ariel* ha sido propenso a interpretaciones categóricas, sobre todo con respecto a su amonestación de los Estados Unidos. Sin embargo, junto a sus críticas de la sociedad norteamericana, Próspero deja en claro que "Desconocer sus defectos no me parecería tan insensato como negar sus cualidades" y acto seguido ensalza los conceptos de la libertad, la soberanía individual, el trabajo, la educación pública, la religiosidad y el optimismo que forman parte del tejido cultural y moral de ese país (Rodó, 2000, pp. 199-202). No obstante, optar por lo calumnioso sobre lo simétrico parece haber sido la preferencia de muchos lectores de *Ariel*.

Si bien las críticas que lanza Próspero resonaron en América Latina, su recepción en los Estados Unidos no fue del todo acogedora. Por ejemplo, a pesar de ser uno de los agentes arielistas de más renombre, el crítico dominicano Pedro Henríquez Ureña también reprochó el ensayo rodoniano desde los Estados Unidos. Con diecisiete años de edad, Henríquez Ureña se mudó a Nueva York en 1901, donde residió hasta 1904, cuando reseñó *Ariel* en *Cuba Literaria*, una revista importante pero de corta vida en Santiago de Cuba redactada por su hermano Max. Si bien el reseñista salpica su texto con elogios, asimismo enfila sus críticas contra lo que él ve como una serie de aseveraciones incompletas que Rodó incluye en *Ariel*:

> Piensa Rodó que los Estados Unidos –cuyo ejemplo ejerce una conquista moral en muchos espíritus en Hispanoamérica– pueden ser considerados en el presente como "la encarnación del verbo utilitario" y procede a analizar los méritos y los defectos de la civilización norteamericana. Este análisis es la parte más discutible y más discutida de la obra. Cabe, en mi sentir, oponer reparos a algunos de sus juicios severos sobre la nación septentrional, mucho más severos que los formulados por Hostos y Martí. (1960, pp. 26-27)[211]

---

[210] Rodó trató de aclarar la cuestión en *El Día* (1900, enero 23) y aseveró que "no es cierto que el tema principal de la nueva obra sea, como se ha dicho, la influencia de la civilización anglosajona en los pueblos latinos. Sólo de una manera accidental se hará en el libro un juicio de la civilización norteamericana, tratándose de caracterizar en ella lo que puede y debe servir de modelo y lo que no debe ser objeto de imitación" (citado en Gómez-Gil, 1992, p. 56).

[211] Según el dominicano, por encima de las tendencias vulgares y utilitarias, "aquel pueblo sustenta un ideal elevado...: el perfeccionamiento humano, que tiene por finalidad el bien moral y debe traducirse socialmente en la dignificación de la vida colectiva" (1960, p. 27). Es más, Henríquez Ureña señala la existencia de una cultura letrada en Estados Unidos: "el periodismo serio, que es el más culto y noble en el mundo; los escritores, desde el decano Howells hasta la admirable Edith Wharton, figura culminante de la juventud, que cultivan una literatura original y vigorosa, de honda psicología y estilo selecto; los artistas, creadores de una escuela nueva e independiente de pintura y escultura que ha dado

Pero para Henríquez Ureña no se trata exclusivamente de identificar y actualizar las imprecisiones arielistas. El dominicano hasta denuncia a *Ariel* por haberle ejercido una mala influencia. Según recuerda Henríquez Ureña en sus *Memorias*,

> [M]is impresiones se atropellaban un poco, y yo las veía todas a través del prejuicio anti-yankee, que el *Ariel* de Rodó había reforzado en mí, gracias a su prestigio literario; no fue sino mucho después, al cabo de un año, cuando comencé a penetrar en la verdadera vida americana, y a estimarla en su valer. (1989, pp. 78-79)

No obstante, esta reveladora postura no debe distraernos del hecho de que el dominicano fue un arielista empedernido en otras maneras; difundió como pocos otros el mensaje arielista en numerosos foros literarios, y no olvidemos su liderazgo en la fundación de la Sociedad de Conferencias, primero en México y luego otra sucursal en Cuba. Pero propagar no implica jurar una lealtad incondicional. Como un crítico literario de categoría, el dominicano aspiraba a equilibrar –un acto arielista por excelencia, dicho sea de paso– los reparos que le ponía al ensayo rodoniano y los reconocimientos de sus méritos:

> Al dar a conocer *Ariel* en México, donde hasta ahora sólo habían llegado ecos de su influencia, creemos hacer un servicio a la juventud mexicana. No pretendemos afirmar que Rodó ofrezca la única ni la más perfecta enseñanza que a la juventud conviene. En el Ateneo filosófico, podrán muchos discutirlo; en el campo de la psicología social, podrán pedirle una concepción más profunda de la vida griega y una visión más amplia del espíritu norteamericano; pero nadie podrá negar, ni la virtud esencial de sus doctrinas, que en lo fundamental se ciñen a las más excelsas de los espíritus superiores de la humanidad, ni la enérgica virtud de estímulo y persuasión de ideal y de esfuerzo dirigido a la juventud de nuestra América en los tiempos que corren. (Henríquez Ureña, 1994, p. 380)

Los varios gestos correctivos de Henríquez Ureña no son los primeros, ni siquiera los más confrontativos, tras la publicación de *Ariel*. Este honor le cabe a uno de sus íntimos amigos, un cronista modernista cubano, Francisco García Cisneros, quien mantuvo una relación epistolar con Rodó desde 1897 hasta al menos 1903. Poco tiempo después de emigrar a Nueva York por causa de la Guerra de Independencia Cubana, Cisneros cartea con Rodó en 1897 y lamenta que "el movimiento yankee, crea V., ahoga todo lo artístico" (1897a). Me pregunto hasta qué punto el testimonio personal de lo que Cisneros describe como un vacío artístico en Nueva York pudiera haber informado la perspectiva rodoniana en torno a ese tema cuando ideaba y escribía *Ariel*.[212] Aunque es imposible saberlo con certeza, lo que sí sabemos es que Cisneros vio las cosas de otro color acto seguido de la publicación de *Ariel*.

---

glorias universales como Whistler y Sargent, Saint Gaudens y La Farge; los científicos que se consagran a una labor desinteresada, como Giddings y Ward, fundadores de sistemas sociológicos; los educadores y conferencistas que llevan al seno de las masas el evangelio de la elevación moral e intelectual" (1960, p. 27).

[212] El siguiente fragmento del diagnóstico rodoniano de la cultura estadounidense merece citarse por completo: "Sensibilidad, inteligencia, costumbres, –todo está caracterizado, en el enorme pueblo, por una radical ineptitud de selección, que mantiene, junto al orden mecánico de su actividad material y de su vida política, un profundo desorden en todo lo que pertenece al dominio de las facultades ideales.

En una carta fechada el 12 de abril de 1901, la cual se convertiría unos meses más tarde en una reseña prolija y provocadora de *Ariel* en la revista *Cuba Libre*, Cisneros pone distingos escuetos al ensayo rodoniano:

> Del utilitarismo de la América del Norte, cuestión tratada por V. con gran sinceridad, aunque hay mucho con lo que no comulgo. V. cita demasiado á Tocqueville y á Bourget; […] Sin vivir en este país, V. ha estudiado á conciencia su civilización, les ha comprendido el fin utilitario; pero les niega V. el sentido artístico, y esta es una idea incrustada en el cerebro de todos los latinos.[213]

Si bien Cisneros comienza con el desdén, en el transcurso de sólo unos años termina puesto a la defensiva, y refuta un concepto erróneo que él mismo había sostenido. En tanto que en 1897, "Poca, casi ninguna, es la vida literaria neoyorkina",[214] al cambio de siglo "La legión literaria norte-americana es formidable y verdaderamente sólida; pero desconocida en el mundo. Ellos no tienen la culpa" (1901c, p. 7). Cisneros no vacila en reconocer que su apología a lo mejor caería en oídos sordos en el sur: "En la América Latina es imposible, no ya defender, decir la verdad, acerca de lo que se ha visto por seis años en esta nación –me excomulgarían–" (1901a). Quizá anticipando la crítica rodoniana de sus sentimientos afirmativos como síntoma de "una América

---

Fáciles son de seguir las manifestaciones de esa ineptitud, partiendo de las más exteriores y aparentes, para llegar después a otras más esenciales y más íntimas. Pródigo de sus riquezas –porque en su codicia no entra, según acertadamente se ha dicho, ninguna parte de Harpagón– el norteamericano ha logrado adquirir con ellas, plenamente, la satisfacción y la vanidad de la magnificencia suntuaria; pero no ha logrado adquirir la nota escogida del buen gusto. El arte verdadero sólo ha podido existir, en tal ambiente, a título de rebelión individual. Emerson, Poe, son allí como los ejemplares de una fauna expulsada de su verdadero medio por el rigor de una catástrofe geológica. Habla Bourget, en *Outre-Mer*, del acento concentrado y solemne con que la palabra arte vibra en los labios de los norteamericanos que ha halagado el favor de la fortuna; de esos recios y acrisolados héroes del *self-help* que aspiran a coronar, con la asimilación de todos los refinamientos humanos, la obra de su encumbramiento reñido. Pero nunca les ha sido dada concebir esa divina actividad que nombran con énfasis, sino como un nuevo motivo de satisfacerse su inquietud invasora y como un trofeo de su vanidad. La ignoran, en lo que ella tiene de desinteresado y de escogido; la ignoran, a despecho de la munificencia con que la fortuna individual suele emplearse en estimular la formación de un delicado sentido de belleza; a despecho de la esplendidez de los museos y las exposiciones con que se ufanan sus ciudades; a despecho de las montañas de mármol y de bronce que han esculpido para las estatuas de sus plazas públicas. Y si con su nombre hubiera de caracterizarse alguna vez un gusto de arte, él no podía ser otro que el que envuelve la negación del arte mismo: la brutalidad del efecto rebuscado, el desconocimiento de todo tono suave y de toda manera exquisita, el culto de una falsa grandeza, el sensacionismo que excluye la noble serenidad inconciliable con el apresuramiento de una vida febril" (Rodó, 2000, pp. 207-208).

[213] En su reseña de *Ariel*, Cisneros afirma que "Rodó se encierra en dos libros insuficientes para completar una idea: Tocqueville, la obra clásica del tiempo de los "pioneers", de los colonos, de los sembradores de la actual conciencia, Tocqueville que habla de una América que ya no existe; y Bourget, exagerado, psicólogo extraviado que estudiaba al pueblo de Newport, colgando el sambenito a cualquier individuo que se encontraba en la calle, sin sospechar que ese mismo "specimen" estudiado era un carnicero alemán o algún cocinero francés de Delmónico o Savarin" (1901c, p. 8).

[214] Según Cisneros, "aparte de Bolet Peraza el viejo maestro, viven aquí entregados á distintas labores Enrique Hernández Miyares, Alirio Díaz Guerra, Nicolás Heredia, en el Sur, tres o cuatro poetas –casi todos cubanos– Bonifacio Byrne, una especie de Rollinat, satánico y cruel, con unas neurosis a lo Baudelaire, y brumoso como Poe; Carlos Pío y Federico Uhrbach, los coloristas soñadores, nostálgicos por Bagdad y Kioto, el Nilo y el Ganges: exóticos, cultivadores en el jardín de Louis le Cardonnel y adoradores del viejo bonzo, el reformado Verlaine, Diego V. Tejera, más dado á la hamaca que á la lira, cantor del trópico, de la palmera gallarda y del río murmurador. También vive Borrero y el crítico N. Gálvez" (1897b).

deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte" (Rodó, 2000, p. 196), Cisneros insiste en que su ontología latina, lejos de ser consumida por lo calibanesco, queda intacta: "Créame V. mi admirado Maestro que en mi ánimo no se anida un átomo de esensia [*sic*] norte-americana" (1901a).

Cisneros volvería a este tema apenas un mes después, en una tajante carta a Rodó, la cual, en su conjunto, se lee así:

> Ya hará un mes que le escribí acusándole recibo de su *Ariel*, hoy le envío mi juicio franco y sin rodero: créalo sincero. Yo soy espectador de este politeama y estudio la vida del individuo. No crea V. apasionado mi juicio, lejos de estar sajonizado, me conservo más latino –pero no debo exponer falsas mis ideas. V. los admira; pero no los ama. Yo no los admiro; pero no los odio. (1901b)

Ubicadas en esa zona ambigua entre el amor y el odio, las convicciones no asimilacionistas que articula Cisneros terminan siendo dicotómicas, y básicamente reproducen las mismas intransigentes nociones culturales que él culpa a Rodó por haber promovido. Al mostrar su inmunidad al contagio sajón, o sea, lo que más le preocupa a Próspero de la "nordomanía," las palabras del cubano nos dan un vistazo de lo que está en juego en la formación identitaria latina de la época en Nueva York, una problemática que muchos escritores latinos volverían a indagar hasta el presente. Sin lugar a dudas, es sugerente su reformulación creativa de una de las frases más citadas de *Ariel*. Su valor intrínseco por un lado, invertir y jugar con la admiración y amor rodonianos, lo cual pone palabras en boca de Rodó para hacerle decir algo que explícitamente no afirma, una vez más arrincona el texto rodoniano en un callejón sin salida al insinuar que Rodó –fíjese, no Próspero– guarda un acérrimo antinorteamericanismo porque "admira" pero "no ama" los Estados Unidos, como si estas fueran las únicas opciones posibles. Huelga ahondarme demasiado en desentrañar este extracto, pero queda claro que participa en los mismos dualismos simplistas que han definido muchas lecturas de *Ariel*.

La carta concisa de Cisneros en cierto sentido presagia la última escena de su reseña, la cual, como se puede ver, tiene bastante reminiscencia del desenlace de *Ariel*:

> Bajo el frondoso olmo del Parque Central, en la misteriosa sombra del crepúsculo de la tarde, sintiendo abatirse las ramas en el renacimiento de las nuevas hojas, he pensado mucho en "Ariel," en sus doctrinas, en sus anhelos de propaganda –la sacra divisa del artista moderno: Arte por Arte– observando como la civilización bullía a mi alrededor, el trabajo del hombre fuerte, de una raza activa –que une la labor del cuerpo a la labor del alma– y qué extraño y fuera de lugar me pareció estábamos, yo, con un libro de prosa griega, de pura voluptuosidad intelectual, y el enigmático y viejo obelisco –guardián en casco de oro– página en piedra de la historia de otros siglos...! (1901c, p. 8)

Este párrafo llama la atención por varias razones. En primera instancia, al igual que en la conclusión de *Ariel*, en la reseña de Cisneros el protagonista es un joven intelectual en contacto con las masas que piensa en las enseñanzas de Próspero al atardecer. Pero

en vez de aplicar la lección que ofrece la prédica idealista del maestro, como lo hace Enjolrás, Cisneros remeda uno de los episodios más conocidos del ensayo rodoniano, sólo para reescribir el guion. Por ejemplo, el libro de prosa griega –una metonimia nada sutil de las raíces clásicas del carácter latinoamericano en el centro de la "oratoria sagrada" de Próspero (Rodó, 2000, p. 141), no puede sino parecer anacrónico en el ajetreo de la modernidad. Es más, a diferencia del "numen" de bronce al que apela Próspero para formar nuevos sujetos idealistas, la estatua de oro que acompaña a Cisneros en el Parque Central pierde vigencia y cobra obsolescencia. Todo esto podría leerse como un acto contestatario que desalienta e incluso se mofa de la ambigüedad celestial así como de la futuridad prometedora que anuncia la figura mesiánica del sembrador al final de *Ariel*. En el desenlace Enjolrás enuncia, "Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que, aunque ella no mira el cielo, el cielo la mira. Sobre su masa indiferente y oscura, como tierra del surco, algo desciende de lo alto. La vibración de las estrellas se parece al movimiento de unas manos de sembrador" (Rodó, 2000, p. 231).

No sería aventurado suponer que tanto la posición de cada escritor como sus predilectos géneros de prosa explican, en parte, sus respectivos diagnósticos de la cultura estadounidense. Dicho de otro modo, parte del problema que tiene Cisneros con Rodó reside en las distintas exigencias que distancian la labor ensayística de la cronística. El ensayista disfruta del lujo del tiempo y espacio; tiempo para meditar, componer, pausar, pulir, y el espacio para analizar profundamente las dinámicas morales, epistemológicas y vitales de la condición humana. En tanto que la crónica, un producto híbrido del periodismo literario modernista, suele pensar en menor escala y a un ritmo acelerado. La profesionalización del escritor modernista, un fenómeno que Rodó no desconocía para nada, trajo como resultado el tener que documentar los altibajos de la vida moderna, en persona y en rápida sucesión.[215] Al poner al uruguayo

[215] José Martí comenta las distintas aproximaciones de la prosa modernista en varias ocasiones. Según Martí (1995a), a diferencia del "lenguaje del gabinete" del que se sirve el ensayo para facilitar un estudio distanciado pero meticuloso, la crónica utiliza "el del agitado parlamento" (1995a, p. 17). Es más, en su "Prólogo al Poema del Niágara" (1892), Martí mantiene que "No hay obra permanente, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay caminos constantes, vislúmbranse apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques. De todas partes solicitan la mente ideas diversas –y las ideas son como los pólipos, y como la luz de las estrellas, y como las olas de la mar. Se anhela incesantemente saber algo que confirme, o se teme saber algo que cambie las creencias actuales. La elaboración del nuevo estado social hace insegura la batalla por la existencia personal y más recios de cumplir los deberes diarios que, no hallando vías anchas, cambian a cada instante de forma y vía, agitados del susto que produce la probabilidad o vecindad de la miseria. Partido así el espíritu en amores contradictorios e intranquilos; alarmado a cada instante el concepto literario por un evangelio nuevo; desprestigiadas y desnudas todas las imágenes que antes se reverenciaban; desconocidas aún las imágenes futuras, no parece posible, en este desconcierto de la mente, en esta revuelta vida sin vía fija, carácter definido, ni término seguro, en este miedo acerbo de las pobrezas de la casa, y en la labor varia y medrosa que ponemos en evitarlas, producir aquellas luengas y pacientes obras, aquellas dilatadas historias en verso, aquellas celosas imitaciones de gentes latinas que se escribían pausadamente, año sobre año, en el reposo de la celda, en los ocios amenos del pretendiente en corte, o en el ancho sillón de cordobán de labor rica y tachuelas de fino oro, en la beatífica calma que ponía en el espíritu la certidumbre de que el buen indio amasaba el pan, y el buen rey daba la ley, y la madre Iglesia abrigo y sepultura" (1995b, pp. 24-25).

como condición que "Hoy la crítica debe ser en presencia y no en ausencia" (1901c, p. 8), Cisneros realiza otro más de una larguísima lista de gestos que excluyen a Rodó, basándose en la pose trotamundos tan obligatoriamente asumida por otros modernistas como el mismo Cisneros, Darío y Gómez Carrillo.

No cabe duda que Rodó era mucho más talentoso como prosista y más hondo como pensador que Cisneros, cuyas crónicas estuvieron desde el principio repletas de referencias prácticamente indescifrables a la frivolidad elitista –algo semejante a lo que Rodó señaló en cierto momento como el "amaneramiento *voulu*" dariano (1899, p. 15). Pero Cisneros sí contaba con una credibilidad cosmopolita –constituida por movilidad, acceso, recursos y un personaje– que Rodó no tenía. La consabida reputación de Rodó como un solitario que no recorrió Europa hasta hacia el final de su vida no podría ser más antitética a la figura casi *pop* de Cisneros. Los repertorios cosmopolitas Rodó los aprendió en sus lecturas; Cisneros los cultivó en vivo. Cuando *Ariel* salió de la imprenta, Cisneros se casó con una cantante de ópera en Nueva York, cambió su nombre de Francisco García Cisneros a Count François G. de Cisneros, y estuvo en la víspera de documentar sus viajes alrededor del mundo por medio del lente de su monóculo, con una pluma que era audazmente decadentista y una actitud exageradamente sofisticada y *snob*.

El episodio epistolar que vamos estudiando nos da una idea eminente de la compleja polifonía de experiencias latinas en Nueva York. En los quince años neoyorquinos, Martí recorrió mucho trecho; de Coney Island al Niágara, desde las alturas de la cultura y la innovación, hasta penetrar en las profundidades de la pobreza material y espiritual de sus ciudadanos. Logró captar eficazmente el sentido de caos y desesperación que distinguió a Nueva York como una metrópoli emergente de un nuevo siglo. Escritores tan diversos como Darío, Vargas Vila, Nicolás Guillén y Lorca, para citar sólo unos cuantos ejemplos, siguieron los pasos martianos y reprodujeron estas representaciones requeridas de Nueva York como una ciudad atestada de velocidad, disparidad y deshumanización. Otros, como el modernista guatemalteco Enrique Gómez Carrillo, hicieron eco de las críticas arielistas y subrayaron la escasez, si no la absoluta falta, de prácticas culturales de alto rango:

> Yo he estado en Nueva York y he visto con admiración y espanto la catarata de vida que arrastra a los hombres por Brodway [*sic*] desde la mañana hasta la noche. La vida ahí es un vértigo, y el hombre, un iluminado o un autómata, una máquina o un delirio. De arte, de gusto, de armonía, de medida, de distinción, ni siquiera una idea tiene la metrópoli norteamericana en su existir callejero. La gente pasa entre edificios desiguales sin ver y sin pensar que pueden verlos. El que se detiene ante un escaparate expónese a ser arrollado por la corriente. ¡Time is Money! (1914, p. 31)

Ahora bien, los testimonios de escritores hispanocaribeños como Cisneros y Henríquez Ureña, en diálogo con Rodó, nos muestran la otra cara de la moneda, es decir, el rico panorama de la vida cultural neoyorquina, la cual, claro está, no cabe limpiamente en la dialéctica Ariel-Calibán. Un punto de fricción para Cisneros reside

en las aseveraciones de Rodó en torno a lo que éste y otros consideraban la carencia de gusto literario en los Estados Unidos. El cubano participaba directamente el mundo literario neoyorquino y por consiguiente se vio obligado a contradecir esa noción:

> Próspero, al dirigirse a sus discípulos, deplora la desaparición de "El Federalista" y se entristece al ver la "genuina representación del gusto americano, en punto a letras, condensado en los lienzos grises del diarismo" sin sospechar que existen en los Estados Unidos, "The Literary Digest", "The Literary Courant", "The North American Review", "The International Review", "The Forum", "The Statist", "The Studio", "Scribner's Magazine", "H[a]rper's Magazine", "Mc Clure's Magazine", "Review of Review", "Elite", "Life", "Town Topics" "Five o' Clock" y mil más, verdaderos cofres artísticos y literarios de sociedad, de sport, de pintura y escultura, que no tienen nada por que envidiar a la "Revue des Revues" o a "La Revue Bleu". (1901c, p. 8)

Si inicialmente Cisneros demostró opiniones ambivalentes o contradictorias con respecto al discernimiento literario estadounidense, no tardó en cambiar de rumbo. Y merece tenerse en cuenta que esa postura defensiva se hizo más común entre los escritores hispanocaribeños en Nueva York durante la década de los 1910.

Según nota Pedro Henríquez Ureña en 1914,

> Es indudable que la vida literaria en Nueva York, se intensifica más y más cada día. Se multiplican los libros, las revistas literarias, los teatros destinados a la alta producción dramática. Los diarios dedican cada vez mayor espacio a cuestiones literarias, y éstas llegan a apasionar al público. Las conferencias abundan cada día más… (p. 355).

En tanto que Henríquez Ureña escribe en términos vagos sobre un entorno literario que se está desarrollando velozmente, Cisneros ofrecería una visión más expansiva y estudiaría con más profundidad la vida cultural neoyorquina en una serie de crónicas dedicada a la pintura, escultura y música titulada "El movimiento artístico en los Estados Unidos" (1918-1919). Por medio de perfiles enfocados en una variedad de artistas norteamericanos, sus obras, estilos y talleres, así como locales, colecciones e instituciones de importancia, Cisneros suaviza el énfasis materialista tan promovido por jóvenes modernistas influidos por *Ariel*:

> Para ellos, los eternos descontentos, Norte América era una gigantesca factoría, un sudario de energías, una lucha tras el oro y una vacua tribu, donde las bellas artes eran ignoradas, donde todo espíritu estaba huérfano del ocio artístico, y donde la rima, el ritmo y el matiz aún no se habían plasmado (Cisneros, 1918, p. 1348).

Pero hay más en juego que simplemente cuestionar la existencia de prácticas literarias y artísticas o la calidad del gusto del público lector estadounidense. El debate también abarca la autonomía y unidad de América Latina. Para Cisneros, debe haber un punto medio entre, por un lado, una cultura latinoamericana constantemente acechada por la fascinación por lo estadounidense, y por otro, volver a aferrarse a un imaginario identitario cuya prioridad gira en torno a estrechar los lazos con la península ibérica, tal como había planteado Leopoldo "Clarín" Alas en su famosa reseña de *Ariel*. Como

se pone de manifiesto en la próxima cita, la lectura del ensayo rodoniano que hace *Clarín* no deja de ser problemática:

> Ya se sabe que hoy los Estados Unidos del Norte procuran atraer a los americanos latinos, a todo el Sur, con el señuelo del panamericanismo; se pretende que olviden lo que tienen de latinos, de españoles, mejor, para englobarlos en la civilización yanqui; se les quiere inocular el utilitarismo angloamericano. Y como los triunfos exteriores, brillantes, *positivos*, del americanismo del Norte son tantos, en la América española no falta quien se deje sugestionar por esa tendencia. […] *Ariel* aconseja a la juventud hispano-latina que no se deje seducir por la sirena del Norte; el ideal clásico y el ideal cristiano deben guiarla, sin que deje de ser *moderna*, progresiva. Como se ve, lo que Rodó pide a los americanos latinos es que sean siempre... lo que son...; es decir, *españoles*, hijos de la vida clásica y de la vida cristiana. (1900, p. 4)

Zafarse de un nuevo modelo y revertir a otro del que recién se había distanciado, atrapa las posibilidades de forjar una originalidad cultural latinoamericana, en una polaridad muy parecida a la que suele ajustar los parámetros interpretativos de *Ariel*. De ahí que Cisneros se ocupe de destripar la lectura de *Clarín* que promueve revivir el pasado –un pasado no del todo placentero para los cubanos de la época–, y ponga en tela de juicio la unidad moral y geopolítica que supuestamente comparten los países que constituyen la América Latina:

> En fin no quiero hacerle creer á V. que soy un americanista, y que me he dejado seducir por el canto de la sirena de Clarín, quien confunde lastimosamente la Nación entera con el epíteto de <u>yankee</u>, cuando ese sobrenombre se da tan solo á los habitantes de la Nueva Inglaterra compuesta por los Estados de Vermont, Maine, Massachussets [*sic*], Rhode Island, Connecticut y New Hampshire. Clarín dice que V. pide á los americanos latinos <u>es que sean siempre lo que son</u>... <u>es</u> <u>decir, españoles, hijos de la vida clásica y de la vida cristiana</u>. Y si eso hicieran los latino-americanos, darían prueba de una vergonzosa debilidad y de carencia absoluta de originalidad y personalidad. Acaso están distantes las atrocidades de Lima, la Inquisición de Cartagena de las Indias y la opresión y martirio ejercida por esos hijos de la vida clásica <u>y de la vida cristiana</u> -no hablemos de Cuba, que fué olvidada y atacada por esas mismas repúblicas que hoy temen y se ocupan demasiado de si será ó no Estado de la Unión. Si á su tiempo hubieran obrado enérgica y con sentimiento fraternal, ahora no tendrían tanto que alarmarse de si el extranjero se apodera de la isla. (1901a) (subrayado original)

Al mismo tiempo que ridiculiza la reseña que, en parte, hizo de *Ariel* un éxito transatlántico, Cisneros también subvierte la base de un discurso latinoamericanista vigente, si bien escurridizo, desde la época de Bolívar. Para el cubano, reconocer atributos positivos de la cultura estadounidense no equivale a la renuncia de la autóctona. Pueden coexistir las prácticas, convicciones e ideales de dos culturas, sea en el mismo hemisferio o en la misma ciudad. Es por eso que el cubano no tolera la admiración por España ni la idea de Clarín de volver a convertirse en españoles: "Más valor y originalidad tienen los Estados Unidos, en mantenerse <u>americanos</u>. Yo jamás he visto que un <u>yankee</u> pida ser inglés. […] Aquí no necesitan del inglés, ni lo desean, ¿por qué nosotros tenemos que pedir el españolismo? No lo comprendo" (Cisneros, 1901a).

Todas las afirmaciones y negaciones que ofrece Cisneros indican que él mismo parece haber anticipado uno de los muchos consejos que Rodó ofrecerá más tarde en *Motivos de Proteo* (1909). El consabido lema de *Motivos* –"Reformarse es vivir"– tiene otro componente correspondiente, a saber, "Viajar es reformarse" (1967, p. 412). Desde luego, radicarse en otro país cambia la manera de ver las cosas. Cuando Cisneros adquiere una nueva percepción en Nueva York -entre los muchísimos otros sitios que visitó en su vida- no hace sino dilatar su "capacidad de simpatía" (Rodó, 1967, p. 415), no para insistir en ver el entorno estadounidense de color de rosa, sino para matizar las políticas culturales que permean el mundo cosmopolita. Lejos de ser un lugar de crisis, como lo era para tantos otros escritores de la época, la Nueva York de Cisneros y Henríquez Ureña resulta un escenario alternativo en el que se interrogan la confluencia, la soberanía y la unidad de las comunidades latinoamericanas. Por ejemplo, en una crónica titulada "La vida Hispano-Americana en New York," otro escritor dominicano, Manuel Florentino Cestero (1921), interpreta la Gran Manzana como una suerte de epicentro latino:

> Yo quiero a Nueva York. Le debo mucho. Aquí he aprendido a querer a España y a adorar a América. Aquí sabemos más de América Latina los hispano americanos y aprendemos a conocernos mejor que en nuestros propios países. Aquí se dan un abrazo, chilenos, bolivianos y peruanos, cubanos y portorriqueños, panameños y costarricenses, nicaragüenses y hondureños, ecuatorianos y venezolanos, colombianos y argentinos. Aquí todos somos uno. [...] Lástima que esto sólo sea verdad en Nueva York. (p. 588)

Podríamos incluso tomar en cuenta las rectificaciones de nada menos que Víctor Pérez Petit, las cuales corroboran una perspectiva cambiante de los Estados Unidos en el imaginario latino y latinoamericano. Desde luego, había quienes que con razón de sobra seguían denunciando categóricamente las ocupaciones militares y políticas estadounidenses en Cuba, Haití, la República Dominicana, entre otras partes. Pero la entrada norteamericana a la Primera Guerra Mundial mitigó, aunque temporalmente, su inicua reputación por intromisión. De acuerdo con Pérez Petit (1918):

> He de convenir, honradamente, en que mi juicio sobre la poderosa República del Norte se ha modificado después que estudié con más sereno criterio sus instituciones; y mucho más aún desde el instante en que, desatendiéndose de sus intereses materiales, intervino en la guerra europea, plegándose a la causa del derecho y la libertad. Ahora es Norte América quien está con el ideal de nuestra raza, y España la que se muestra neutral. ¿Qué hubiera pensado Rodó si hubiera podido advertir estas inopinadas actitudes? (p. 153n1)

A manera de conclusión, conviene aclarar que mi objetivo en este artículo no ha sido escoger cuidadosamente las supuestas equivocaciones rodonianas con respecto a los Estados Unidos y machacar sobre ellas. Más bien, precisamente lo que me interesa recalcar es que encontramos a Rodó incluso donde no lo esperamos ver, y que además de suscitar discusiones intrigantes, la obra de Rodó aporta otro ángulo a un capítulo poco conocido de los estudios literarios y culturales latinos en Nueva York, un campo que suele ser subsumido por la perspectiva martiana. Las discusiones epistolares analizadas en las páginas anteriores hacen hincapié en la centralidad de *Ariel* en Nueva

York para navegar las complejidades de la formación identitaria transnacional, una plétora de repertorios cosmopolitas, así como los antagonismos geopolíticos del hemisferio.

Referencias

Alas, L. (23 de abril de 1900). Reseña sobre *Ariel. Revista Literaria, Los Lunes de El Imparcial*, 4.

Castro Morales, B. (2013). La correspondencia inédita entre José Enrique Rodó y Rafael M. Merchán. Algo más sobre Cuba en la génesis de *Ariel. Lo que los archivos cuentan* 2, pp. 177-199). Montevideo: Biblioteca Nacional de Uruguay.

Cestero, M. F. (1921). La vida Hispano-Americana en New York. Santos Valdés. *El Fígaro, 38*(39), p. 588.

García Cisneros, F. (1897a, marzo 29). Carta a Rodó. (Artículo 24895v). Archivo Literario, Biblioteca Nacional de Uruguay.

_____ (1897b, junio 8). Carta a Rodó. (Artículo 24943). Archivo Literario, Biblioteca Nacional de Uruguay.

_____ (1901a, abril 12). Carta a Rodó sobre *Ariel*. (Artículo 26283). Archivo Literario, Biblioteca Nacional de Uruguay.

_____ (1901b, mayo 18). Carta a Rodó. (Artículo 26297). Archivo Literario, Biblioteca Nacional de Uruguay.

_____ (1901c). De la *Vida Nueva. Ariel. Cuba Libre, 3*(17), pp. 6-7.

_____ (1918). El movimiento artístico en los Estados Unidos. La pintura. *El Fígaro, 35*(44), pp. 1348-1350.

Gómez Carrillo, E. (1914). La Avenida de Mayo. En *El encanto de Buenos Aires* (p. 23-25). Madrid: Perlado y Páez.

Gómez-Gil, O. (1992). *Mensaje y vigencia de José Enrique Rodó*. Miami: Ediciones Universal.

Henríquez Ureña, P. [séud. M. de Phocas]. (1914). La vida literaria en New York. La interesante encuesta del *Times. El Fígaro, 30*(30), p. 355.

_____ (1960). *Ariel*. En *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 23-28.

_____ (1989). *Memorias. Diario*. Buenos Aires: Academia Argentina de Letras.

_____ (1994). Carta a Max Henríquez Ureña, 2 diciembre de 1907. En *Familia Henríquez Ureña: Epistolario*. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Educación, Bellas Artes y Cultos, pp. 378-382.

Martí, J. (1963). Carta a Manuel Mercado. En *Obras completas*. Vol. 4. La Habana: Casa de las Américas, pp. 167-168.

_____ (1995a). El carácter de la *Revista Venezolana*. En Jiménez, J. O. (Ed.). *Ensayos y crónicas*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.

_____ (1995b). Prólogo al *Poema del Niágara* de Juan A. Pérez Bonalde. En En Jiménez, J. O. (Ed.). *Ensayos y crónicas*, ob. cit.

Pérez Petit, V. (1918). *Rodó: su vida, su obra*. Montevideo: Latina.

Rodó, J. E. (1899). *Rubén Darío: su personalidad literaria, su última obra*. Montevideo: Dornaleche y Reyes.

_____ (1967). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

_____ (2000). *Ariel*. Madrid: Cátedra.

Liderança e ordem nos escritos de Oliveira Lima e José Enrique Rodó sobre os Estados Unidos[216]

Fabio Muruci
Universidade Federal do Espírito Santo

A viagem aos Estados Unidos constituiu, no século XIX, um momento de revelação histórica e pessoal para muitos intelectuais latino-americanos. Essas viagens podiam oferecer, para alguns, um modelo inspirador de articulação bem sucedida entre democracia representativa, desenvolvimento industrial e ocupação do território ou, para outros, um ambiente social degradado pelos vícios do materialismo, da competição desumana e da corrupção política. O diplomata e historiador brasileiro Manuel de Oliveira Lima viveu naquele país, como membro da legação diplomática brasileira, entre 1896 e 1900. Aquele foi um período de intensas transformações na sociedade norte-americana, resultantes da rápida industrialização e urbanização ocorrida nas décadas anteriores. A presença de grande massa de imigrantes, os recorrentes conflitos entre polícia e trabalhadores grevistas e a formação de uma elite de grandes magnatas da indústria eram acontecimentos vistos por muitos observadores como uma radical mudança nas características históricas do país. A sociedade formada por fazendeiros independentes, orientada por uma ética do trabalho centrada na diligência e no cumprimento de uma vocação e guiada por uma elite esclarecida de homens virtuosos parecia estar dando lugar a uma sociedade de massas cada vez mais parecida com a velha Europa. Para muitos contemporâneos, estava em jogo a própria concepção do que até então era entendido como a *America* (Trachtenberg, 1982). É nesse quadro de mudanças que podemos compreender os comentários de Oliveira Lima em *Nos Estados Unidos. Impressões políticas e sociais*, publicado pela primeira vez na forma de livro em 1899.

Em seu período como diplomata nos Estados Unidos, Lima se mostrou muito impressionado com o fato de que, apesar da modernização econômica acelerada, os norte-americanos demonstrassem crescente respeito por seu passado, negando o desinteresse pela tradição que sempre fora apontado como uma marca daquela sociedade. Destacava, em particular, o imorredouro culto em torno de George Washington, "um sentimento comum a todo o país, uma feição coletiva que abraça todas as dissensões políticas e religiosas (...) toda feita de amor e de gratidão, para a

[216] Este artigo é parcialmente resultante de minha pesquisa de Doutorado sobre a visão de América nos intelectuais ibero-americanos do final do século XIX, realizada na Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Gostaria de agradecer a CAPES, que me forneceu uma bolsa para realização de pesquisa na Oliveira Lima Library (na Catholic University, em Washington, Estados Unidos) e ao CNPq, que me forneceu uma bolsa de doutorado.

qual não encontro termo de comparação em outro qualquer país" (Lima, 1899, p. 7). Lima acreditava que a figura de Washington, construída durante mais de um século de biografias e memorialismo, pudesse oferecer um modelo de liderança exemplar para as elites latino-americanas, oposto ao tipo de autoridade carismática que acreditava imperar nas repúblicas caudilhistas locais. Seu objetivo era tanto propor um novo modelo de poder quanto recuperar características históricas da América Latina que mostrassem ser possível a apropriação local desse modelo. A escolha dessa figura, em vez de outras disponíveis, como as de Jefferson ou Lincoln, esclarece alguns dos pressupostos do pensamento político de Lima.

Sua abordagem inicial, porém, demonstrava pouca esperança. Diante do que chamava de "gosto latino pelo desregrado", Lima não acreditava que uma figura como Washington pudesse atrair a adesão de sociedades acostumadas com o entusiasmo carismático. Argumentava que uma figura pública que não exercesse a retórica inflamada e o personalismo "desaponta o nosso público e passa logo por monótona e carrança" (ibidem, p. 11). Mas o contexto ibero-americano também dava alguns sinais de mudança à medida que alianças entre regimes de representação restrita e sistemas oligárquicos estavam dando um pouco mais de estabilidade ao quadro político conturbado da América Ibérica do século XIX. Naquele contexto, o liberalismo constitucionalista com representação restrita, esvaziado das expectativas revolucionárias anteriores, se tornava cada vez mais um instrumento estabilizador em torno do qual as elites locais podiam se unir para reforçar alguns mecanismos de controle e hierarquia. (Pamplona, 1995). Nesse sentido, Lima procurava apreender um modelo de ordenamento social e político distinto daquele que considerava predominante na América Hispânica do século XIX, opondo as personalidades políticas anglo-americana e ibérica. A origem da inferioridade ibero-americana estaria no predomínio de certo tipo de "personalidade" coletiva produzida pela Conquista espanhola e intensamente acentuada pela violenta luta pela independência. A sede do ouro, o espírito de aventura dos conquistadores e a influência da educação escolástica teriam impregnado todos os aspectos da vida local com uma tendência para o culto de personalidades extraordinárias, feitos heróicos e manifestações ostentatórias de expressão. A personalidade coletiva ibero-americana se tornou incapaz de valorizar características de liderança como equilíbrio e ponderação, o que facilitaria a ascensão de demagogos. Aí estariam incluídos os brasileiros: "nós temos, talvez como reação à estrita regra latina, um fraco visível pelo desregrado, pelo desequilibrado" (Lima, 1899, p. 11). Esse gosto pelo excessivo teria estimulado a popularidade dos caudilhos no momento da Independência, enfraquecendo o poder das elites *criollas* ilustradas. O resultado foi a fragmentação das colônias espanholas em domínios de caudilhos locais em permanente disputa.

A instabilidade política, porém, não deixava de estar baseada em uma efetiva forma de autoridade, só que estritamente personalista. O poder dos caudilhos tinha muito de sua efetividade na relação carismática do líder com seus seguidores, o que também

seria um reflexo da mentalidade ibero-americana: "um dos defeitos da mentalidade sul-americana consiste no culto supersticioso dos ídolos, no apelo à infalibilidade do mestre" (Lima, 1953, p. 133). Contra o modelo personalista de liderança predominante na América Ibérica, Lima ressaltava o aspecto contido da vida política norte-americana, cuja regularidade impedia explosões desordenadas e desestimulava a ação de aventureiros políticos. Nesse sentido, um modelo de liderança oposto ao dos caudilhos seria o de George Washington, cuja personalidade seria baseada no controle das emoções e na falta de ambição política pessoal:

> O mérito de Washington consistia mais que tudo no comum extraordinário, se assim me posso exprimir, isto é, num conjunto de todas as virtudes de que é capaz a alma humana levadas ao seu extremo natural e perfeitamente ponderadas –e o nosso fanatismo presta somente culto ao indivíduo que apresenta uma ponta de sobrehumano, um traço espiritual exagerado, uma qualidade tornada desproporcionada e absorvente (Lima, 1899, p. 11).

A liderança de Washington seria despida de elementos de heroísmo e personalidade extraordinários, buscando exprimir sua exemplaridade através da dedicação cotidiana à causa pública e do equilíbrio das faculdades da mente, evitando que a ambição ou uma característica pessoal extremada se impusessem sobre o mecanismo da política. Ao abordar esta representação, Lima se apropriava de um dos temas centrais da cultura política norte-americana, o da importância da formação de um *self* adequado para o exercício da vida republicana. Já no século XVIII estavam colocados os tópicos centrais que continuariam marcando, em parte até hoje, o debate sobre a difícil relação entre um princípio econômico liberal, que vê indivíduos autônomos interagindo livremente no mercado em busca de seus interesses próprios (*self-interest*), e uma crença republicana que prevê que um sistema político democrático só poderia se sustentar com a participação efetiva de cidadãos politicamente educados e direcionados para a busca do bem coletivo.

As tentativas de encontrar um denominador comum para as duas demandas partiam do princípio de que a alta valorização do indivíduo no pensamento político-econômico liberal não precisaria resultar, necessariamente, na indiferença pelo bem público, o que, por sua vez, implicava na formação de um tipo específico de *self*, cuja realização própria seria alcançada através da contribuição para o bem estar coletivo. Como sincronizar o interesse próprio com esse bem comum? Uma das respostas é que o interesse próprio deveria ser estimulado dentro dos limites razoáveis da convivência e da negociação. O comércio, campo de interação de agentes que entendem a negociação justa e a compreensão do interesse alheio como um meio superior de alcançar os seus próprios, seria o espaço mais propício para estimular o convívio civilizado. A exacerbação da vontade pessoal, ao contrário, levaria ao odiado caminho da tirania pessoal, o maior dos anátemas da cultura republicana norte-americana. Por outro lado, a interferência governamental para impor um padrão de convívio entre os cidadãos seria um inadmissível atentado à liberdade do indivíduo, inaceitável para a cultura liberal, uma recusa que distingue o republicanismo norte-americano do século XVIII dos modelos clássicos de virtude republicana. (Vetterli; Bryner, p. 1996).

Como resposta ao desafio da implantação de uma prática liberal que preservasse a virtude republicana, os ideólogos da Revolução Americana propunham a preparação de um *self* arduamente produzido pela educação e a autodisciplina, capaz de conter as paixões negativas inerentes ao homem –avareza, cobiça, vaidade– e direcionar o trabalho para a satisfação posterior e mais profunda dos desejos. No conjunto das faculdades da mente, a razão teria uma precedência hierárquica com relação às paixões e seu cultivo nos homens públicos afastaria os males que geram a demagogia, o fanatismo e, como consequência de ambos, a luta facciosa (Howe, 1997). Era crença comum entre os 'Pais Fundadores' que o puritanismo havia difundido profundamente as virtudes do *self-control* entre o povo norte-americano e, apenas por isso, ele estava preparado para um governo republicano.

A problemática de constituir o tipo de personalidade capaz do exercício de uma prática republicana consistente não era desconhecida no Brasil das últimas décadas do século XIX. Vários autores brasileiros enfrentaram a questão de qual seria o melhor modelo de republicanismo para as condições de um país escravocrata e de herança colonial ibérica (Carvalho, 2003). Oliveira Lima optou por Washington como modelo de homem público que gerenciava suas paixões através do *self-control*, adverso às paixões individuais que semeavam a tirania pessoal, como havia sido mostrado em diversas biografias escritas durante o século XIX (Schwartz, 1986). Sua personalidade seria o exato oposto do *self* ibero-americano, instável e movido por explosões passionais. Esse perfil seria extensível a toda a cultura política dos Estados Unidos, resultando no ritmo progressivo, não-revolucionário das mudanças da história norte-americana, o qual teria criado um sistema social organizado e funcional: "nada há de mais parecido com a opinião de um Americano que a de outro Americano. É mesmo o que torna possível a exemplar disciplina política nesta enorme comunidade" (Lima, 1899, p. 112). A homogeneidade da vida nos Estados Unidos, que cinquenta anos antes Tocqueville havia apontado como uma possível ameaça ao futuro da democracia local, é valorizada por Lima como um perfil coletivo adequado para a manutenção da república. O contexto sobre o qual falava, porém, havia mudado muito desde o século XVIII, o que impunha um ajuste em sua utilização do modelo norte-americano. Esse ajuste caracteriza suas posições sobre a nova "América" industrial.

Ao observar os desenvolvimentos da vida política nos Estados Unidos desde a sua independência, Lima defendeu que a evolução progressiva da democracia norte-americana teria resultado em uma relação harmônica entre as classes, já que todas compartilhariam algumas crenças comuns. Entre elas, a hegemônica seria a do *self-made man*, a crença no enriquecimento justo através do trabalho perseverante e do talento pessoal. Lima viveu nos Estados Unidos em uma época de crescente concentração de riqueza, à medida que a economia do país se industrializava e ampliava o seu operariado. Foi um período de intenso debate na sociedade norte-americana sobre o tema do sucesso pessoal. Uma série de ensaios, revistas de aconselhamento e obras literárias populares discutia se o poder dos grandes magnatas da indústria era um

resultado justo do esforço dos mais talentosos ou, ao contrário, uma barreira contra a ascensão contínua de novos talentos.

De fato, apesar das constantes referências aos valores do trabalho e dedicação, a crença de raiz puritana de que a América era a terra de oportunidades igualitárias e que a recompensa estava assegurada para todos aqueles que houvessem se dedicado ao cumprimento diligente de uma vocação divina estava se corroendo. Os críticos da era industrial denunciavam que a 'terra das oportunidades' havia se transformado em um mito. Outras qualidades, como a 'vontade' e a 'autoconfiança' pareciam expressar melhor o caminho para o sucesso que a antiga virtude da 'constância'. Porém, essas qualidades traziam um componente individualista e competitivo que ameaçava a mitologia igualitária norte-americana. Os entusiastas do crescimento econômico, por outro lado, respondiam que as oportunidades nunca haviam sido tão vastas, cabendo a cada um dispor das energias necessárias para trilhar o caminho do sucesso. Os vencedores seriam exemplo para os demais (Cawelti, 1972). Diante da intensa crise social do período, muitos críticos da nova ordem industrial buscavam referências em uma cultura republicana e puritana original que expressava o repúdio a um modo de vida urbano excessivamente condescendente com o consumismo, que teria se tornado característico das novas elites. "Hierarquia" e "ostentação" seriam males trazidos por um modo de vida excessivamente civilizado, que entrava em choque com a tradicional rejeição norte-americana dos hábitos aristocráticos europeus. A crítica republicana colocava dúvidas de que o liberalismo triunfante poderia manter as práticas de uma *polis* ativa no estímulo das virtudes cívicas. Essas críticas de matriz republicana, porém, tinham pouco eco entre as elites plutocráticas, que preferiam estimular uma visão mais autocongratulatória das façanhas do liberalismo norte-americano. As crenças dominantes entre as classes altas urbanas ainda apostavam no caráter benéfico do irrestrito progresso econômico. Pregadores protestantes, teólogos, sociólogos, economistas e empresários afirmavam que a *América* que estava sendo construída em sua época seria ainda maior que aquela dos Pais Fundadores. Na opinião de magnatas como Andrew Carnegie e de pastores como Henry Ward, era na dinâmica do movimento perpétuo de crescimento e afluência que deveria ser procurada a verdadeira originalidade norte-americana diante do passo lento das sociedades europeias. Em nenhum outro aspecto da sociedade norte-americana essa dinâmica seria mais visível que na ascensão dos *self-made men*, a figura prometeica que conquistava o destino pela força da vontade, representantes da ainda vital autonomia do indivíduo na economia liberal (Lears, 1981).

Naquele momento, a ideia do indivíduo poderoso era uma justificativa para a ordem industrial. Mas para alcançar essa perspectiva liberal otimista, um intenso trabalho foi feito para aliviar as tensões entre uma ética protestante mais rigorosa e os novos valores capitalistas. Originalmente, as interpretações republicanas da ética puritana consideravam o autocontrole como um ato moral adverso ao consumismo e ao luxo. A partir dos anos 1870, porém, um número crescente de escritores e homens públicos

procurou evitar esse caminho conflitivo ao defender que a ação natural de indivíduos autônomos em busca de seu próprio interesse em um mercado aberto ampliaria o campo das oportunidades. Do ponto de visto da recompensa aquisitiva, a prosperidade era um resultado justo da virtude. A busca disciplinada do auto-interesse se tornava em si mesma um imperativo moral (Ostrander, 1972).

Oliveira Lima não deixava de reconhecer que uma das consequências das crescentes fortunas geradas pelas novas condições do mercado era a excessiva influência dos interesses privados na política, que causava um pernicioso desinteresse da inteligência nacional pela vida pública. A correção deste problema, porém, não se daria através do confronto do 'intelectualismo' com o sistema plutocrático nem a tentativa de recuperar um idealismo jeffersoniano, que já teria se perdido em um passado de pureza republicana, a qual, aliás, nem acreditava ter existido de fato: "A ida de Jefferson para o Capitólio, no dia da posse, montado num magro cavalinho que ele próprio amarrou a um poste, é uma lenda" (Lima, 1899, p. 184). Para ele, a rusticidade republicana desejava pelos seguidores do jeffersonismo não teria mais lugar no presente. Nem seria o caso de excluir a inteligência nacional. Ao contrário, os intelectuais teriam um decisivo papel a exercer na nova ordem na medida em que abandonassem a nostalgia e as fantasias jacobinas do século XIX e adotassem seu papel como dirigentes ilustrados.

O amadurecimento do experimento norte-americano teria tornado cada vez menos necessário o confronto do americanismo com o universo ideológico europeu, o que parecera indispensável aos primeiros republicanos, quando o igualitarismo da América se definia por sua oposição aos valores hierárquicos da Europa monárquica. Na visão de Oliveira Lima, a sociedade norte-americana dos anos 1890 já estaria abandonando os 'excessos' igualitários do século XIX, agora anacrônicos para uma república industrial de grandes dimensões, e recuperando uma saudável percepção dos valores hierárquicos: "Ainda hoje não é raro entre eles ouvir-se desfazer dos reis e dos nobres, achar supérfluas e mesmo ridículas tais pretensas superioridades sociais; mas o número baixou a uma proporção diminuta dos que ingênua ou calculadamente fazem do seu credo democrático meio de bazófia ou instrumento de opressão" (Lima, 1971, p. 576). Por isso, descreve longamente o crescente interesse dos norte-americanos pelo seu passado, a moda das genealogias e o desenvolvimento de modos mais refinados entre a alta elite. Amplamente divulgados na imprensa em reportagens sobre os valores e a vida privada dos ricos, esses novos costumes seriam apreciados pelos norte-americanos de todas as classes.

Assim, dependendo do ângulo de avaliação, a riqueza desproporcional de um Rockfeller ou um Carnegie podia ser vista como uma prova do sucesso da igualdade de oportunidades ou como a destruição dela por um sistema concentrador e elitista. Lima tendia a optar pela primeira abordagem. A plutocracia da indústria provaria a eficiência do sistema norte-americano:

> (...) uma plutocracia fundada muito mais na recompensa do esforço individual do que no mero acaso, em que o trabalhador tem autonomia e confiança e espera melhorar de condição tendo diante de si o exemplo de seu patrão ou antes do seu camarada de ontem; de uma coletividade com robustez porque tem fé, fé em Deus e fé em si própria. (Lima, 1899, p. 169)

Ao adotar essa abordagem, Oliveira Lima não estava apenas legitimando um arranjo específico de classes, mas estava principalmente interessado na função política que essa nova elite tinha na república norte-americana. Ela seria notável por ser produto do suposto consenso nacional em torno do mérito da vitória pela disciplina e pelo empreendedorismo. Como *self made men*, os novos ricos não seguiam os hábitos de uma aristocracia tradicional, mesmo que seus modos estivessem se refinando: "Não há quase ricos inúteis, assim como não há quase elegantes ociosos" (Lima, 1899, p. 106). Vencedores pelo talento e habilidade no mundo dos negócios, a plutocracia ganhava legitimidade para exercer um papel informal como elite dirigente através de sua influência como modelo vitorioso. Por isso, Lima não deixava de aprovar uma abordagem darwinista social sobre o papel do sucesso nas sociedades, minimizando os terríveis resultados da concorrência selvagem na *Gilded Age*: "Estes senões são inseparáveis, constituem a trama da eterna contenda sobre que Darwin edificou o seu sistema de filosofia natural" (ibidem, p. 107). O poder plutocrático seria um produto natural da seleção, permitida pelo pleno funcionamento de uma democracia estável e bem regulada. Devido à ampla difusão da crença no *self-made man*, o campo da concorrência econômica seria o mais propício para produzir elites com legitimidade suficiente para dar continuidade ao fantástico crescimento econômico norte-americano, sem ameaçar a regularidade da história democrática local: "Os multi-millionaires constituem em certo sentido a aristocracia desta democracia, cabendo-lhes tal nome pela situação culminante que legitimamente ocupam na hierarquia, e também pelo influxo que naturalmente deles recebe toda a vida pública" (Lima, 1899, p. 198).

Por outro lado, a ainda profunda influência da ética protestante em toda a sociedade norte-americana impediria que os vitoriosos pudessem gozar indiscriminadamente de sua riqueza e estimularia a intensa atividade filantrópica da alta elite no financiamento de universidades e museus. Nesse sentido, a chamada "república dos barões" não seria uma degradação da república norte-americana criada no século XVIII e sim a sua atualização para uma economia de mercado e uma sociedade de massas ampliados. Manteria o modelo de personalidade coletiva necessário para o crescimento ordenado e, ao mesmo tempo, superaria os elementos mais igualitários que teria predominado anteriormente. Seria esse movimento de superação dos aspectos mais "jacobinos" da experiência norte-americana o que haveria de mais importante como lição a ser aprendida pelos ibero-americanos.

Publicado por José Enrique Rodó apenas um ano após o livro de Oliveira Lima, em *Ariel* encontramos uma discussão que se aproxima em pontos importantes das considerações do autor brasileiro, mas que conclui com uma avaliação bastante diferente dos Estados Unidos de fins do século XIX. Oliveira Lima (1899) afirmava

ter escrito seus textos para informar "o que de aproveitável para nós poderia, a meu ver, resultar do exame e da confrontação" (p. 17) entre Brasil e Estados Unidos. Rodó, diferentemente, se propunha a oferecer um alerta contra os entusiastas do modelo norte-americano, que desejariam "una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte" (Rodó, 1967, p. 232). No período que estamos enfocando da obra dos dois autores, Rodó tinha uma visão muito mais positiva da história e da personalidade ibero-americanas do que Oliveira Lima. Mas, antes de entramos na análise de suas discordâncias, é preciso destacar alguns pontos em comum. Rodó também estava preocupado em buscar um modelo de ordem política que contivesse os conflitos civis constantes na América Hispânica. No período em que ele escreveu suas obras iniciais, o Uruguai ainda sofria com sucessivos conflitos armados. Em carta para Miguel de Unamuno, um pouco posterior a publicação de *Ariel*, Rodó comentou sua angústia com o estado de agitação permanente no continente: "De mi país nada nuevo puedo decirle. La guerra civil no es cosa nueva, tratándose de pueblos donde parece haber arraigado casi como una diversión o *sport* nacional" (ibidem, p. 1317). Mais de uma vez demonstrou, em sua correspondência, sentir atração pela ideia de deixar o país para conhecer a civilização europeia. Mas sua concepção sobre este tema destoava da de muitos letrados reformadores do século XIX, que viam no mundo anglo-saxão ou germânico os principais símbolos de modernidade e civilização.

O tema havia sido marcado intensamente pela questão do "atraso", expressão característica das sociedades localizadas nas margens do capitalismo moderno e que sentiam a intensa angústia de um acesso incompleto à modernidade. Para os países de formação católica, especialmente, o problema do "atraso" político e econômico parecia mais acentuado e se fundia com as matrizes religiosas que haviam dado origem àquelas sociedades. Na Espanha e na Itália da época de Rodó, por exemplo, diversas correntes positivistas, utilitaristas e neoprotestantes acusavam o catolicismo de estar na raiz dessa defasagem e na incapacidade daquelas sociedades de dinamizar um movimento que rompesse as estruturas socais e culturais tradicionais para estimular a modernização. Alguns defendiam que o eixo do problema estaria na ausência de uma Reforma Protestante, ou algum equivalente, que pudesse atuar no âmbito dos costumes, evitando a necessidade da ruptura revolucionária.

A preocupação com o tema da carência de uma Reforma levou muitos intelectuais espanhóis e italianos da virada do século a se interessar pela Alemanha Imperial, a qual estaria demonstrando os fenomenais resultados de uma modernização veloz sem ter passado pela revolução jacobina. Desde o final do século XVIII, a *intelligentsia* alemã estivera envolvida no dilema entre reforma e revolução em condições de atraso. A anteriormente fragmentada Alemanha se tornara um exemplo de reforma que teria respondido à condição de atraso pela via da modernização conservadora, rejeitando a influência das Luzes francesas e afirmando a singularidade da via alemã. A figura do

intelectual educador atuando a partir do Estado era colocada no lugar do revolucionário jacobino (Carvalho, 1998).

A demanda por uma 'reforma moral e intelectual' através da ação de uma *intelligentsia* educadora teve especial impacto entre os franceses após a derrota de 1870, diante da súbita constatação da inferioridade material e técnica do mundo latino, 'atrasado' em comparação com as potências do mundo protestante. A resultante crise de autoestima francesa estimulou a busca de respostas que preservassem um lugar histórico para a França no novo mundo de domínio anglo-germânico, sem abandonar suas particularidades. Um dos principais empecilhos para a modernização da França, na visão de Ernest Renan, por exemplo, seria o excesso de democracia. Além disso, a França estaria pagando o preço por seu crescente conformismo burguês. Para Renan, a inimiga Alemanha deveria ser tomada como modelo de aplicação sistemática da educação em prol do desenvolvimento nacional. Compartilhava da ideia de que a ausência da Reforma Protestante fora um dos motivos do atraso francês, por ter impedido a conclusão da educação de seu povo. Na verdade, os laços entre França e Alemanha seriam profundos e somente foram rompidos pelas ilusões democráticas que progressivamente tomaram conta de Paris. Tratava-se então de recuperar um vínculo rompido que ligaria a França novamente ao processo secular de reforma, cujos resultados estariam florescendo na nova Alemanha.

Para isso, a França deveria superar o longo processo de enfraquecimento imposto pelo democratismo parisiense. Renan não depositava nenhuma expectativa de que as massas pudessem fornecer princípios para uma reforma geral, acreditando que uma guinada para um modelo prussiano mais hierárquico poderia ampliar o papel dos sábios na condução dos assuntos coletivos (Renan, 1972). Isso implicava o abandono definitivo do modelo do intelectual jacobino. As propostas de reforma da educação nacional francesa de Renan, influentes entre alguns intelectuais ibero-americanos, visariam a atualizar o país com os rumos da Alemanha, que investia em uma universidade disciplinar, funcionando como baluarte aristocrático de conservação da sociedade. A educação deveria estimular a disciplina, o vigor físico e, principalmente, extrair dos franceses o que chamava de 'mania de querer se destacar dos rumos do mundo'. E o rumo do mundo, naquele momento, seria o da revitalização dos valores hierárquicos.

Rodó, apesar de admirador ardoroso de Renan, o qual listava entre seus 'deuses' intelectuais, fazia severas ressalvas a estas posições, considerando uma caricatura a proposta renaniana de uma "oligarquía omnipotente de hombres sabios" (Rodó, 1967, p. 228). Não demonstrava nenhuma simpatia pela Alemanha Imperial, a qual acreditava ter rompido com seu passado liberal-humanista e caminhado para um modelo militarista, que poderia vir a ameaçar a civilização representada, de fato, pela França. A I Guerra Mundial veio a confirmar seus temores do futuro domínio de "un imperialismo que parece tender a la uniformidad de no sé qué restaurada Europa feudal (...) y en el legítimo uso de la fuerza contra la idealidad inerme del derecho" (ibidem,

p. 1161). Apesar dessas divergências, também rejeitou o racionalismo abstrato do século XVIII, demonstrando abominação pela

> [L]ógica en LÍNEA RECTA del jacobinismo, que (...) lleva a las construcciones idealistas de Condorcet o de Robespierre como a los atropellos inicuos de la intolerancia revolucionaria; y que, por lo mismo que sigue una regularidad métrica en el terreno de la abstracción y de la fórmula, conduce fatalmente a los más absurdos extremos y a las más irritantes injusticias, cuando se la transporta a la esfera real y palpitante de los sentimientos y los actos humanos. (Rodó, 1972, p. 69)

Também valorizava o papel dos intelectuais como educadores sociais, desde que evitassem as limitações impostas pelas lutas partidárias.

Em sua intensa concentração nos assuntos relativos à educação, Rodó estava especialmente preocupado com uma prática de educação social que produzisse lideranças capazes de dinamizar uma 'reforma moral e intelectual' das sociedades modernas em direção à democracia seletiva contra o igualitarismo. Este projeto demandava uma cuidadosa compreensão das necessidades e particularidades históricas de cada sociedade:

> El antecedente teórico de la tendencia jacobina es la filosofía de la Enciclopedia (...) Y el jacobinismo, como doctrina y escuela, persiste y retoña hasta nuestros días, en este género de seudoliberalismo, cuya psicología se identifica en absoluto con la psicología de las sectas (...) el mismo apego a la fórmula y la disciplina (...) El criterio histórico era, en aquella filosofía (...) la aplicación rígida e inexorable de unos mismos principios al juicio de todas las épocas y todas las instituciones del pasado, sin tener en cuenta la relatividad de las ideas, de los elementos, de los sentimientos y de las costumbres". (ibidem, p. 116)

Recolocar a relatividade histórica na consciencia moderna teria sido a grande obra do século XIX: "El sentido de la obra intelectual del siglo XIX es, en suma, la tolerancia" (ibidem, p. 118). A distinção rodoniana entre o idealismo latino e o utilitarismo anglo-saxão envolvia menos princípios de orientação econômica do que os respectivos recursos estéticos que cada um dispunha para encaminhar uma reforma que evitasse os riscos de um modelo indiferente às singularidades históricas.

Seu propósito era definir o tipo de cultura política mais adequada para fortalecer um sistema democrático, mas seletivo, para a América Hispânica, impermeável à demagogia política. Rodó então se concentrou na reflexão sobre os tipos possíveis de liderança cujo exemplo desse solidez ao sistema democrático, sem abandonar o processo seletivo dos melhores:

> Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados. Ella consagra, como las aristocracias, la distinción de calidad; pero las resuelve a favor de las calidades realmente superiores - las de la virtud, el carácter, el espíritu -, y sin pretender inmovilizarlas en clases constituidas aparte de las otras, que mantengan a su favor el privilegio execrable de la casta, renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuentes vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor. Reconociendo, de tal manera, en la selección y la predominancia de los mejores dotados una

> necesidad de todo progreso, excluye de esa ley universal de la vida, al sancionarla en el orden de la sociedad, el efecto de humillación y de dolor que es, en las concurrencias de la naturaleza y en las de las otras organizaciones sociales, el duro lote del vencido. (Rodó, 1967, p. 229)

A Natureza rodoniana, em oposição ao competitivismo darwinista, é essencialmente justa e harmônica, distribuindo os talentos de forma proporcional. Caberia aos governantes de uma aristocracia espiritual reconhecer as diferenças imanentes aos homens e abrir caminho para o justo acesso ao poder dos mais brilhantes, mas sem abandonar a compaixão pelo fraco, incorporado ao trabalho histórico através das artes do convencimento.

Em sua abordagem dos Estados Unidos de sua época, a poderosa presença do utilitarismo na vida norte-americana teria raízes mais longínquas do que a ascensão da plutocracia industrial do fim do século XIX. Não deixa de haver ambiguidade em seus comentários sobre esse ponto quando afirma que a ética puritana ainda é um dos fatores que "sostiene, en parte, entre las asperezas del tumulto utilitario, la rienda firme del sentido moral" (Rodó, 1967, p. 234). As análises mais extensas, ao contrário, tendem a seguir caminho oposto, identificando o puritanismo como uma das deficiências da civilização anglo-americana. Os momentos centrais da história anglo-americana teriam sido aqueles que direcionaram a vida inglesa para o crescente predomínio do espírito mercantil em prejuízo de suas raízes mais idealistas:

> El espíritu inglés, bajo la áspera corteza de utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil, bajo la severidad puritana, esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida, y un profundo venero de sensibilidad, el cual revela, en sentir de Taine, que el fondo primitivo, el fondo germánico de aquella raza, modificada luego por la presión de la conquista y por el hábito de la actividad comercial, fué una extraordinaria exaltación del sentimiento. (ibidem, p. 237)

Rodó relacionava intimamente a ascensão da ética protestante com a formação de hábitos propícios para a consolidação do capitalismo mercantil e lamentava que tal aliança tenha imperado em uma cultura inglesa que, até então, havia sido um manancial de idealismo. Fragmentos daquela cultura desaparecida ainda apareceriam na qualidade da produção poética inglesa, mas estariam definitivamente perdidos ao serem transplantados para a América, onde somente o lado mais comercial da civilização inglesa encontrou espaço:

> Diríase que el positivismo genial de la Metrópoli ha sufrido, al transmitirse a sus emancipados hijos de América, una destilación que le priva de todos los elementos de idealidad que le templaban, reduciéndole, en realidad, la crudeza que, en las exageraciones de la pasión o de la sátira, ha podido atribuirse al positivismo de Inglaterra". (ibidem, p. 237)

A necessidade de estabelecer um processo seletivo para a produção de elites políticas e o papel que a exemplaridade deveria ter na legitimação social de seu poder eram idéias comuns aos dois autores que estamos discutindo. Mas os critérios sobre o que deveria ser julgado exemplar e o sucesso dos Estados Unidos em alcançar estes critérios colocavam Lima e Rodó em posições praticamente opostas. Rodó não acreditava que a república norte-americana tivesse superado os perigos anunciados por

Tocqueville, mas, ao contrário, teria sucumbido definitivamente diante deles. A homogeneidade seria um traço endêmico da vida norte-americana, ainda mais acentuado a partir da industrialização. Já na origem da personalidade anglo-saxã estaria um momento fundador repressivo, que frustrou os seus aspectos mais criativos e belos. O agente repressivo que criou a personalidade anglo-americana teria sido o puritanismo:

> (...) la secta triste que imponiendo su espíritu desde el Parlamento inglés, mandó extinguir las fiestas que manifestasen alegría y segar los árboles que diesen flores – tendió junto a la virtud, al divorciala del sentimiento de lo bello, una sombra de muerte que aún no ha conjurado enteramente Inglaterra, y que dura en las menos amables manifestaciones de su religiosidad y sus costumbres. (ibidem, pp. 219-20)

O princípio do *self-control*, que para Lima teria dado base para a regularidade da sociedade norte-americana, dando sustentação ao seu duradouro sistema democrático, em Rodó aparece como um elemento banalizador do espírito criativo, especialmente o estético. A repressão dos aspectos mais lúdicos da personalidade em favor da disciplina, especialmente quando esta última é direcionada exclusivamente pelo desejo aquisitivo, teria criado nos Estados Unidos uma personalidade coletiva repetitiva e unidimensional, incapaz de abrir espaço para a exploração das diversas faculdades que compõem o espírito humano.

Na percepção de Rodó, a homogeneidade seria um limitador das singularidades criadoras, princípio que aplicava tanto aos indivíduos como às sociedades: "forma parte de los deberes humanos el que cada uno de nosotros cuide y mantenga celosamente la originalidad de su carácter personal" (ibidem, p. 233). E somente o estímulo da singularidade poderia produzir os líderes capazes de servir de referência para a sociedade e legitimar uma ordem política democrática seletiva baseada no consentimento. Nesse sentido, seu modelo de exemplaridade seria oferecido por líderes dotados de virtudes e habilidades notáveis, mais perto do 'heroísmo' ao qual o modelo de Washington se opunha, o tipo de originalidade que uma sociedade homogênea de massas, como os Estados Unidos, seria incapaz de produzir:

> La oposición entre el régimen de la democracia y la alta vida del espíritu es una realidad fatal cuando aquel régimen significa el desconocimiento de las desigualdades legítimas y la sustitución de la fe en el *heroísmo* – en el sentido de Carlyle – por una concepción mecánica de gobierno. (ibidem, p. 225)

A padronização da sociedade norte-americana, que já estaria anunciada desde o seu momento fundador, teria sido ainda mais acentuada pela industrialização, que subordinou toda a sociedade aos princípios da atividade mecânica, como o operário "a quien la división del trabajo de taller obliga a consumir en invariable operación de un detalle mecánico todas las energías de su vida" (ibidem, p. 214). Presos a um regime de autodisciplina e homogeneidade, os norte-americanos seriam incapazes de encontrar tempo livre para a atividade espiritual desinteressada e criativa, necessária para a plena realização de sua humanidade. Da mesma forma que Lima usava um

patriarca norte-americano para exemplificar um modelo positivo de *self*, Rodó usará uma das referências de muitos americanistas na América Ibérica, Benjamim Franklin, como exemplo das perversões do *self* puritano, quando tornado modelo de comportamento social: "La más elevada cúspide de su moral es la moral de Franklin: una filosofía de la conducta, que halla su término en lo mediocre de la honestidad, en la utilidad de la prudencia; de cuyo seno no surgirán jamás ni la santidad, ni el heroísmo (ibidem, p. 239).

Franklin foi um dos defensores do interesse como uma virtude possível na medida em que estimulasse o desejo de contribuir para o bem comum, como no caso do desejo de estima pelo trabalho realizado. Tanto os preceitos morais como os religiosos poderiam alcançar valor por sua utilidade social, mesmo que não estivessem reduzidos a ela (Howe, 1997). Este elemento utilitário, somado a um modelo de *self* desapaixonado e autodisciplinar, seria um padrão capaz de dar constância ao mundo, uma característica altamente valorizada pelos defensores setecentistas das *paixões calmas*, mas que se tornaria um dos principais alvos da crítica romântica ao caráter mesquinho e sem glória do mundo capitalista (Hirschman, 1979).

A regeneração ibero-americana, para Rodó, deveria começar com a revitalização dos componentes idealistas da civilização latina, não apenas a Ibéria, mas, igualmente, a França e a Itália. A seguir, propunha a mobilização dos intelectuais para estreitar os laços culturais entre os países latinos da Europa e os hispano-americanos, buscando superar a fragmentação causada pela luta fratricida da Independência. Todo o milenar arcabouço do idealismo latino, devidamente ajustado ao mundo contemporâneo, seria uma fonte de exemplaridade muito mais estimulante para os novos líderes ibero-americanos do que o estreito utilitarismo anglo-americano e sua concepção mecânica da história. Os povos latinos católicos teriam maior habilidade estética para atrair a estima de outros povos do que os países protestantes:

> Ellos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página! Pero además de la relativa insuficiencia de la parte que les es dado reivindicar en la educación de la humanidad, su carácter mismo les niega la posibilidad de la hegemonía. Naturaleza no les ha concedido el genio de la propaganda ni la vocación apostólica. Carecen de ese don superior de *amabilidad* - en alto sentido- de ese extraordinario poder de simpatía, con que las razas que han sido dotadas de un cometido providencial de educación saben hacer de su cultura algo parecido a la belleza de la Helena clásica, en la que todos creían reconocer un rasgo propio. (Rodó, 1967, p. 241)

A marca profunda do puritanismo na cultura anglo-americana teria sido fundamental para encaminhar a tendência para a especialização que caracterizaria a organização do trabalho nas sociedades de língua inglesa. Uma das consequências mais perversas desse processo seria o predomínio da concepção utilitária no campo religioso: "La religiosidad de los americanos, como derivación extremada de la iglesia, no es más que una fuerza auxiliatoria de la legislación penal, que evacuaría su puesto el día que fuera posible dar a la moral utilitaria la autoridad religiosa que ambicionaba darle Stuart Mill"

(ibidem, p. 238-9). Mas a refutação desta abordagem utilitária não se faz propriamente em favor de uma demanda de sacralidade, pela qual Rodó já demonstrou ser pouco interessado. Sua principal conexão estaria com a dimensão sócio-poética, ou mitológica, da religião e sua capacidade de inspiração moral. O tema renaniano da "amabilidade" dos franceses encontra aqui sua função para a crítica aos Estados Unidos, pois a mesma incapacidade para cativar que Renan apontava nos alemães, Rodó destaca como traço marcante dos norte-americanos, devido aos efeitos do puritanismo.

Este quadro permitiu que Rodó questionasse um dos pontos centrais da mitologia norte-americana do século XIX, o da radical novidade do experimento norte-americano e de seu potencial *inaugural* para um novo mundo livre das mazelas da velha Europa. A crença de representar uma experiência de organização política absolutamente nova na história humana, a condição de *newness*, está estreitamente relacionada, na mitologia nacional norte-americana, com o cumprimento de uma missão histórica de libertar o homem da escravidão europeia (Bellah, 1992). Para Rodó, a ausência de vocação apostólica tornaria totalmente infundadas as pretensões norte-americanas de formarem uma nova matriz para a civilização:

> [L]a obra realizada por la perseverante genialidad del aria europeo, desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula *Washington más Edison*". (Rodó, 1967, p. 241)

O resultado mais imediato da mecanização da vida trazida por certos aspectos da modernidade, adversos ao desenvolvimento das singularidades individuais, seria o desgaste das virtudes exemplares que poderiam servir de referência para uma comunidade republicana.

Na escolha dos respectivos modelos podemos divisar alguns dos princípios que orientavam as concepções de liderança dos autores que aqui discutimos. Enquanto Oliveira Lima considerava o sistema de seleção baseado no sucesso econômico dos *self-made men* como o mais bem sucedido em produzir lideranças capazes de equilibrar democracia com ordem política, Rodó negava que o desempenho no mercado devesse ser o critério predominante para a seleção de elites. De fato, como podemos concluir por seus comentários sobre o ócio aristocrático, os "barões" da indústria norte-americana seriam os modelos mais adversos possíveis ao seu critério de liderança. Seguindo uma versão idealizada das aristocracias antigas, seria exatamente no momento em que a atividade econômica cessa que o homem teria condições para se entregar ao trabalho pelo bem público, movido apenas pela virtude desinteressada. A atividade econômica incessante, ao contrário, enfraqueceria a base moral que sustenta as repúblicas: "la escuela de la prosperidad material, que será siempre ruda prueba para la austeridad de las repúblicas" (ibidem, p. 239). No quadro da vida norte-americana da era industrial nem os magnatas, envolvidos na competição darwinista brutal, nem

os trabalhadores, submetidos ao regime mecânico da linha de produção, poderiam encontrar condições para esse ócio humanizador. O interesse pelos assuntos públicos e a privatização da política ganhariam acentuada aceleração:

> La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es, sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisionomía del gran pueblo. La formación de esta plutocracia ha hecho que se recuerde, con muy probable oportunidad, el advenimiento de la clase enriquecida y soberbia que, en los últimos tiempos de la república romana, es uno de los antecedentes visibles de la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares. ¡Y el exclusivo cuidado del engrandecimiento material – numen de aquella civilización – impone así la lógica de sus resultados en la vida política, como en todos los órdenes de la actividad, dando el rango primero al *struggle-for-life* osado y astuto, convertido por la brutal eficacia de su esfuerzo en la suprema personificación de la energía nacional (…). (ibidem, pp. 239-40)

O regime de predomínio absoluto do *homo oeconomicus* estaria minando a virtude como fator de legitimação da república norte-americana: "El valor cívico, la virtud vieja de los Hamilton, es una hoja de acero que se oxida, cada día más olvidada, entre las telarañas de las tradiciones" (ibidem, p. 239). Nesse sentido, Rodó conclui que o modelo de República construído pelos Pais Fundadores norte-americanos estaria dando claros sinais de deterioração:

> Aun cuando el criterio moral no hubiera de descender más abajo del utilitarismo probo y mesurado de Franklin, el término forzoso -que ya señaló la sagaz observación de Tocqueville- de una sociedad educada en semejante limitación del deber, sería, no por cierto una de esas decadencias soberbias y magníficas que dan la medida de la satánica hermosura del mal en la disolución de los imperios; pero sí una suerte de materialismo pálido y mediocre, y en último resultado, el sueño de una enervación sin brillo, por la silenciosa descomposición de todos los resortes de la vida moral. (ibidem, p. 239)

Rodó aponta várias vezes que os Estados Unidos de fim de século perderam os elementos de nobreza que caracterizaram a Revolução Americana: "Mientras en el período de la independencia y la organización surgen para representar, lo mismo el pensamiento que la voluntad de aquel pueblo, muchos nombres ilustres, medio siglo más tarde Tocqueville puede observar, respecto a ellos, que *los dioses se van*" (ibidem, p. 238). O contexto de mercantilização contemporâneo estimularia a emergência de um espírito anti-heróico e homogeneizador, já em gestação nas origens do puritanismo, mas, agora, despido da excelência moral que, um dia, havia sustentado a república. Repercutindo o tema tocquevilliano da homogeneização como ameaça à vida pública ativa (Karan, 1992), Rodó, no caminho oposto ao de Oliveira Lima, profetiza um fim melancólico para a civilização norte-americana, acentuando o lado mais pessimista daquela abordagem.

Referências

Bellah, R. N. (1992). *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. Chicago: University of Chicago Press.

Carvalho, J. M. de (1990). Utopias republicanas. In: *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Carvalho, M. A. Rezende de (1998). *O quinto século. André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revan / IUPERJ.

_____ (2003). Vertentes do republicanismo no Oitocentos brasileiro. *Revista USP*, 59.

Cawelti, J. G. (1972). *Apostles of the self-made man. Changing concepts of success in America*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

Hirschman, A. O. (1979). *As paixões e os interesses. Argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. São Paulo: Paz e Terra.

Howe, D. W. (1997). *Making the American self: Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Kahan, Alan S. (1992). *Aristocratic liberalism. The social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville*. New York-Oxford: Oxford University Press.

Lears, J. (1981). *No place of grace. Antimodernism and the transformation of American culture, 1880-1920*. New York: Pantheon Books.

Lima, O. (1899). *Nos Estados Unidos. Impressões políticas e sociais*. Leipzig: F. A. Brockaus.

_____ (1953). *Impressões da América Espanhola (1904-1906)*. Rio de Janeiro: José Olympio.

_____ (1971). O intelectualismo na política americana. In: *Obra seleta*. Rio de Janeiro: INL.

Pamplona, M. A. (1995). Una perspectiva "arielista" entre los hombres públicos brasileños de fin de siglo: Joaquim Nabuco y Oliveira Lima. In: *Estados Unidos desde América Latina: sociedad, política y cultura*. México: Colegio de México.

Ostrander, G. M. (1972). *American civilization in the first machine age, 1890-1940*. NewYork: Harper Torchbooks.

Rama, A. (1985). *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense.

Renan, E. (1972). *La reforma intelectual y moral*. Barcelona: Ediciones Península.

Rodó, J. E. (1967). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

_____ (1972). *Liberalismo y jacobinismo*. México: Porrúa.

Schwartz, B. (1986). The character of Washington: a study in Republican culture. *American Quarterly*, *38*(2), pp. 202-222.

Trachtenberg, A. (1982). *The incorporation of America. Culture and society in the Gilded Age*. Nova York: Hill and Wang.

Vetterli, R., e Bryner, G. (1996). *In search of the republic: public virtue and the roots of American government*. Lanham: Roman & Littlefield.

Vianna, L. W. (1997). Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. In: *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.

Los autores

GONZALO AGUIAR es PhD en Literaturas hispánica y luso-brasileña por la Universidad de Washington (St. Louis). Ha publicado artículos sobre historia intelectual uruguaya y argentina, literatura portuguesa y teatro rioplatense en diversas revistas arbitradas, como *Latin American Theatre Review*, *Revista de Estudios Hispánicos* e *Hispanic Review*. Actualmente se encuentra trabajando en el libro titulado Intelectuales, sociedad civil y campo cultural. Argentina, Brasil y Uruguay (1900-1935). Es profesor de español y portugués de la Universidad de Estado de Nueva York en Oswego, donde además organiza conferencias de cultura hispánica y eventos de difusión de la lengua portuguesa.

NICOLÁS ARENAS DELEÓN es Licenciado en Humanidades opción Historia (Universidad de Montevideo) y Máster en Historia del Mundo Hispánico (Universitát Jaume I de Castellón). Doctorando y docente de la Universidad de los Andes y becario del CONICYT (Chile). Investigador Asociado de la ANII (Uruguay). Ha publicado "El barón de Mauá: entre el diseño del personaje y la construcción del mito" (Escuela de Historia, 2010), "En busca de la fidelidad perdida: Francisco Javier Elio y el plan regentista para la recuperación del Río de la Plata" (*Revista de Historia Iberoamericana*, 2013), "Nuevos aportes de la historiografía a una discusión bicentenaria. Revolución e independencia" (*Tiempos de América*, 2013), "Enseñar la revolución y formar ciudadanía. Manuales escolares y construcción de la memoria nacional en Uruguay" (en M. Chust, *El Sur en revolución. La insurgencia en el Río de la Plata, Chile y el Alto Perú*, 2015). Obtuvo la 1ª Mención (con A. Giménez) en el Premio Internacional de Ensayo J. E. Rodó" de la Sociedad Rodoniana, con "El aula rodoniana" (Bibl. Nacional-Sociedad Rodoniana, 2013).

HORACIO BERNARDO es Licenciado en Filosofía y Contador Público por la Universidad de la República, escritor y conferencista. Docente de Filosofía en la Facultad de Información y Comunicación (UDELAR), de "Introducción al pensamiento uruguayo" (Biblioteca Nacional) y de "Argumentación como herramienta comunicacional" (UDELAR, INAU, BROU). En 2013 obtuvo el Premio Pensamiento de América "Leopoldo Zea", otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Premio Anual de Literatura en el rubro Ensayos de filosofía, lingüística y educación. Es autor de obras de ficción y filosofía: *El hombre perdido* (novela, Planeta, 2007), *Esto no es una antología. Antología de narradores jóvenes uruguayos* (MRREE – UTU, 2008), *Introducción al pensamiento uruguayo* (con Lía Berisso, Fin de Siglo, 2014).

CASANDRA STEFANA BOLDOR es Licenciada en Filosofía y graduada en Formación Pedagógica por la Universidad Babes-Bolyai (Rumania) y Licenciada en Relaciones Internacionales y Estudios Europeos por la Universidad Vasile Goldis (Rumania). Es Voluntaria del Servicio Europeo de Voluntariado en el Proyecto "Future Capital" en Uruguay (2015): proyecto de enseñanza no formal (idioma inglés, talleres prácticos de

ecología y de fotografía, educación cívica y multiculturalismo) en la Escuela Nº 122 Bonifacio Alcaín, el Liceo Dr. Juan María Falero y el Club de Niños "La Colmena" de San Bautista, Canelones. Ha desarrollado la investigación "La sociedad civil y la democratización" (tesis de grado, 2009) y "Perspectivas americanas en los fundamentos morales de una educación democrática. Un paralelo entre José Enrique Rodó y Martha Nussbaum" (Tesis de grado, 2016).

ALEJANDRO CACERES es PhD por Indiana University (EUA). Es profesor de Literatura Española e Hispanoamericana, especialista en los siglos XIX y XX, en Southern Illinois University (EUA) y miembro de la Academia Uruguaya de Letras. Ha escrito y publicado varios artículos sobre la obra de Delmira Agustini y dictado varias conferencias sobre ella (Biblioteca del Congreso, Washington D.C., 1997; Biblioteca Nacional del Uruguay, Universidad de Montevideo, entre otras). Ha realizado la primera traducción al inglés de una antología de poemas de Agustini (*Selected Poetry of Delmira Agustini: Poetics of Eros*, edición bilingüe, Southern Illinois University Press, 2003). Actualmente concentra su investigación en la obra del escritor cubano Reinaldo Arenas, en la edición bilingüe inglés-español de *Testigo de uno mismo* de Mario Benedetti y en la obra de José Enrique Rodó. Ha dictado conferencias sobre la obra de Rodó: "El Ariel de Rodó a 116 años de perspectiva histórica" (Sociedad Rodoniana, Montevideo, 2016, y Biblioteca de la Organización de los Estados Americanos, Washington, 2017) y recientemente representó a la Sociedad Rodoniana y al Uruguay en el IV Congreso de Literatura Uruguaya (Universidad Iberoamericana / UNAM / Embajada Uruguaya, México, 2017) ofreciendo una conferencia sobre Rodó.

BELÉN CASTRO MORALES se doctoró con una tesis sobre Rodó (J. E. Rodó modernista: utopía y regeneración, 1989) y es catedrática de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de La Laguna. Ha participado en congresos internacionales sobre Rodó en la Biblioteca Nacional de Uruguay, el Instituto Latinoamericano de la Universidad de Estocolmo, en las universidades de Göteborg, Granada, Pittsburg, Fordham, Friedrich-Alexander de Erlangen-Nürnberg y en la Internacional Menéndez Pelayo. Es autora de la edición crítica de *Ariel* (Madrid, Cátedra, 2000); de *José Enrique Rodó en su tiempo y en sus obras* (Biblioteca Virtual Larramendi, 2016) y directora académica de la Biblioteca de Autor José Enrique Rodó en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Ha publicado en *Revista Iberoamericana*, *Cuadernos de Marcha*, *Deslindes*, *Hermes Criollo*, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, *Hispamérica*, *La Página*, *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, *Estudios y Anales de Literatura Chilena* y *Lo que los archivos cuentan* (Biblioteca Nacional de Uruguay). Ha sido Vicepresidenta del Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata (CELCIRP), con sede en París (1992-1994), y miembro fundador del Comité Científico y de la Junta Rectora de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos (AEELH). Desde 2010 es miembro del Consejo Internacional de la Fundación Vicente Huidobro (Santiago de Chile).

JOSÉ PABLO DREWS LÓPEZ es Doctor en Pensamiento Filosófico Contemporáneo por la Universidad de Valencia, investigador candidato del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay (SNI), profesor de alta dedicación de Antropología filosófica en la Universidad Católica del Uruguay y profesor asociado grado 2 del Instituto de Historia de las Ideas de la Universidad de la República. Actualmente trabaja en cuestiones de filosofía de la cultura e historia de las ideas.

OTTMAR ETTE se doctoró en la Universidad de Friburgo con una tesis sobre Martí. Es catedrático de Literaturas Romances y Comparadas en la Universidad de Potsdam desde 1995. Desde 2012, es miembro regular de la Academia Europea y miembro del Ordre des Palmes Académiques de Francia; desde 2013 es miembro de la Academia de Ciencias de Berlín-Brandeburgo; desde 2014, miembro honorífico de la Modern Language Association of America; desde 2015 es miembro de la Sociedad Leibniz para las Ciencias. Ha publicado 18 monografías y más de 700 publicaciones.

ANALÍA GIMÉNEZ GIUBBANI es Profesora de Filosofía y Licenciada en Humanidades opción Filosofía por la Universidad de Montevideo, Magíster en Educación por la Universidad de Jaén (España) y cursa el doctorado en Filosofía en la Universidad Católica Argentina. Es profesora de alta dedicación y coordinadora del área de Antropología del Departamento de Formación Humanística de la Universidad Católica del Uruguay. Ha publicado y expuesto "Emmanuel Levinas: Humanismo del rostro" (Escritos, 2011), "Emmanuel Lévinas: una respuesta ética al problema del mal" (Sociedad Filosófica del Uruguay, 2012), "La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas" (Franciscanum, 2012), "Humanismo y universidad. Aportes de J. H. Newman" (en L. A. Castrillón López coord., *La Universidad por hacer. Perspectivas poshumanistas para tiempos de crisis*, 2013), "La vida activa como espacio de construcción de la identidad en H. Arendt" (Academia Nacional de Ciencias, Argentina, XXV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, 2014). Obtuvo la Primera Mención (junto con Nicolás Arenas) en el Premio Internacional de Ensayo "José Enrique Rodó" (2012) de la Sociedad Rodoniana con el "El aula rodoniana" (Biblioteca Nacional-Sociedad Rodoniana, 2013).

OSMAR GONZALES ALVARADO es doctor en Ciencia Social por el Colegio de México y Magíster en Ciencias Sociales por FLACSO. Ha sido subdirector de investigaciones en el CONACYT (México) y asesor del CONCYTEC (Perú) y es actualmente Director Técnico de la Biblioteca Nacional (Perú). Áreas de investigación: sociología de intelectuales, sociología histórica y sociología de la lectura. Entre otros libros, ha publicado *Víctor Raúl Haya de la Torre. Giros discursivos y contiendas políticas* (textos inéditos), *Ideas, intelectuales y debates en el Perú*, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, *Pensar América Latina. Hacia una sociología de los intelectuales latinoamericanos siglo XX*, *La Academia y el ágora. En torno a intelectuales y política*, *Prensa escrita e intelectuales-periodistas, 1895-1930*, *José Vasconcelos y los intelectuales peruanos. Cartas con José de la Riva Agüero*, *Una vida ejemplar: José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930)*, *Víctor Andrés Belaunde. Peruanidad, contorno y confín. Textos esenciales* (con Domingo García Belaúnde),

El gobierno de Guillermo E. Billinghurst 1912-1914. Los orígenes del populismo en el Perú, *Señales sin respuesta. Los zorros y el pensamiento socialista en el Perú 1968-1989*.

EDISON GONZÁLEZ LAPEYRE es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República y postgraduado por la Universidad de Valencia. Ha sido catedrático de Derecho Internacional Privado, Derecho Internacional Público y Derecho Diplomático de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, y Profesor de Derecho Internacional Marítimo de la Academia de Derecho Internacional de La Haya. Fue Director del Instituto Artigas del Servicio Exterior, Embajador ante los gobiernos de República Dominicana, Barbados, Haití y Granada y Representante Permanente del Uruguay ante la OEA. Fue negociador del Tratado del Río de la Plata, el Estatuto del Río Uruguay y otros tratados internacionales. Es miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia de España. Es autor de más de 150 publicaciones de su especialidad.

JORGE LEONE es Analista en Computación por la Universidad de la República y Profesor del Liceo Logosófico de Montevideo. Integra desde 1966 la Fundación Logosófica del Uruguay, donde ha ocupado cargos de dirección y docencia. Es autor del ensayo *Debilidades y fortalezas del ser humano según Rodó en el Ariel* (inédito) y de *Fábulas para Pensar, Aplicar y Contar*, inspirado en la concepción humanista de la Logosofía, aprobado por el Consejo de Educación Primaria para ser utilizado en las Escuelas, publicación que está en su tercera edición.

SHAWN MCDANIEL es egresado del programa doctoral de Literaturas y Lenguas Hispánicas y Lusobrasileñas de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY). Es actualmente profesor asistente del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Cornell, EEUU, donde es docente de Estudios literarios y culturales latinoamericanos, caribeños y latinos. Se especializa en el modernismo latinoamericano y tiene en marcha dos libros: uno sobre el arielismo rodoniano y otro que investiga el modernismo cubano en La Habana, Nueva York y París.

SUSANA MONREAL es doctora en Ciencias Históricas por la Universidad de Lovaina y Directora del Instituto de Historia (UCU). Profesora titular de Proceso Histórico del Uruguay y Pensamiento en América Latina. Investigador Grado I SNI-ANII y del grupo "Religión y política" coordinado por Ana María Stuven (PUC de Chile), Proyecto "Iberconceptos" dirigido por J. Fernández Sebastián (Universidad del País Vasco). Miembro del Consejo Académico del Programa ICALA para la Promoción Científica de Mujeres en América Latina y Secretaria Ejecutiva de ICALA Uruguay. Ha publicado varios libros y numerosos artículos científicos de su especialidad. Sobre Rodó: *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz* (en coautoría con Pablo da Silveira); "J. E. Rodó and World War I. An Interpretation of the Conflict Based on His Book Ariel" (en O. Compagnon y M. I. Tato, *Toward a history of the First World War in Latin America*); "José Enrique Rodó" (en *1914-1918 International Encyclopedia of the First World War*, Freie Universität Berlin et al).

Miembro correspondiente de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica, la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y la Real Academia de la Historia de España.

FÁBIO MURUCI DOS SANTOS es doctor en Historia Social por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, donde cursó también su licenciatura y maestría, y es Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Espíritu Santo, UFES. Se ha dedicado a la historia intelectual y de los intelectuales, en Brasil, Hispanoamérica y Estados Unidos, con énfasis en los siguientes temas: el liberalismo en las Américas, el pensamiento conservador contemporáneo, historiografía americana, José Martí, Oliveira Lima, Machado de Assis. Entre sus numerosas publicaciones: "José Martí: tecnologia e modernização", *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, 20 (78-94), 2016; "História, natureza e ética nos escritos de viagem de Ezequiel Martínez Estrada", *História Unisinos*, 20 (190-200), 2016; "Arielismo e liberalismo nos escritos de viagem de Miguel Cané e Oliveira Lima", *Anos 90*, 16 (125-153) 2009; "O arielismo nos escritos históricos de José Enrique Rodó", *Anais do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC*, Vitória, 2008; "O problema do americanismo nos ensaios historiográficos de Oliveira Lima e José Enrique Rodó", *Caderno de Resumos do II Seminário Nacional de História da Historiografia*, Ouro Preto, 2008; "A perspectiva arielista nos ensaios históricos de José Enrique Rodó", *VIII Encontro Internacional da ANPHLAC. Programação e Caderno de Resumos*, Vitória, 2008; "Arielismos: a visão de América em Oliveira Lima e José Enrique Rodó", *Anais eletrônicos do XXII Simpósio Nacional de História*, 2003.

BRIGITTE NATANSON se doctoró en Estudios Iberoamericanos en la Universidad de Rouen con una tesis sobre la inmigración judía a México. Obtuvo la HDR (Habilitation à diriger des recherches) por la Universidad de la Sorbona con Ensayo sobre la Literatura de la inmigración en el Río de la Plata. Es catedrática en la Universidad de Orléans y Directora del programa internacional "Sociabilidad, participación política, educación y emancipación de mujeres en América Latina: los casos de Mariquita Sánchez (Buenos Aires, 1786-1868) y Juana Manso (1819- 1875)". Pertenece a varios grupos de investigación y ha publicado numerosos artículos sobre literatura de la migración, teatro latinoamericano, teatro en la enseñanza y la traducción. Última traducción: Rodó, J. E., *Ariel et autres textes*, con Emmanuelle Rimbot (Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2014). Sobre Rodó ha publicado: "Pensadores franceses en la biblioteca de José Enrique Rodó" (*Revista de la Biblioteca Nacional*, Montevideo 2016); "Réalisme et réel dans les chroniques de José Enrique Rodó pour la revue Caras y Caretas de Buenos Aires, en 1917, depuis l'Italie en guerre" (*Les Langues Néo-Latines*, 2016); "Vericuetos y trampas de la intertextualidad: Rodó traductor del francés", en colab. con E. Rimbot (F. Lafarga y L. Pegenaute, *Aspectos de la historia de la traducción en Hispanoamérica: autores, traducciones y traductores*, Vigo, 2012).

EMMANUELLE RIMBOT es titular de Filología hispánica, con especialidad en el área latinoamericana, en la Universidad Jean Monnet de Saint-Etienne. Es miembro del Centro de estudios sobre literaturas extranjeras y comparadas de Saint-Etienne y de

REMELICE (Recepción y mediación de literaturas extranjeras y comparadas), de Orléans. En 2006 presentó en la Sorbona la tesis doctoral "Articulación entre discurso identitario e ideología política en la Canción Nueva en Chile, de la unidad popular a la transición democrática". Sus áreas de investigación abarcan las construcciones identitarias y el imaginario de nación; el nacionalismo en las Artes y en la Literatura latinoamericanas; los sincretismos en las prácticas y representaciones populares; las tensiones entre cultura oficial y culturas periféricas a través de las artes populares; y las construcciones memoriales relativas a las dictaduras del Cono sur. Últimas publicaciones sobre Rodó : Rodó, J. E., *Ariel et autres textes*, con Emmanuelle Rimbot (Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2014); «Réalisme et réel dans les chroniques de J. E. Rodó pour la revue Caras y Caretas de Buenos Aires, en 1917, depuis l'Italie en guerre» (*Les Langues Néo-Latines*, 2016), "Vericuetos y trampas de la intertextualidad: Rodó traductor del francés" en colab.con B. Natanson (F. Lafarga y L. Pegenaute, *Aspectos de la historia de la traducción en Hispanoamérica: autores, traducciones y traductores*, Vigo, 2012). Tiene en preparación Antología crítica de la literatura hispanoamericana (Presses de l'Université de Saint-Etienne).

NANCY OCHOA ANTICH es Doctora en Filosofía, Master en Ciencias Políticas y Profesora de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador de 1982 a 2014, cuando se retiró. Sus áreas de especialidad son Teoría del Conocimiento, Filosofía Moderna (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre), Filosofía Latinoamericana. Ha publicado varios libros (*La mujer en el pensamiento liberal*, *El Arielismo en el Ecuador*, *Filosofando*, *Gobernabilidad versus Democracia Pluralista*, *Nueva izquierda en Ecuador*) y diversos artículos en revistas especializadas.

SEBASTIÁN PINEDA BUITRAGO es Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México, miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y Profesor-Investigador de la Universidad Iberoamericana en Puebla. Entre 2014 y 2015 tuvo una estancia de investigación en la Freie Universität Berlín en el grupo académico México-Alemania "Entre Espacios: movimientos, actores y representaciones de la globalización". Obtuvo la maestría en Filología Hispánica en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC en España. Ha publicado diversos artículos sobre el pensamiento y la historia intelectual hispanoamericana. Entre sus libros pueden contarse *Tensión de ideas: el ensayo hispanoamericano de entreguerras* (Monterrey, 2016) y *La musa crítica: teoría literaria de Alfonso Reyes* (México, 2007).

ROMEO PÉREZ ANTÓN es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República. Ha sido Rector del Instituto Universitario del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH). Es Investigador y docente en Ciencia Política con especialización en Partidos políticos uruguayos, políticas exteriores y teoría política de las integraciones. Catedrático de la Universidad de la República y de la Universidad Católica del Uruguay. Docente de posgrado en la Universidad de la República, el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) y la Universidad de Montevideo. Profesor y conferencista en universidades de Argentina, Brasil, Chile,

Estados Unidos, España, Francia, Portugal y Bélgica. Consultor de OEA, PNUD y Unión Europea. Es Consejero Académico del Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina (CADAL) e integra el Consejo Directivo del CLAEH. Entre sus publicaciones se destacan: *El proceso de toma de decisiones en el Mercosur*, *Mercosur: Desafío Político* y *Política exterior uruguaya del siglo XX*.

JOSÉ RAMIRO PODETTI es Licenciado en Humanidades (Universidad de Montevideo) y candidato a Doctor en Historia por la Universidad del Salvador (Argentina). Es actualmente Decano de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo y Director del Instituto de Estudios Latinoamericanos Alberto Methol Ferré. Es profesor titular de Historia del Pensamiento Latinoamericano, Historia de la Ideas Políticas y Comunicación y cultura en la misma universidad y profesor de la Maestría en Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad Panamericana (México). Ha publicado varios libros y artículos sobre temas de su especialidad. Su libro *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana* es un estudio sobre el arielismo que recibió en 2007 el Premio Internacional de Ensayo Mariano Picón Salas que otorga la Fundación Rómulo Gallegos. Es miembro fundador de la Sociedad Rodoniana, de la Asociación Alberto Methol Ferré y de la Asociación Uruguaya de Estudios Internacionales (Uruguay), y miembro de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología.

MARÍA SAAVEDRA INARAJA es Doctora en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en temas de historia de América y de las poblaciones andinas, ha participado en foros, jornadas y congresos americanistas. Publicaciones recientes: *De indio a Peruano. El indígena peruano, entre las Cortes de Cádiz y el Congreso Constituyente del Perú* (2012), *Entre el privilegio y la ciudadanía. Origen del marco de protección al indígena americano en la legislación virreinal* (2012), *Construyendo la comunidad iberoamericana: Brasil en el latinoamericanismo de Manuel Ugarte* (2013), *La resistencia de Rodil en el Callao. Miradas desde España* (2014), *Indigenismo y Evangelización* (2015). Sobre Rodó: "El nacionalismo catalán hace cien años. Una mirada rioplatense: José Enrique Rodó en Barcelona, 1916" (*Aportes*, 2015). Ha realizado estancias de investigación en Lima, Montevideo y Buenos Aires. Actualmente desarrolla una línea de investigación en torno a la configuración de la idea de América en los siglos XIX y XX. Fruto de este proyecto, ha sido coeditora del libro Jiménez, J.C. y Saavedra, M: *Tan iguales, tan diferentes. La construcción de la identidad iberoamericana* (Madrid, 2013).

GUSTAVO SAN ROMÁN es PhD por la Universidad de Cambridge y desde 1989 es profesor en la Universidad de St Andrews. Su principal área de interés es la literatura y la cultura de las naciones hispanoamericanas, concentrando su investigación en la historia cultural del Uruguay, en particular la influencia de escritores que lograron trascender más allá de las fronteras (Rodó, Ibarbourou, Onetti). Su trabajo busca identificar características de una identidad cultural uruguaya. Como contrapartida, también está interesado en la influencia de los inmigrantes de origen gallego y escocés en Latinoamérica. Actualmente es Director del Instituto de Estudios sobre la Identidad

Cultural de la Universidad de St Andrews. En 2012 obtuvo el primer premio en el Concurso Internacional de Ensayo organizado por la Sociedad Rodoniana. Publicaciones recientes: *Soy Celeste: investigación sobre la identidad de los uruguayos* (2007) y *Sentir el lugar: Diálogos Uruguay-Escocia* (con G. Cordery y B. Vegh, 2011). Sobre Rodó: *This America We Dream Of: Rodó and "Ariel", One Hundred Years On* (2001), *Rodó en Inglaterra: La influencia de un pensador uruguayo en un ministro socialista británico* (2002), en el que se describe cómo el arielismo no sólo influyó a pensadores hispanoamericanos sino que también tuvo eco en Estados Unidos, España, Francia e Inglaterra, en este último país fundamentalmente a través del político socialista de origen galés Aneurin Bevan, quien como Ministro de Salud durante el gobierno de Clement Attlee, creó en 1948 el Servicio Nacional de Salud; y *José Enrique Rodó: La genealogía y el contexto familiar* (2014).