

El *Ariel* de Rodó: una lectura en torno a su circunstancia histórica, sus fuentes y sus interpretaciones

Ariel by Rodó: a reading around its historic circumstance, its sources and its interpretations

O *Ariel* de Rodó: uma leitura em torno de suas circunstâncias históricas, suas fontes e suas interpretações.

Fecha de entrega: 15 de diciembre de 2013

Fecha de evaluación: 10 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 13 de junio de 2014

*Damián Pachón Soto**

Resumen

En el presente trabajo se realiza una revisión del contexto histórico y sociológico en el cual nació la obra *Ariel* de José Enrique Rodó, a la vez que explicita las fuentes filosóficas que influyeron en su elaboración. Asimismo, se realiza una crítica de algunas de las interpretaciones más comúnmente aceptadas en torno al texto, entre estas, la supuesta anti-nordomanía del uruguayo. Finalmente, reivindico parte de la vigencia de este clásico libro de la filosofía de América Latina.

Palabras clave: Rodó, *Ariel*, Próspero, marxismo, filosofía, Latinoamérica.

* Doctorando en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Correo electrónico: damianpachon@gmail.com

Abstract

In this paper a review is made of the historical and sociological context in which the work of José Enrique Rodó was born, while it makes explicit the philosophical sources that influenced its development. Likewise, it makes a review of some of the most commonly accepted interpretations around the text, among them, the alleged against “*normomanía*” of the Uruguayan. Finally, I claim part of the validity of this classic book of Latin America philosophy.

Keywords: Rodó, *Ariel*, Prospero, Marxism, philosophy, Latin America.

Resumo

Nesse trabalho, realiza-se uma revisão do contexto histórico e sociológico em que a obra de José Enrique Rodó *Ariel* nasceu, enquanto expõe as fontes filosóficas que influenciaram na sua elaboração. Além disso, se fez uma crítica de alguns das interpretações mais comumente aceitos sobre o texto, entre estes, a suposta “*antinordomanía*” do uruguaio. Finalmente, reivindico parte da vigência deste livro clássico da filosofia da América Latina.

Palavras-chave: Rodó, *Ariel*, Próspero, marxismo, filosofia, América Latina.

Introducción

Justo en 1900 apareció publicado en Uruguay *Ariel* de José Enrique Rodó (1871-1917), un escritor autodidacta que ni siquiera había culminado sus estudios de bachillerato debido a dificultades económicas. Para el momento de la publicación del libro, Rodó ya era una figura en ascenso en Uruguay, pues había fundado la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* lo mismo que publicado varios escritos, entre estos un artículo titulado “El que vendrá” (1897), que hacía parte de una saga denominada *La vida nueva*, cuya tercera parte fue *Ariel*. Después de 1900, la fama de Rodó se extendió por su país, por toda América y por España. En la última, su libro tuvo una buena recepción: fue bien recibido por escritores de la talla de Miguel de Unamuno, Ramiro de Maetzu y Leopoldo Alas Clarín. Entre 1900 y el año de su muerte, Rodó participó en política, llegando a ser Diputado a la Cámara de Representantes en 1902, apoyando al Partido Colorado encabezado por José Batlle, con quien no siempre tuvo buenas relaciones. Se retiró de la escena política en 1905 y regresó en 1911 a la Cámara de Diputados. En 1912, fue nombrado miembro de la Real Academia Española.

En estos años, publicó sus libros más importantes, entre ellos, *Jacobinismo y liberalismo* (1906), *Motivos de Proteo* (1909) y *El mirador de Próspero* (1913). En 1916, viaja a Europa, visita España y se entrevista con el poeta Juan Ramón Jiménez. Muere, finalmente, en Palermo (Italia), en 1917, después de una intensa labor pública como intelectual, crítico, periodista y político, sin descontar que algunos años de su juventud los había dedicado a la enseñanza.

Ariel pertenece a la corriente literaria llamada Modernismo. Este fue un movimiento al que pertenecieron escritores latinoamericanos de la talla de Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Tomás Gutiérrez Nájera, José Asunción Silva, entre otros. Una de las características del Modernismo consistió en renovar el estilo. Esa renovación la encontramos en *Ariel*, del cual se ha dicho que contiene una prosa difícil, llena de imágenes, metáforas; en este, la belleza se equilibra con la verdad, se mezclan, si se quiere, poesía y filosofía (no todos estarían de acuerdo con este juicio). De su estilo ha dicho Jesús Caño-Guiral: “Rodó estaba convencido de su capacidad para transformar en imagen toda idea” (2002, p. 41). Si bien, según Caño-Guiral, no siempre era afortunado. Por su parte, Rafael Gutiérrez Girardot, en su ensayo “El 98 tácito: *Ariel*, de José Enrique Rodó”, advirtió que la prosa del uruguayo era “mesuradamente

florida”, recalcando además que “[...] ello tiene una consecuencia: Ariel no es un ensayo, ni un tratado, sino un sermón laico” (2004, 85). Al asunto del “sermón laico” me referiré en la tercera parte de este trabajo.

Si el estilo peculiar es una característica de *Ariel*, también lo es el hecho de que su autor “[v]ive a caballo de dos épocas, y se desarrolla como hombre de síntesis, de mezcla de mentalidades” (Beorlegui, 2004, p. 364). Estos dos aspectos son de suma relevancia. Eso fue Rodó. Un hombre que si bien vivió la mayor parte de su vida en el siglo XIX, llega al siglo XX y vive la “escisión” provocada por el tortuoso cambio de siglo. Él siempre buscó la síntesis entre los elementos problemáticos de su época, pero, más que armónico o “sintético”, su pensamiento es “una mezcla de mentalidades”, esto es, un eclecticismo. Esa “mezcla de mentalidades” no siempre fue afortunada en Rodó: coexisten como un crisol de aspectos, a veces contradictorios, a veces más o menos armónicos, en su pensamiento. *Ariel* es la mejor prueba de esto, y se debe, específicamente, a que Rodó fue, como ya se dijo, un habitante de una época compleja, contradictoria, en la que se tenía un pie en la tradición y otro en la avalancha modernizadora de cambio de siglo.

Si el eclecticismo era bien visto en el siglo XVIII, porque representaba una apertura frente a las formas escolásticas de transmitir el conocimiento, ya en el siglo XX se vuelve problemático, porque su práctica no produce la claridad de pensamiento y, favorece más bien, la confusión o el intento de fusión de elementos extraños dentro de un mismo sistema. Rodó fue víctima de estos problemas.

Hecha las anteriores precisiones o advertencias, relacionadas con el estilo literario y el eclecticismo de *Ariel* y la dificultad que, para la lectura del texto, representan estas dos características, en lo que sigue haré una lectura del libro centrándome en algunos aspectos sociológicos de la época en que vive Rodó y poniendo de presente las distintas mentalidades, corrientes o sistemas que influyeron en su obra. Me opondré a algunos puntos comunes que han tergiversado parte del libro de Rodó y que han impedido una lectura más cosmopolita del mismo. Para desarrollar mi propuesta procederé de la siguiente manera. En primer lugar, haré una breve descripción de los personajes que se encuentran en el trasfondo de la obra, específicamente, Próspero, *Ariel* y Calibán. Aquí expondré la importante contribución que al respecto hizo el pensador cubano Roberto Fernández Retamar. En segundo lugar, aludiré de forma breve y general al contexto histórico que rodeó la producción de la obra. Como tercer punto, expondré las cinco primeras partes del libro, aludiendo a los

aspectos relevantes para la crítica. Aquí explicitaré la “mezcla de mentalidades” que hace Rodó y la forma en que los temas de su libro se corresponden con los tratados realizados por los autores y movimientos que cita; además, expondré cómo esos temas son producto, en su mayoría, de problemas suscitados por el advenimiento de la sociedad burguesa (en sentido sociológico). En la última parte, haré alusión al americanismo de Rodó como una “utopía inconclusa”. Aquí retomaré elementos de la sexta parte del libro.

Próspero, *Ariel* y Caliban

En su libro *Todo Caliban*, edición reciente de los ensayos que desde 1971 ha dedicado al tema, Roberto Fernández Retamar rastrea el origen de la palabra *Caliban*. Sostiene que es un anagrama que William Shakespeare hizo en su obra *La tempestad* (1611) de la palabra *caníbal*, que, a su vez, proviene de caribe. Fernández Retamar menciona, lo cual es cierto, que Colón había hecho mención al canibalismo en el sentido de antropofagia en su diario del 4 y el 23 de noviembre de 1492, lo mismo que en la famosa carta del 15 de febrero de 1493. Asimismo, recuerda que en 1580 Montaigne publicó su célebre ensayo *De los caníbales*, en el que se hacía alusión de forma benevolente a los pobladores de estas tierras. La obra de Montaigne se publicó en 1603 en Inglaterra por Giovanni Floro, amigo personal de Shakespeare. Sostiene el pensador cubano que de ahí tomó el dramaturgo inglés el término y lo utilizó en su obra de 1611 (2006, pp. 15-20). Para la época, en Europa tenían una doble imagen del americano: la buena, que lo relacionaba con el buen salvaje y que, sin duda, llegó a Rousseau, y la versión negativa, que relacionaba al americano con lo bárbaro, lo salvaje y lo primitivo. Esta última versión fue la que quedó del caníbal, que, en últimas, estaba relacionada con los indios caribes de América.

En Shakespeare, Caliban es un salvaje, deforme, al cual Próspero, europeo, “culto”, civilizado, roba su isla, esclaviza y enseña a hablar. *Ariel*, por su parte, representa la inteligencia, la virtud, el ideal, el control de los elementos. Para Fernández Retamar, *Ariel* es “[...] el intelectual de la misma isla que Caliban: puede optar entre servir a Próspero [...] con el que aparentemente se entiende de maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso esclavo o, unirse a Caliban en su lucha por la verdadera libertad” (2006, p. 75). Es cierto que, en este párrafo, encontramos reflejadas las convicciones ideológicas de Fernández Retamar. *Ariel* debe, como intelectual, unirse a Caliban, es decir, a los habitantes de “nuestra América”, para luchar contra el

imperialismo, pero también es cierto, como lo ha expresado Gonzalo Varela Petito, que “[...] el argumento tiene peso” (Varela Petito, 2000, p. 76), no este argumento en el que *Ariel* sería procomunista, sino el de que América sería Caliban y Próspero sería el europeo. Hay que decir que esta lectura de Shakespeare, como lo muestra el mismo cubano, ha sido expresada, con algunos matices, también por intelectuales caribeños contrahegemónicos como Aimé Cesaire.

Por otro lado, los personajes de Shakespeare reaparecen en 1878 en la pluma de Ernest Renán, en su escrito *Caliban continuación de La tempestad*. Allí, Caliban representa el pueblo. Esta asimilación que hace Renán, autor leído y admirado por Rodó, se debe a su conservadurismo que veía las revoluciones francesas de 1848 y 1871 como un peligro contra el orden y, por otro lado, como entronamiento del pueblo, del vulgo. Con todo, según Fernández Retamar y Emir Rodríguez Monegal, a través de un discurso dado en 1898 por el escritor francoargentino Paul Groussac que Estados Unidos, tras los hechos en Cuba, es asimilado con Caliban. En ese mismo año, también, Rubén Darío escribe “El triunfo de Caliban” y, según Fernández Retamar, ya el poeta nicaragüense había hecho esa asimilación en su escrito “Edgar Allan Poe” de *Los raros*, en 1896.

Es así como llegamos a las fuentes de las que Rodó tomó los significados para los tres personajes de su obra. Para algunos, la asimilación que hace Rodó de Caliban con Estados Unidos proviene de Groussac. Por mi parte, esa tesis la considero equivocada, pues lo que realmente hizo Rodó en *Ariel* fue criticar la sociedad burguesa de su tiempo, esto es, la sociedad capitalista de cambio de siglo. Fue esa sociedad a la que el uruguayo llamó Caliban. Los Estados Unidos son solo una manifestación de esa sociedad, como argumentaré en la tercera parte de este capítulo. Por su parte, en la obra de Rodó, Próspero es el maestro, el intelectual, un guía y, si se quiere, una especie de predicador; *Ariel* representa Hispanoamérica o, más bien, lo que debe ser Hispanoamérica; hace referencia a la:

[...] parte noble y alada del espíritu [...] es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto desinteresado de la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia; el término ideal al que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Caliban. (Rodó, 1985, pp. 31-32)

Ariel es, pues, un nuevo modelo de civilización que debe tomar forma concreta en Hispanoamérica y designa, también, ciertas virtudes que deben poseer los ejecutores de esa utopía, a saber, la juventud. En estos sentidos, me referiré a los personajes en este capítulo, en la forma como los interpretó Rodó. Hago esto sin dejar de lado que la conclusión a la que llega Fernández Retamar es valiosa y, tal vez, sea la interpretación correcta de Shakespeare, según la cual “[...] nuestro símbolo no es, pues, *Ariel*, como pensó Rodó, sino Caliban [el bárbaro, el Otro, el no europeo, el colonizado]” (2006, p. 31).

El contexto histórico latinoamericano

En la segunda mitad del siglo XIX, América Latina ya había ingresado al sistema capitalista, más precisamente, había ingresado a la división internacional del trabajo como productor de materias primas. En estas tierras se vivió en la época el debate entre librecambistas y proteccionistas, mientras se terminaba de desmontar las estructuras feudales legadas de España. Nada mejor que describir algunos aspectos de esta época acudiendo al magnífico *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976) de José Luis Romero (1999, pp. 295-382).

En América Latina, los grandes cambios y transformaciones empiezan a producirse a partir de 1880. Gran parte del continente se modernizaba de la mano del positivismo acogido como doctrina por los liberales y también por algunos conservadores “progresistas”. En muchos casos, ese positivismo, que impulsó la creación del Estado nacional, la consolidación del mercado interno y la construcción de vías de comunicación, entre otras reformas necesarias para la modernización, estuvo impulsado por gobiernos fuertes, como por ejemplo, en México y en Colombia. De todas formas, América se encontraba ya en la órbita del capitalismo europeo y era parte de la “unificación del mundo” producto de la “era del capital”, si bien sus procesos eran algunos “autónomos”, otros “heterónomos”.

Para la época, 1880, habían crecido las ciudades (Buenos Aires, Valparaíso, Barranquilla, entre otras), había crecimiento demográfico y gran parte de la población era urbana; emergen burguesías devotas del progreso, ascienden nuevos sectores sociales mientras otros se van quedando rezagados; aparecen nuevos actores relacionados con los negocios y el comercio, entre ellos, los comisionistas y los agentes; se diversifica la división del trabajo en las ciudades: tenderos, panaderos, zapateros,

etc.; se refuerza un espíritu aventurero, especulativo, afín al riesgo, movido por la posibilidad de la riqueza fácil o azarosa; asimismo, el lujo y las formas refinadas de vida se impusieron poco a poco en las clases altas, en aquellas aristocracias recién venidas y en las nacientes burguesías que, imitándolas, entraban en la misma dinámica. Un retrato de esa sociedad simuladora la encontramos para el caso colombiano en *Las tres tazas* (1863) de José María Vergara y Vergara.

Es interesante mostrar que en América, si bien los procesos de racionalización y el correlativo de secularización o desmagicalización del mundo no se dieron con la intensidad con que se manifestaron en Europa, también se produjeron diversas reacciones frente a la sociedad burguesa en ascenso. Romero sostiene, en su libro, que ciertas clases aristocráticas no resistieron las consecuencias de la nueva sociedad y emigraron al campo, y quienes habitaban en este allí permanecieron; mientras otros se acomodaron a la sociedad móvil, contradictoria, veloz, en la que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Ilustra Romero:

De pronto, el viejo patriciado descubrió, antes que nadie, que su ciudad, ‘la gran aldea’, comenzaba a transformarse en un conglomerado heterogéneo y confuso, en el que se perdían poco a poco las posibilidades de control de la sociedad sobre cada uno de sus miembros, a medida que desaparecía la antigua relación directa de unos con otros [...] Hubo, en efecto, en el patriciado quienes, frente a las nuevas perspectivas económicas que se plantearon en las últimas décadas del siglo, se mostraron aptas para modificar sus principios y sus tendencias pensando en aceptar y aprovechar las oportunidades que se presentaban. Otros, en cambio, no quisieron o no fueron capaces de hacerlo, demasiado acostumbrados a otros modos de vida para sumarse a actividades que exigían condiciones para las que no habían sido preparados. Fueron ellos lo que comenzaron a dar el paso atrás que los relegaría a la condición de grupo aristocrático y desdenoso, y en la misma medida pasivo y marginal. (1999, pp. 311, 312)

Estos grupos aristocráticos eran homólogos (para usar un término de José Ingenieros) a las noblezas tradicionalistas europeas reacias al cambio. En eso se parecieron a los intelectuales conservadores franceses que se opusieron a la forma burguesa de vida. En América esa reacción conservadora se manifestó especialmente en la literatura. Tomó forma en la vuelta hacia la cultura propia, la exaltación del campo, las costumbres

e, incluso, la reivindicación del indigenismo. Basta pensar en *María* de Jorge Isaacs, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá* de Cordobez Moure, *Martín Fierro* de José Hernández, el indigenismo de la peruana Clorinda Matto, *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos, etc. Fue una literatura que en algunos casos derivó en el naturalismo, exaltó la provincia. En estos aspectos, estas creaciones literarias fueron neorrománticas y, por lo mismo, conservadoras. Hay que decir que, para los seguidores incondicionales de la modernidad europea, esas formas de pensar cayeron en un chauvinismo telúrico provinciano, proclive a los folclorismos.

Hay algunos hechos históricos que tienen una relación fundamental con el *Ariel* de Rodó. Son los sucesos de 1898. En ese año, España pierde la última colonia que tenía en América, Cuba. Esta pasa, junto con Puerto Rico y las Filipinas, a manos de los Estados Unidos. Fue un hecho fundamental para la consciencia nacional española y americana. Para la madre patria, significaba el derrumbe definitivo de su antiguo imperio, a la vez que la nación quedaba de cara a una modernidad que no había podido asumir. Es la época de la llamada Generación del 98, a la que pertenecieron Azorín, Valle-Inclán y Miguel de Unamuno, entre otros. Rodó fue cercano a ellos, no solo por su solidaridad y latinismo, sino por su crítica a la modernidad. Para gran parte de la intelectualidad de América Latina, entre ellos, José Martí y el mismo Rodó, el hecho era la comprobación de las profecías de Bolívar. Pero el suceso es, en términos generales, favorable a la “consciencia americana”. Al respecto dice Leopoldo Zea (sin que sigamos aquí todas sus interpretaciones de tinte hegeliano y, por lo mismo, deterministas históricamente): “[I] a generación testigo de la agresión de 1898, se planteará la necesidad de volver a la propia realidad, e historia, para asumirlas e incorporarlas a su propio modo de ser; ascunción a partir de la cual ha de proyectarse un futuro más auténtico y pleno” (1980, p. 274).

Pues bien, todos los que han escrito sobre Rodó y que han escrito cosas de caladura intelectual como Mario Benedetti, Rodríguez Monegal (quien preparó la edición de las obras completas de Rodó en España), Pedro Henríquez Ureña, Arturo Ardao, su amigo Víctor Pérez Petit, Rafael Gutiérrez Girardot, entre otros coinciden en que los hechos del 98 son el origen inmediato de *Ariel*. El libro, como se sabe, apareció en 1900. Rodó tardó dos años en escribirlo. Si bien lo anterior es cierto, mi tesis es que los hechos de 1898 son, en últimas, más bien una excusa que le permitió a Rodó realizar una crítica de la modernidad, de los efectos de la modernización en las sociedades. Si el libro hubiera tenido una misión panfletaria, ¿por qué tardó tanto en publicarse?

Ahora, esto quiere decir que no comparto las lecturas que han hecho del libro de Rodó como un manual “antiimperialista”, “antinorteamericano” o “antiutilitarista”. Como mostraré más adelante, el grueso del libro del uruguayo está dedicado a la crítica de la modernidad, su pragmatismo, su utilitarismo, la negación de la gran cultura, etc. Estados Unidos es tan solo el ejemplo más acabado de esa modernidad que critica. Pero quien lea entre líneas, como recomendaba Nietzsche, y para lo cual no se requiere mayor esfuerzo en este caso, comprobará que no hay un rechazo total a esa civilización. Es más, sus aportes sirven a América Latina. No debe olvidarse que Rodó, por estar a caballo entre dos siglos, recomendará claramente una síntesis, propuesta que se relaciona directamente con su concepto de armonía. Se requiere una nueva civilización en la que convivan de forma armónica —es la propuesta definitiva de Rodó, a mi juicio— el cristianismo, la cultura clásica y el positivismo, este último, aquilatado por *Ariel*.

Así las cosas, quienes han visto a Rodó como precursor del comunismo han realizado una lectura maniquea del autor. Han sido víctimas del delirio revolucionario. Entre ellos se encuentra Fernández Retamar, si bien hay que reconocer que su interpretación de Shakespeare y los personajes de la obra son un aporte valioso al “pensamiento decolonial”.

Finalmente, hay que decir que se debe ubicar a Rodó en un contexto cosmopolita. Sin duda, su pensamiento recoge parte de esa reacción conservadora contra el advenimiento de la sociedad burguesa, solo que el uruguayo trató de conciliar dos épocas complejas, antagónicas en ciertos sentidos, contradictorias y escindidas. Su pensamiento ecléctico no solo recogió la experiencia inmediata, la americana, sino que se nutrió de la experiencia europea, específicamente, la francesa. Por eso, su pensamiento debe ubicarse no solo en relación con Hispanoamérica, sino en relación con la consolidación, ocurrida en Occidente, de la mentalidad capitalista y de su influencia en las sociedades. Es por esto que el presente análisis de texto se mueve en esta perspectiva, es decir, en la de proporcionar una lectura más universal de Rodó.

***Ariel*: una lectura cosmopolita**

En el prólogo o la introducción de *Ariel*, Rodó presenta una escena escolar. Un maestro llamado Próspero se despide de sus alumnos después de un año de trabajo, en una sala donde se encuentra un bronce de *Ariel*. Este bronce es el símbolo en el

libro de Hispanoamérica. Después de que Rodó explicita qué significa *Ariel*, pone en boca de Próspero el mensaje a sus alumnos, que más precisamente es un mensaje para “la juventud de América”, como reza la dedicatoria del libro. Lo curioso es que en el epílogo, Rodó termina diciendo “Así habló Próspero”. Me detendré un poco en este aspecto.

En el libro hay referencias a la obra de Nietzsche. Si bien son pocas, es claro que Rodó conoce algunos conceptos. Ese conocimiento lo debió adquirir por vía francesa, pues, desde 1880, en Francia, se escribieron artículos sobre Nietzsche, y se publicaron sus obras. Por su parte, en España, se escribieron algunos análisis sobre sus conceptos. De todas formas, es posible que el uruguayo también hubiera leído algo de la bibliografía secundaria sobre el pensador alemán. Lo que me interesa resaltar aquí es que, como Nietzsche, Rodó se presenta como una especie de profeta, que tiene algo que comunicar y una enseñanza que dejar. Nietzsche hizo lo propio y, en sus obras, usó diferentes nombres propios: Zarathustra, Dioniso, Ecce Homo y el anticristo (más precisamente anticristiano, como sugiere Gutiérrez Girardot). Nietzsche, como Rodó, fue crítico de la modernidad; Nietzsche quiso hacer una ruptura radical, Rodó abogó por una síntesis de elementos y valores contradictorios; en últimas, ambos abogaron por una nueva civilización. Ambos, para materializarla, hablaron como predicadores; de ahí que se justificara la calificación de “sermón laico” con que Gutiérrez caracteriza el *Ariel*, sobre todo si se entiende que los dos autores viven la experiencia moderna de la secularización, como la que llevó a Nietzsche a plantear la “muerte de Dios”. En ambos, el sermón está cargado de alegorías religiosas. Este aspecto está presente en toda la obra de Rodó, tal como ha mostrado el ya citado Jesús Caño-Guiral. Ese lenguaje religioso utilizado en la lírica cuando se refiere a asuntos profanos fue, según Gutiérrez, una característica general del Modernismo, que se hizo presente también en Rubén Darío (2004, p. 81 y ss). De esta manera, el “sermón” de Rodó finaliza con la frase “Así habló Próspero”, haciendo una clara alusión al sermón que Nietzsche expuso en *Así habló Zarathustra*.

a) La primera parte de *Ariel* trata sobre el concepto de juventud y su papel en la historia. Pero es también una visión sobre la utopía y contiene, en últimas, una visión muy precisa de la persona o del individuo. Es la parte que alude a lo que podríamos llamar “el sujeto revolucionario”, sin entender aquí revolución en sentido soviético, sino como un proceso participativo, en el que aflora la autonomía del individuo para promover un cambio cualitativo de la realidad social en pro de un modelo de sociedad

que se quiere. En esta parte, dice (aquí rememoro la denominación “sermón laico”): “[p]ienso que hablar a la juventud sobre nobles y elevados motivos, cualesquiera que sean, es un género de oratoria sagrada” (Rodó, 1985, p. 33). En su bella prosa, Rodó sugiere alegóricamente que los productos (obras) de la juventud pueden asimilarse a los “frutos de una inmortal vegetación”. Es él quien quiere ayudar a preparar “el aire libre de la acción”. Ese programa que “[...] nunca falta en el espíritu de las agrupaciones y los pueblos que son algo más que muchedumbres” (1985, p. 33). Más adelante, en esta misma parte, Rodó atribuirá esa “juventud” a Grecia y al cristianismo.

Rodó explica en bellas palabras lo que significa la juventud, su papel en la historia, su deber de conquistarse, de hacerse; también expone el entusiasmo, el esfuerzo, el compromiso que representa y que la caracteriza: “[...] la juventud que vivís es una fuerza de cuya aplicación sois los obreros”. La juventud es “[...] una generación humana que marcha al encuentro del futuro, vibrante con la impaciencia de la acción, alta la frente [...]” (1985, p. 34). Esta debe provocar una renovación, un cambio; la juventud es “luz, amor, energía”. Solo si se concibe de esta manera puede hacer del futuro su destino, su porvenir, su dominio. Aquí aparece la esperanza como característica de la juventud. No todo es, por supuesto, color de rosa. Hay altibajos, problemas, desconsuelo y, posiblemente, desánimo, pero de estas ruinas, como el ave Fénix, puede resurgir la potencialidad creadora del hombre, de la juventud en este caso. Rodó es, en este aspecto, realista. Sabe que hay adversidades, pero también sabe que se pueden superar e, incluso, convertirse en motor de la acción esperanzadora.

El concepto de utopía está dibujado en esta parte: “[l]a 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” (1985, p. 44). También se presenta una creencia en la posibilidad de cambiar el estado actual de las cosas, en renovarlas y de caminar hacia un mundo que supere (en el sentido de Hegel) el estado anterior. Eso es el libro de Rodó: expone un proyecto de civilización, de lo que debe ser América, y tienen un sujeto (la juventud) que debe realizar con esfuerzo, tenacidad, ánimo y vitalidad ese proyecto, que lo debe asumir responsablemente. En el texto de Rodó, la utopía está dibujada casi poéticamente; hay, en su libro, una clara confianza en que el hombre pueda reducir la distancia entre la realidad y el deseo, principio, por demás, constitutivo de toda utopía, en la que el no lugar brinda espacio a la imaginación y a la confianza en la potencialidad humana. La utopía es totalmente compatible con la esperanza, un concepto que usa aquí Rodó y que se hizo común en el ámbito alemán

con los sendos tomos que escribió Ernst Bloch bajo el título *El principio esperanza* (1936-1947).

Pero cabe hacer una última pregunta: ¿por qué la juventud es el sujeto revolucionario? El agente de la utopía no es en el texto de Rodó una mera ocurrencia. Es producto de los cambios producidos en la sociedad moderna. Rodó se percató de que la consolidación de la “sociedad burguesa” y su expansión tortuosa y desigual (estructuralmente) hacia Latinoamérica produce desarraigo en ciertos sectores respecto de su antiguo rol tradicional. En especial, estos sectores que fueron excluidos estaban compuestos por la mujer y los jóvenes, concretamente los estudiantes. De la presencia del feminismo en la vida social o de la reivindicación de los derechos de las mujeres, dio testimonio, por ejemplo, Nietzsche en su libro *Más allá del bien y del mal* (1886). Allí, en oposición a las pretensiones reivindicativas femeninas —y que en este contexto es estrictamente sociológico y nada tiene que ver con la presunta misoginia del filósofo—, dice:

Delata una corrupción de los instintos —aún prescindiendo de que delata un mal gusto— el que la mujer invoque cabalmente a Madame Roland o a Madame de Staël o a Monsieur George Sand [Aurora Dupin, D. P.] como si con esto demostrase algo a favor de la mujer en sí. Las mencionadas son, entre nosotros los varones, las tres mujeres ridículas en sí —¡nada más!— y, cabalmente, los mejores e involuntarios contraargumentos en contra de la emancipación femenina y en contra de la soberanía femenina. (1997, p. 196, n. 233)

Esto importa aquí porque paulatinamente la sociedad burguesa erosiona la familia patriarcal y ya en las últimas décadas del siglo, con la pululación de las universidades, los nuevos actores se hacen manifiestos, entre ellos, como ya se dijo, los estudiantes. El proceso fue tortuoso tanto para las mujeres como para los derechos de los jóvenes, pero poco a poco impusieron sus demandas. En este sentido expuesto, cabe aquí mencionar que Gutiérrez Girardot, estudioso de la obra de Walter Benjamin, menciona un escrito de 1914 de este autor titulado *La vida del estudiante*. Para no ir tan lejos, en este cambio de siglo, las secuelas de estas contradicciones perduraron hasta bien entrado el siglo XX, tanto en Europa como en América Latina, basta citar la Reforma de Córdoba de 1918, en la cual Rodó fue convertido en símbolo de la juventud estudiantil.

b) Rodó promete, para la segunda parte, hablar de la “[...] vida que os espera” (1985, p. 45). Una primera imprecación de Rodó apunta a que “nuestra Naturaleza” exige que cada individuo sea “[...] un ejemplar no mutilado de la Humanidad, en que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada [...]” (1985, p. 46). El hombre aparece como profesión, dice Rodó, siguiendo a Jean-Marie Guyau (1854-1888), quien abogaba por una moral y una vida espontánea, era crítico del utilitarismo, exaltaba el arte y cuya filosofía moral tenía cercanías con Nietzsche, en especial, cuando sugería cambiar el “yo debo” por el “yo puedo” (Ferrater, 2002, pp. 1536-1634).

“Cada hombre debe ofrecer en un tipo individual un cuadro abreviado de la especie”, por eso, se debe aspirar a “[...] desarrollar en lo posible, no solo un aspecto, sino la plenitud de vuestro ser” (1985, p. 47). Después de estas consideraciones, el escritor uruguayo la emprende contra la especialización y el utilitarismo. Esto indica que esa crítica es transversal a todo el libro y no exclusiva de la quinta parte en la que se refiere a los Estados Unidos. Sostiene aquí que la educación, si se subordina al fin utilitario genera “espíritus estrechos”, lo cual atenta contra “[...] la integridad natural de los espíritus, y anhela proscribir de la enseñanza todo elemento desinteresado e ideal” (1985, p. 47). Este es un aspecto fundamental en el libro, porque en lo que sigue desarrollará y profundizará esta denuncia y estas valoraciones.

Después de la crítica a la concepción utilitaria de la educación, la especialización, y la breve mención a las consecuencias que trae, Rodó cita a Comte para reafirmar su argumento de que la especialización en un solo sentido crea el empequeñecimiento del cerebro humano. Ilustra esto con el caso del obrero: “[...] a quien la división del trabajo de taller obliga a consumir en la invariable operación de un detalle mecánico todas las energías de su vida” (1985, p. 49).

Ese utilitarismo atenta contra formas de vida como las que se desarrollaron en Grecia. A propósito de esto, afirma:

[...] lo imperecedero del modelo legado por sus manos de diosa a la admiración y encanto de la humanidad [...] 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. 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 del cuerpo. (1985, p. 50, los resaltados son míos)

Aquí vemos cómo en Grecia se materializa la propuesta de individuo que tiene en mente el uruguayo. En esta, el ateniense era, a la vez, atleta, ciudadano, polemista y pensador, esto es, no era un especialista con ‘espíritu estrecho’. Grecia es el ideal, la norma, la forma, la armonía, el modelo a seguir. Nuestro hombre de letras y político es consciente de que en una sociedad compleja como la moderna, proponer tal armonía, tal ideal, puede parecer poco serio, sin embargo, es posible llegar a defender “ciertos intereses del alma”.

Esta segunda parte es una reiterada crítica al utilitarismo:

[...] cuando el sentido de 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.

Esos valores ideales que se defienden en *Ariel* son la “meditación desinteresada”, “contemplación del ideal”, “tregua íntima”, la cual es favorecida por el “ocio antiguo”, “apelación a la libertad interior”, equilibrio de razón y sentimiento, el reposo, el ensimismamiento, contemplación del propio ser, el cultivo de la “vida interior”. Asimismo, se aboga por la amistad, la solidaridad, la hospitalidad, la confianza, el cultivo del buen gusto, del arte. En conclusión, “[...] el principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, deben ser mantener la integridad de vuestra condición humana. Ninguna función particular debe prevalecer jamás sobre esa finalidad suprema” (Rodó, 1985, p. 57). Solo así se evita la “cultura unilateral”, la “mutilación de vuestro espíritu” y la “tiranía de un objetivo único e interesado” (Rodó, 1985, p. 52).

Sobre esta segunda parte se pueden decir varias cosas. En primer lugar, como lo ha anotado Ana Margarita Gastelumendi, hay, en *Ariel*, una noción muy definida de la personalidad del individuo: “[...] incompletitud natural de la persona humana, que la obliga a buscar esforzadamente la superación personal” (2000, p. 55). En el texto de Rodó, pues, el individuo es un hombre inacabado, que tiene por misión hacerse constantemente y desarrollar todas sus facultades. El objetivo, como se vio, es llegar a un ser integral, lo más pluridimensional posible; un hombre en el que existe armonía entre las facultades de la razón y el sentimiento, en el que estas conviven sin conflicto. Es un hombre abocado hacia el futuro, lleno de posibilidades, con potencialidad

para hacerlo, de ahí que, eso pienso, una determinada utopía puede darle sentido a esa vida; en este caso, ese proyecto vital es indicado por lo que significa *Ariel* para Rodó. Ahora, la vida que “os espera” está representada en Grecia, pero no solo en ella, como veremos.

En segundo lugar, es realmente interesante notar cómo Rodó llega a conclusiones que, por la época e, incluso, unos años después, fueron preocupación en Europa. Me refiero a los temas que trató Georg Simmel, ya aludidos, y los brillantes estudios de Weber y Lukács sobre la racionalización y la especialización. Solo interesa recalcar que Weber aludió expresamente a la pérdida de la vitalidad cultural y el empobrecimiento de la personalidad del individuo una vez inmerso en la “jaula de hierro”, atiborrada de educación técnica y castrante. El “espíritu estrecho” producido por el utilitarismo (concretamente el capitalismo) del que habló el latinoamericano equivale al “espíritu coagulado” del que habló Max Weber. Decía Weber criticando la especialización y la burocratización —producto de la primera— de la sociedad moderna: “[...] es más horrible todavía pensar que el mundo pudiera todavía poblarse que nada más que de pequeñas ruedas dentadas, de hombrecitos asidos a pequeños puestos esforzándose solo por alcanzar otros de mayor importancia” (1980, p. 606). La rueda dentada de la que habla Weber, no es más que el individuo como engranaje en la división capitalista del trabajo. Aspecto al que también alude el uruguayo cuando habla de cómo el trabajo de taller empobrece al obrero. Este mismo aspecto fue el que Marx trató brillantemente en los manuscritos de 1844, publicados solo en los años treinta del siglo XX. Es decir, Rodó explicitó cómo la división capitalista del trabajo produce alienación o, lo que más precisamente llamó Lukács, cosificación en el segundo tomo de *Historia y consciencia de clase* (1923).

Paso a referirme brevemente a la tercera parte de *Ariel*, para luego hacer algunos comentarios generales.

c) La tercera parte de *Ariel* podría titularse “una estética de la conducta”. En esta, Rodó exalta el “sentimiento de lo bello”, como el elemento superior de la existencia racional; reivindica el arte, la armonía y expone una relación entre la estética y la moral: “[y]o 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” (1985, p. 62). Esta relación entre lo bello y lo bueno, lo armónico y lo justo, etc. es un legado de la tradición filosófica. Rodó reivindica así un postulado anterior. En este mismo sentido, en *Ariel* se propone una armonía en la civilización, que se

logra uniendo la cultura griega (cultura que Rodó admira, como ya se mostró), que representa la belleza, el orden, etc. con la cultura cristiana católica, que engloba los valores morales de la fraternidad, la solidaridad, la hermandad. Esta unión de la armonía y moralidad producirá una civilización equilibrada; en esta, los valores toscos del utilitarismo y el positivismo serán aquilatados por valores vivificantes, delicados y desinteresados. Con esta unión entre “los dos ideales más altos de la historia”, “[...] la caridad se heleniza”. Dice Rodó, justificando su propuesta de fundir la belleza con la moral: “[e]n 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” (1985, p. 66). Esta unión entre el buen gusto y el sentido moral no favorece solo a los individuos, sino a los pueblos.

Si nos detenemos en las tres primeras partes del texto de Rodó, encontramos en este un elevado idealismo o, lo que él mismo llamó, un “neoidealismo”. Este remite a las reacciones conservadoras de finales de siglo, pero, más específicamente, dan fe del romanticismo de Rodó, un romanticismo que tiene dos orígenes: alemán y francés. Aquí me referiré solo al primero.

El romanticismo alemán llegó a Rodó a través de Goethe, el autor de *Fausto*, que es citado varias veces en *Ariel*. ¿Cómo podríamos caracterizar, al menos esquemáticamente, ese romanticismo? Para lo que aquí concierne, es suficiente subrayar los siguientes aspectos.

En primer lugar, el romanticismo fue una reacción contra la Ilustración. Representa una crítica a la concepción de razón dieciochesca, lo mismo que al individualismo que empezó a caracterizar esa sociedad, un individualismo destructor de los lazos orgánicos de la sociedad. Al respecto dice Mario Góngora:

La comunidad es una palabra clave del pensamiento romántico. La comunidad en el sentido que después enunciará el sociólogo de fines del siglo XIX, Ferdinand Tönnies, la comunidad basada no en el contrato, sino en el status. Una palabra llena de sentido, que abarca desde la familia hasta la nación, que es una comunión, en cierto modo, de individuos. (2003, p. 198)

Este autor chileno relaciona además, lo cual es correcto, el romanticismo con el tradicionalismo y el organicismo, lo mismo que con un concepto político de la nación,

para el que esta se expresa no como pacto, sino de acuerdo con su historia, sus tradiciones comunes, sus costumbres, etc. Este organicismo se entiende si se tiene en cuenta que un principio capital del romanticismo es “la unidad del uno con el todo”, la armónica relación del todo con las partes y viceversa.

Como reacción contra la Ilustración, el romanticismo implica también una crítica de la ciencia, sin desconocer sus bondades, “[...] pero rechaza la razón teórica como eje o instrumento único del hombre, para asimilar o fundar la realidad” (Carvajal, 2000, p. 12). Asimismo, apela a las múltiples dimensiones interiores del ser humano, buscando “[...] unificar al hombre en sus múltiples fuerzas, sin que una predomine sobre otras” (Carvajal, 2000, p. 12).

Hay en esta corriente, además, una nostalgia por el pasado, de ahí la reivindicación de la cultura griega y del universalismo de la Edad Media. Grecia representa precisamente la belleza y la armonía, un modelo de civilización a seguir (no a repetir). De ahí que Goethe dijera: “[q]ue cada uno sea a su manera un griego. Pero séalo”. Es la época de la filología clásica: los estudios sobre Grecia están al día con hombres como Winckelmann y Wolf. Grecia es el símbolo de la *humanitas*, representa la salvación de la cultura (Gutiérrez, 2000, p. 19 y ss.). La Edad Media atrae por sus vínculos orgánicos y, en último término, esta nostalgia por el pasado implica cierto retorno a la naturaleza, a la armonía anterior a esa civilización que ya Rousseau culpaba de corromper al hombre.

Ese ideal de vida tenía un alto componente estético, era la época de la “religión del arte” o, según las diferentes acepciones, de la “poesía como religión” (al decir de Novalis); era una apertura a la imaginación y un llamado en la práctica a la unión de poesía y filosofía. La poesía buscaba un hombre total, expresión de razón y sentimiento, que expresara en el arte y en la vida su interioridad completa, sus afectos, sus emociones, su individualidad. En esto, consistió la revolución romántica (Carvajal, 2000, pp. 13-18).

¿No se encuentran en Rodó muchos —si no todos— de estos elementos? Es innegable. Al respecto, Gutiérrez Girardot ha hablado de la “utopía grecojuvenil” y del “idealista grecómano-goethiano Rodó”, resaltando que su utopía es “[...] de un estilo de pensar de cuño romántico” (2004a, pp. 92, 93 y 94).

Para corroborar la presencia del romanticismo en la obra de Rodó, debo empezar diciendo que está comprometido con una crítica al individualismo. Esa crítica lo

lleva a postular la necesidad de armonía, de comunidad, y esa comunidad está representada por un pueblo: el americano. En este sentido, Rodó es un continuador de la idea de nación latinoamericana que esbozó Bolívar a comienzos de siglo. Apelar a Grecia y al cristianismo católico tiene como fin corregir la escisión que el cambio de siglo manifiesta y que se cristaliza en la sociedad capitalista y utilitaria de la época. El organicismo de Rodó, que es tomado del organicismo y de la teoría de la evolución de Spencer y es aplicado a la sociedad, contiene los remedios contra el desgarramiento producido por el individualismo utilitario, al igual que contra el egoísmo propio de la sociedad burguesa, en el que no opera la solidaridad, sino la competencia, en el que el hombre es un medio para los otros hombres. Ese organicismo es definido por la totalidad armónica unida por la hermandad, la fraternidad, la belleza y la bondad.

En la obra de Rodó se encuentra una crítica a la razón instrumental (para decirlo apoyado en las tesis de la Escuela de Frankfurt), al individualismo moderno y, en consecuencia, una “nostalgia” por el paraíso perdido (el pasado). Por un lado, el programa de unir dos modelos de civilización como el griego y el cristiano católico simboliza esa nostalgia, y, por el otro, los valores que ambas representan (armonía y moral) corrigen la unilateralidad de los valores pragmáticos y utilitarios propios de Caliban. *Ariel* es, entonces, “hijo” del romanticismo. Un símbolo que representa América, pero no una América unilateralmente romántica, sino una América que ha engullido a Caliban y lo ha transformado en motor de su propio destino. Más adelante, cuando me refiera a la quinta parte del libro, profundizaré en este planteamiento.

Por otro lado, como los románticos, en *Ariel* no hay una crítica acérrima a la ciencia, sino a su unilateralidad. Por eso, el campo del conocimiento y la forma de enfrentarse a la realidad no está monopolizado por esta, sino que le apuesta a otras dimensiones de la vida social, por ejemplo, la poesía, el arte, los sentimientos, la imaginación. En esa forma de ver el mundo, la estética juega un papel importante, recalcando que esta tiene relación con la moralidad. Aquí no se habla de un hombre que se enfrenta al mundo solo con su razón calculadora, sino que se abre a este desde una dimensión más amplia, más rica: es una individualidad más integral, más compleja, menos chata y estrecha. Rodó, al igual que los románticos, no piensa solo en la relación armónica del hombre con su mundo, su entorno, su comunidad, sino en la relación armónica en el hombre mismo. Por eso, aboga por una individualidad plena, por un hombre

que desarrolle “en lo posible, no solo un aspecto, sino la plenitud” de su ser. Es el principio romántico que manda “unificar al hombre en sus múltiples fuerzas, sin que una predomine sobre otras”, como ya se anotó.

Rodó también tuvo su propia religión del arte, a saber, su esteticismo. Su propuesta no era meramente idealista. Esta es también otra lectura unilateral de *Ariel*. Rodó no abogó exclusivamente por la armonía representada por las culturas griega y cristiana, sino que expuso la necesidad de incorporar a “nuestra” América los principios utilitarios de la sociedad burguesa, de esa sociedad que llamó Caliban.

d) La cuarta parte de *Ariel* podría titularse “Democratismo y aristocratismo”. Allí, Rodó advierte, ya al inicio, que:

La inculpación de utilitarismo estrecho que suele dirigirse al espíritu de nuestro siglo, en nombre del ideal, y con rigores de anatema, se funda, en parte, sobre el desconocimiento de que sus titánicos esfuerzos por la subordinación de las fuerzas de la naturaleza a la voluntad humana y por la extensión del bienestar material, son un trabajo necesario que preparará, como el laborioso enriquecimiento de una tierra agotada, la florescencia de idealismos futuros. (1985, p. 71)

Esta es, a mi juicio, una parte fundamental para rebatir ciertas lecturas imprecisas de Rodó. El asunto no es sencillo. He mostrado cómo desde las partes anteriores, especialmente la segunda, el escritor uruguayo ofrece una crítica en contra del utilitarismo y de la unidimensionalidad de sus valores; he mostrado también la necesidad de armonía y, valga decir de paso, de síntesis, presente en *Ariel*. Pues bien, si en las primeras partes hay una crítica a la sociedad utilitaria, en esta vemos un giro fundamental. Se nos dice que su proceso es un “trabajo necesario” para la construcción de sociedades con ideales. Esto quiere decir, como se puede comprobar en la quinta parte, que la sociedad utilitaria debe ser incorporada al proyecto de “nuestra” América. Debe ser así porque el dominio de la naturaleza y la “extensión del bienestar material”, legados de esa sociedad, son un prerrequisito y una necesidad para posibilitar el tipo de civilización que Rodó tiene en mente. En la parte quinta, mostraré que Rodó propone como modelo de civilización la síntesis de lo ideal (Grecia y el cristianismo católico) con lo útil, representado por la sociedad capitalista, cuya expresión es Estados Unidos.

En esta cuarta parte de *Ariel* se dice:

[...] con frecuencia habréis oído atribuir a dos causas fundamentales el desborde del espíritu de utilidad que da la 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 [...] son la una; la universal difusión y el triunfo de las ideas democráticas, la otra. (1985, p. 72)

En *Ariel*, el interés se centra en “las ideas democráticas”. Veamos.

La Revolución Francesa representó para Occidente un proceso de democratización de la sociedad. Es la deslegitimación del derecho divino de los reyes y el encumbramiento de la soberanía popular. Pero, ¿qué significa la soberanía popular? Es un fenómeno sociológico y político que tiene que ver con una mayor participación del pueblo en la vida política y pública. Es resultado, también, del proceso de secularización de la sociedad moderna. Indudablemente, en este proceso, hay mayor democratización, pues el poder deja de estar en manos del rey y de su corte noble, y pasa a la burguesía. Obviamente, la extensión de la noción de pueblo fue restringida, pues la pertenencia a esta clase estaba determinada por la posesión de riqueza, por la edad o por la condición de letrado. Surgió así una concepción de ciudadanía restringida, pero indudablemente más grande en número que los detentadores del poder en el antiguo régimen. Con la Revolución Francesa, se inicia el advenimiento incontenible de la sociedad burguesa, una sociedad que Hegel describió magistralmente en su *Filosofía del derecho*. En la nueva organización, un mayor número de gente empezó a exigir derechos, y la igualdad y la libertad formal se impusieron como principios constitutivos de la sociedad. Si bien no era una igualdad y una libertad efectiva, tal como lo denunció Marx en *La cuestión judía* (1843), sí daba pie para una mayor participación en la esfera estatal. La igualdad del hombre sería plasmada en el paradigmático documento de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789), que en realidad era una especie de título adquirido por la triunfante burguesía, pero que, como ideal, se constituyó en una bandera de lucha para otros sectores, en especial, ya a mediados de siglo XVIII, para la clase obrera.

Con las revoluciones de 1848 y la Comuna de París de 1871, las reivindicaciones de libertad, igualdad y fraternidad alcanzaron su apogeo. Pero el asunto no era sencillo. En Francia, se pasa al periodo de la Restauración, Napoleón III ocupaba el poder, y

aparecía un pensamiento contrarrevolucionario, crítico de la modernidad, del liberalismo, que reivindicaba viejos valores. Muchos de los críticos nuevos retomaron la crítica de viejos conservadores, entre ellos, Bonald, De Maistre y Burke. En España, apareció el célebre *Ensayo sobre catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) del adánico Donoso Cortés, en el cual condenaba el liberalismo y el socialismo (ambos producto de la sociedad burguesa) y expresaba que la decadencia actual de España y de Europa solo se podría remediar con la instauración del catolicismo, el modelo único y más alto de civilización.

Ese pensamiento conservador se oponía a esa mayor participación del pueblo en la política y la vida pública; se oponía a un inevitable proceso de mayor participación de la sociedad en los asuntos del Estado. Esa mayor participación del pueblo y la reivindicación de su calidad de iguales fue lo que los pensadores reaccionarios denominaron “democratismo”, cuyo resultado funesto era el “igualitarismo” en desmedro de la aristocracia, las bellas y finas maneras y formas. El igualitarismo, producto del democratismo, allanaba la diferencia entre los hombres, cuestionaba los fundamentos de los privilegios de las viejas noblezas y de las burguesías aristocratizadas. De ahí su desdén por el pueblo y su indiferenciación. Para estos sectores retrógrados, el fenómeno de la democratización era el absolutismo del número contra la minoría selecta; era el triunfo de la cantidad sobre la cualidad. Hippolyte Taine, Ernest Renán, Charles Maurras y Maurice Barrès pertenecieron a esa línea de pensamiento.

Esa crítica al igualitarismo tenía como contrapartida lógica la exaltación de la calidad; esta se encontraba representada, según los conservadores, en una minoría, en ciertos sectores, en algunos hombres. El aristocratismo englobaba esa significación: eran los mejores (*aristoi*) los que deberían dirigir la sociedad y encargarse de jalonar la historia. Renán llevó el asunto al extremo, convirtiéndose en un claro precursor del fascismo:

Aspiramos, no a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá ser de nuevo un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y de hacer de ellas una ley. (Fernández, 2006, p. 22)

Pensaba que cada quien debía ocupar su puesto en la sociedad: a esto se le sumaba su conocido odio por el pueblo, al cual llamó peyorativamente Caliban. Por su parte,

Thomas Carlyle (1795-1881), nacido en Escocia, abanderaba el heroísmo. Estuvo influido por Hegel, quien en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* había hablado del “héroe universal”, esto es, de los hombres capaces de aprehender el espíritu universal y acelerar la historia, tales como los césares y Napoleón, a quien consideraba el espíritu universal a caballo. Carlyle, en su *Tratado de los héroes*, era más antidemocrático que Hegel; para él, la historia universal era una historia hecha exclusivamente por individualidades especiales, esto es, por hombres que llamaba *héroes*. El héroe hace la historia y siempre está más allá de su tiempo. Este “[...] representa la fuerza y los ideales sin los cuales las sociedades humanas quedarían estancadas. Los héroes son fuerzas primarias, salvadores de la humanidad” (Ferrater, 2002, p. 484).

En Alemania, esta reacción encarnó en Nietzsche. El solitario de Sils María atacó por igual al democratismo en su versión liberal y socialista, a la vez que defendió un aristocratismo de la inteligencia representado en lo que llamó el superhombre o en el hombre nuevo simbolizado en el símbolo del niño que expuso en *Así habló Zaratustra*, un hombre surgido tras la “muerte de Dios”. Nietzsche criticó todo lo que “oliera” a pueblo: las masificaciones de la iglesia y el igualitarismo democrático; consideró que “[...] el movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano” (1997, p. 202). Con base en este presupuesto, criticó fuertemente a los anarquistas y a los socialistas. Ilustremos su antidemocratismo:

[...] hoy en Europa el hombre gregario presume de ser la única especie permitida del hombre y ensalza sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño, como las virtudes auténticamente humanas, es decir: espíritu comunitario, benevolencia, diferencia, diligencia, moderación, modestia, indulgencia, compasión. Y aquellos casos en que se cree que no es posible prescindir de jefes y carneros-guías, hácese hoy ensayos tras ensayos de reemplazar a los hombres de mando por la suma acumulativa de listos hombres de rebaño: tal es el origen, por ejemplo, de todas las constituciones representativas. (Nietzsche, 1997, p. 140, n. 149)

Como vemos, Nietzsche se opone al hombre de rebaño, el pueblo, la muchedumbre y defiende, claramente, los “hombres de mando”, esto es, lo que él llamó hombre nuevo, noble, superior o simplemente “especie aristocrática”, aquella que “[...] se siente a sí misma como determinadora de los valores [...] la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es creadora de valores” (Nietzsche, 1997, p. 237, n. 260).

El fenómeno de la crítica de la modernidad, como expresión de un conservadurismo, ya a finales de siglo se dio en España con representantes como Miguel de Unamuno y, años después, con Ortega y Gasset. Unamuno, quien después de sentir la necesidad de europeizar a España, optó por la solución contraria, decía:

Ante todo, y por lo que a mí hace, debo confesar que cuanto más en ello medito, más descubro la íntima repugnancia que mi espíritu siente hacia todo lo que pasa por principios directores del espíritu europeo moderno, hacia la ortodoxia científica de hoy, hacia sus métodos, hacia sus tendencias. (1999, p. 19)

En este sentido, la posición de Unamuno no estaba muy lejos de la de Marcelino Menéndez Pelayo, que se refería a “las nieblas germánicas” para expresar su rechazo y malestar ante la filosofía alemana.

En esta época, el joven filósofo José María Ortega y Gasset se enfrentaba críticamente con el problema de su desmoralizada patria. Llegó a decir que España parecía una tierra de labriegos y se dedicó a modernizarla, a ponerla “a la altura de los tiempos”. Pero también sucumbió ante la “escisión” y la “desgarradura” de la época. Esto se refleja en *España invertebrada* (1921), cuando habla de las minorías selectas y de la masa; en *El tema de nuestro tiempo* (1923), en el que, además de criticar la razón (algo muy extendido en la época), expone una visión aristocrática de las generaciones, y, por último, en su antidemocrático libro *La rebelión de las masas* (1930). Allí dice:

La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas solo ni principalmente ‘las masas obreras’. Masa es ‘el hombre medio’. De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico [...] la formación normal de una muchedumbre implica coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser en los individuos que las integran. (1983, p. 41)

A estas alturas podemos preguntarnos: ¿no es este, con algunas variantes, y con la correspondiente adecuación al contexto de Latinoamérica, el pensamiento que expresa Rodó en la cuarta parte de *Ariel*? La respuesta es positiva.

Allí Rodó, citando a Renán, expresa que los intereses ideales son opuestos al “espíritu democrático”. También cita a Bourget, que denunciaba la falta de profundidad de una sociedad democrática y al imperio del “individualismo mediocre”. Asintiendo en parte con los dos autores, Rodó sostiene que:

[...] cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparte 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. (1985, pp. 74-75)

Aquí se reconocen los efectos de un democratismo utilitario y el correlativo peligro para la “alta cultura”. En este mismo sentido:

El presuroso crecimiento de nuestras democracias por la incesante agregación de una enorme multitud cosmopolita [...] nos expone en el porvenir a los peligros de la degeneración democrática, que ahoga bajo la fuerza ciega del núcleo toda noción de calidad; que desvanece en las sociedades todo justo sentimiento del orden; y que librando su ordenación jerárquica a la torpeza del acaso, conduce forzosa e inaplazablemente a hacer triunfar las más injustificadas e innobles de las supremacías. (1985, p. 76)

En este pasaje de su texto, es claro el lenguaje aristocratizante que utiliza Rodó.

Después de las anteriores afirmaciones, el uruguayo alude indirectamente a Domingo Faustino Sarmiento y critica su famosa aserción de que “gobernar es poblar”. Afirma que no se trata simplemente del número, sino que debe educarse y seleccionarse, pues así se privilegia la calidad. Es evidente que aquí Rodó interpreta sesgadamente a Sarmiento, porque pretermite lo que el autor de *Facundo* (1845) hizo por la educación, si bien sus propuestas en lo concerniente a los problemas raciales son harto criticables. La alusión al número y su relación con la calidad le permite al autor de

Ariel criticar de paso la multitud, “la masa anónima”, de la cual dice “no es nada por sí misma”. Esta será “[...] un instrumento de barbarie o de civilización según se carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral” (1985, p. 77). Esta crítica tiene tintes nietzscheanos y, tal vez, prefigura la despectiva burla de Ortega y Gasset (según Gutiérrez Girardot, Rodó influyó en Ortega). A diferencia de Nietzsche, Rodó cree en la posibilidad de educar a la masa, mientras el alemán recomendaba montarse sobre esta y mandarla. Con todo, nuestro autor mantenía un aristocratismo que proclama “las legítimas superioridades humanas” (1985, p. 78) y cree en las “desigualdades legítimas”, a pesar de que considera que la educación permite civilizar al pueblo. Todo esto no lo libra de un pensamiento vertical y jerárquico, que invoca a los mejores, a la cultura superior, al espíritu culto y justifica la superioridad producto de la naturaleza. En últimas, y a pesar de los matices, acoge el darwinismo “social” de Spencer.

Los matices de su lectura del aristocratismo y la democracia los encontramos en su texto de dos formas. La primera se halla en la apelación a la educación como instrumento de reforma moral y civilización; la segunda es su constatación de que si bien varios autores han puesto de presente los peligros de la soberanía o dictadura del número, el imperio de la muchedumbre y los inicuos peligros para la gran cultura, la selección, etc., “[...] el espíritu de la democracia es, esencialmente, para nuestra civilización, un principio de vida contra el cual sería inútil revelarse” (1985, p. 84). A través del matiz, critica a Renán y su oposición a la “igualdad de derechos”; también rechaza su ideal de una oligarquía omnipotente de hombres sabios. El uruguayo se opone a este pensamiento, argumentando que son exagerados, porque la democracia es aún una obra inconclusa; propone que el principio de “igualdad de derechos” debe equilibrarse con “[...] una fuerte garantía social de selección” (1985, p. 85). En su texto, si bien defiende el principio igualitario de la democracia, alude también a un principio aristocrático que proviene de Spencer y que se emparenta con las críticas al igualitarismo de cambio de siglo. Rodó no puede renunciar al principio de selección: para él, ese principio está avalado por la ciencia, esto es las ciencias naturales de finales de siglo XIX. Todo esto es, en realidad, contradictorio, pues, mientras, por un lado, justifica el principio aristocrático de selección, por el otro critica a Nietzsche por su antiigualitarismo y desdén por la fraternidad (1985, p. 89). Todas estas contradicciones son producto, indudablemente, de la “mezcla de mentalidades” producida por el eclecticismo que caracterizó su obra.

Rodó propondrá una unión de ciencia y democracia: “[...] la democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa” (1985, p. 85).

En *Ariel*, todo parece equilibrarse con el primer matiz de su aristocratismo, a saber, la apelación al papel social de la educación. Contra las visiones negativas y catastróficas sobre las consecuencias de la democracia, “solo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma” (1985, p. 85). “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”. Por eso, es necesaria “la educación popular”. Seguidamente acude a un argumento muy propio de su reconocido liberalismo: la igualdad formal:

En todos ellos [el pueblo] hay un derecho idéntico para aspirar a las superioridades morales que deben dar razón y fundamento a las superioridades efectivas; pero solo a los que han alcanzado realmente la posesión de las primeras debe ser concedido el premio de las últimas. 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 distintas condiciones de tender a su perfeccionamiento [...] De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad. (Rodó p. 85)

Es decir, se requiere una igualdad desde el punto de partida. Pero Rodó no se refiere a si es una igualdad material que tenga en cuenta las condiciones económicas y sociales, con lo que cae en un formalismo que precisamente Marx criticó ya en el siglo XIX. Tal vez tengan razón quienes le han visto a Rodó una debilidad a la hora de plantear aspectos socioeconómicos en su obra.

Rodó no renuncia, pues, al aristocratismo. Este prevalece en su lectura. Él está convencido, por ejemplo, de que la ciencia es veraz en su descripción de la selección de los más aptos y mejores, puesto que esta ha puesto de manifiesto “las leyes de la vida”, leyes en las cuales el “orden jerárquico” aparece como necesario y como producto

de la evolución misma (1985, p. 91). Incluso, en *Ariel* el autor llega a hablar de una aristarquía (1985, p. 90), que, por su puesto, se opone a la zocracia (1985, p. 80) de la muchedumbre. Al final, será de la unión de las cultura griega y cristiana de la que nazca “[...] el sentido del orden, de la jerarquía” (1985, p. 92).

Para terminar el análisis de esta parte, hay que decir que es una de las más problemáticas del texto. Es aquí donde el eclecticismo se presenta en su mayor expresión. Rodó cita a Nietzsche, Spencer, Carlyle, Taine, Renán, etc., sin importar que entre ellos existan puntos irreconciliables. Rodó toma indistintamente sus ideas y las expone sin enfrentarse a ellas detenida ni críticamente. En este sentido, el uruguayo es más un literato que un pensador. De Nietzsche (lo mismo que de otros) acoge su aristocratismo, su crítica al igualitarismo y el democratismo, su esteticismo, su amor por Grecia (explicitado por Nietzsche en *El origen de la tragedia* de 1872), pero lo matiza con su tímido cristianismo. Es obvio que la demoledora crítica que hizo el filósofo alemán a la cultura occidental cristiana no es retomada por Rodó. Por otro lado, Rodó defiende la “igualdad de derechos”, pero elogia el concepto de heroísmo de Carlyle, que, precisamente, representa el providencialismo aristocrático llevado al extremo. Eso es lo que representa el héroe.

Veamos un ejemplo más detenidamente: Rodó cita a Bergson y a Spencer sin explicitar ni considerar que entre ellos hay diferencias fundamentales. El espiritualismo de Bergson, sintetizado en la noción de élan vital, o de principio vital, se opone a las visiones positivas antimetafísicas, aunque es compatible con ciertas visiones naturalistas. En este caso, es obvio, por ejemplo, que Bergson criticara el evolucionismo de Spencer. Para Bergson, es el principio vital el que dirige la evolución. Ese principio crece, se expande, se ramifica, afronta dificultades, engendra todos los seres vivos y llega al hombre, en el que la inteligencia alcanza su máximo nivel. Por otro lado, ese proceso se capta mejor a través de la intuición que por medio de la inteligencia. Esta última, es la propia de la ciencia que, al acercarse a la realidad, al objeto de estudio o a la materia, la fragmenta, la disecciona; solo la intuición capta la realidad de forma total, aprehende la duración, el movimiento, el tiempo. Por esta razón, Bergson criticará el evolucionismo de Spencer por asumir un enfoque intelectualista y un método positivo, pues esto solo conseguiría es juntar fragmentos de evidencia para demostrar la evolución, pero, en realidad, él solo está juntando piezas y no demostrando el complejo camino del élan vital, esto es, su evolución. Por eso, al final de *La evolución creadora* Bergson dirá: “[d]igamos

simplemente que el artificio ordinario del método de Spencer consiste en reconstruir la evolución con fragmentos de lo evolucionado”. Además, agrega: “[Spencer] [t]oma la realidad en su forma actual; la quiebra, la desparrama en fragmentos que lanza al viento, y luego, ‘integra’ esos fragmentos y ‘disipa’ el movimiento en ellos” (1973, pp. 314-315).

Rodó no tiene en cuenta ninguna de estas dos inconsistencias. Él solo incorpora a su discurso, a su predicación las ideas que pueden contribuir a su mensaje, que parecen servirle de medio para explicar su utopía, su ideal. Próspero es, en realidad, el propio Rodó, el maestro de América que en la coyuntura de siglo lanza su manifiesto de esperanza para nuestro continente.

e) La quinta parte del libro es la que ha suscitado más polémica entre los intérpretes. El asunto en cuestión es acerca de si el libro completo es una crítica a los Estados Unidos y, concomitantemente, si es un manifiesto antinorteamericano o antiimperialista. Quienes consideran que sí lo es se basan en el contexto en el que *Ariel* fue escrito y los motivos que llevaron a su escritura. Si en realidad se tienen en cuenta estos dos aspectos, se podría llegar fácilmente a la conclusión de que, en efecto, el texto contiene una crítica dirigida exclusivamente al pueblo del Norte, en especial, no dejando de lado que, para la época, la contraposición entre la América sajona y la América hispana ya hacía carrera. Esta interpretación ha sido acogida por ciertos intelectuales americanistas, pero, la mayoría de las veces, han sido los marxistas latinoamericanos quienes han tomado a Rodó como bandera de guerra. De esta manera, *Ariel* ha sido utilizado ideológicamente por varias corrientes, entre ellas, las liberales y las conservadoras.

El asunto es en el fondo más sencillo. Dilucidar el significado de *Ariel* es posible con una lectura desprejuiciada en la que se deje hablar al texto y se lo mire en su totalidad. Esto implica hacer un seguimiento más detenido de sus referencias internas. De esta forma, se puede comprobar que el texto contiene en sí mismo ese cosmopolitismo que caracterizó a Rodó, esto es, que *Ariel* no es un manifiesto chauvinista, sino que franquea la atmósfera que lo circunda y se abre a “los cuatro vientos del espíritu” (Rodó, 2003, p. 551). Por eso, es necesario realizar un análisis que permita situarlo en un contexto cosmopolita, lo que implica relacionarlo con el contexto europeo de fin de siglo y con los autores que menciona en su libro. Eso es lo que se ha tratado de hacer en este estudio.

Frente a la interpretación que ve en *Ariel* un manifiesto antiimperialista es necesario decir, con Gonzalo Varela Petito: “[e]s claro aquí y en *Ariel* que Caliban no es Estados Unidos, sino un estadio grosero de la humanidad, encarnado en la muchedumbre y representado por el utilitarismo, que triunfa en la América anglosajona”. Varela Petito agrega de paso que “Rodó ahorra piadosamente a Inglaterra la misma crítica” (2000, p. 76). Para apoyar esta interpretación, recalquemos que:

[...] sería inadecuado calificar de antiimperialista la posición de Rodó, porque Rodó no era ‘anti’ y porque en el trajinado vocablo caben las más contrarias y peregrinas reacciones. El *Ariel* del sereno Maestro fue una exigencia de autoafirmación americana e hispana, pues lo esencial de esta no es lo emotivamente ‘anti’ sino lo racionalmente ‘pro’, es decir, la confianza en la propia dignidad y en la propia capacidad, o para decirlo con las palabras de Ernst Bloch, la facultad de ‘andar erguido. (Gutiérrez, 1998, p. 50)

La mayor prueba contra el presunto antiimperialismo de Rodó anterior tesis es, a mi juicio, el mismo texto de Rodó. Esta quinta parte debe leerse cuidadosamente, teniendo en cuenta los matices y las salvedades que el escritor uruguayo hace. Digamos, para empezar, que tiene dos propósitos. En primer lugar, el autor hace un elogio o, si se quiere, un reconocimiento a la cultura norteamericana; en la segunda, realiza una crítica a esa misma cultura. Veamos.

El autor comienza realizando su crítica a lo que él llama nordomanía:

[...] la visión de una América deslatinizada por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno. (1985, p. 94)

Es claro que la crítica se dirige a Alberdi y, especialmente, a Domingo Faustino Sarmiento. Recordemos que este último terminaba su *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) diciendo que América del Sur debía convertirse en la América del Norte, que debía ser como ella. Además, en el libro aludía a la necesidad de corregir

nuestra raza indígena. Rodó, por eso, se opone a la deslatinización y afirma que es necesario oponerle a esa cultura la razón y el sentimiento. Es decir, que no se la aceptara tal y como fue formulada. Esto es así porque a él no le interesa imitar ciegamente los modelos de otras culturas. Sabe que este proceso degenera y que no es posible ni recomendable “desnaturalizar el carácter de los pueblos”, además porque así lo único que se logra es “deformar las líneas del modelo”. Es preciso suprimir cualquier género de esnobismo, precisamente debido a que “[e]l cuidado de la independencia interior —la de la personalidad, la del criterio— es una principalísima forma del respeto propio” (1985, p. 96). Esta es una de las reflexiones más interesantes de esta parte. Aquí no se aconseja imitar —esa manía tan frecuente en nuestra América—, y las razones que da el uruguayo son de peso: esta atenta contra el criterio propio, el respeto de sí mismo; además, en vez de producirse resultados fructíferos, se deforma la cultura que se imita. La imitación es nociva, ya que impide una visión propia de las cosas; es una fabricación autónoma del destino de un pueblo; la imitación atenta contra la posibilidad de originalidad de América. De esta manera, Rodó no desprecia lo propio. Su rechazo a la imitación servil y acrítica así lo testimonia. Por eso dice: “[...] tenemos [...] una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando en nuestro honor su continuación en el futuro” (1985, p. 97). Pero ese rechazo a la imitación no significa de ninguna manera un encerramiento y un aislamiento del mundo. Como ya se dijo, implica abrirse a “los cuatro vientos del espíritu”. Por eso, manifiesta: “[e]l 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 plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán el americanismo definitivo del futuro” (1985, p. 97). Esto quiere decir que el futuro se construye como una síntesis del presente con el pasado. No se define por negar la tradición ni mucho menos las raíces, sino, más bien, por dar un contorno propio al futuro, un contorno en el que el cosmopolitismo, el contacto cultural con todo “lo humano”, es necesario y es vivificante. No se debe, entonces, imitar, sino tener en cuenta la “reciprocidad” de las influencias entre culturas. Es esto lo que se llama *cosmopolitismo*, que no es otra cosa que el diálogo entre los pueblos, como decía Alfonso Reyes.

Luego de la crítica a la nordomanía y las consecuentes reflexiones sobre la imitación, Rodó expresa su reconocimiento a la cultura norteamericana. Resalta su “[...] experiencia innata para la libertad” —mito de origen de la civilización del Norte—,

así como la coherencia de su desarrollo histórico, de su evolución, que tiene, según el uruguayo, “[l]a belleza intelectual de la lógica” (1985, p. 99). Igualmente, elogia su modelo de organización federalista, precisamente porque en este se encuentra la armonía de las partes con el todo y viceversa; también alaba el haber revelado plenamente “la grandeza y el poder del trabajo”. A pesar del proclamado individualismo que se le ha endilgado a esa sociedad, en *Ariel* se alude al “espíritu de asociación” que ha caracterizado al Norte y que ha producido grandes obras en la investigación y la industria. En el texto, se menciona que los norteamericanos han “[...] hecho de la escuela el quicio más seguro de su prosperidad”. También se resalta su eficacia práctica, su fuerza y su grandeza; el dominio y la firmeza de su voluntad, y su capacidad y “vocación dichosa para la acción”. Este es el reconocimiento que Rodó hace de las virtudes norteamericanas. Es en esta parte de *Ariel* en la que sostiene —en una frase que se ha vuelto ruidosamente famosa—: “[...] aunque no les amo, les admiro” (1985, p. 102).

En este punto del ensayo, el discurso toma un giro inesperado. Rodó se hace dos fundamentales preguntas:

¿Realiza aquella sociedad, o tiende a realizar por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de nuestra civilización? ¿Es en ella donde debemos señalar la más aproximada imagen de nuestra ‘ciudad perfecta’? (1985, p. 104)

Contestar estas preguntas es el propósito de Rodó en las páginas que siguen a ese pasaje.

Inicia citando a Spencer para decir que “[...] la pasión infinita por el trabajo y la porfía de la expansión material en todas sus formas [...]” constituyen el “[...] rasgo fundamental de la vida de los norteamericanos”. Ellos tienden a “[...] convertir el trabajo utilitario en fin y objeto supremo de la vida” (Rodó, pp. 104 y ss) Por eso, es una cultura a la que se debe predicar —dice, influenciado por Spencer— el “Evangelio del descanso y el recreo”, esto es, el ocio antiguo. La norteamericana es, por esta razón, una civilización que produce la sensación de “insuficiencia y de vacío”.

Estados Unidos es una cultura que tiene por fundamento la preocupación por el triunfo material, de ahí que viva para la “[...] realidad inmediata del presente y por

ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo”. Esa inmediatez se debe a que es un pueblo “[h]uérfano de tradiciones muy hondas que le orienten”. Es, por eso, que carecen de ideales vivificantes (no así la cultura inglesa, que goza de un espíritu poético, si bien en esta también se da el positivismo):

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. (1985, p. 108)

Es un pueblo burdo que no tiene buen gusto ni refinamiento para el arte y para lo selecto. La suya es una semicultura universal: “[l]a idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos”. Ese descendiente ve todo con un espíritu utilitario y pragmático. Asimismo:

Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad, por vano e infecundo. No le lleva a la ciencia un desinteresado anhelo de verdad, ni se ha manifestado ningún caso capaz de amarla por sí misma. La investigación no es para él sino el antecedente de la aplicación utilitaria. (1985, p. 110)

En fin, Rodó y otros autores del siglo XIX, que se opusieron al utilitarismo, son los responsables de una crítica que ha hecho carrera sobre los Estados Unidos: una crítica que muestra al país del Norte como un pueblo yerto de espíritu, seco, trabajador, materialista; una sociedad masificada en la que el éxito debe ser “[...] la finalidad suprema de la vida” (1985, p. 113).

En esta parte, Rodó hace algunas alusiones a aspectos que, sin duda, han llamado la atención de quienes han hecho de *Ariel* una carta de batalla. El uruguayo se refiere al deseo de expansionismo que anida en el interior de esa cultura: “[h]oy, ellos aspiran manifiestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismo los forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá” (1985, p. 116). Incluso, sostiene Rodó: “[e]llos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página” (1985, p. 117). Ese espíritu expansionista y el deseo de universalizar su cultura se acrecienta, gracias a su rivalidad con el espíritu europeo, al cual creen superar. Esta parte es, sin duda, profética y corrobora lo que algunos espíritus

avizores intuyeron desde el siglo XIX: las múltiples intervenciones de los Estados Unidos en el siglo XX en las diferentes partes del mundo; la fuerza que, debido a la globalización, tomó su modo de vida superficial y consumista —“the american way of life”— es sintomático de un espíritu el que el dominio (el yo quiero de Nietzsche, según Rodó) aparece como una virtud de las más queridas y más practicadas. Con todo, estas profecías no son suficientes para tergiversar unilateralmente el contenido total del *Ariel* y deben matizarse teniendo en cuenta las palabras del propio autor.

Hay que anotar aquí que un crítico de la talla de Pedro Henríquez Ureña no comparte del todo la crítica de Rodó a los norteamericanos. Por eso dice que “[e]ste análisis es la parte más discutible y lo más discutido de la obra”. Para el dominicano, los juicios son severos, y él considera que:

En aquel organismo social hay dos males contradictorios que en el actual periodo de agitación se han recrudecido: de una parte, el orgullo anglosajón, suerte de pedestal aislador en el que se asientan las tendencias imperialistas, la moralidad puritana y los prejuicios de raza y secta; de otra parte, el espíritu aventurero, origen del comercialismo sin escrúpulos y del sensacionismo invasor y vulgarizador.

Henríquez Ureña sostiene que esta cultura tiene un ideal distinto al intelectualismo de nuestra América. Ese ideal es “[...] el perfeccionamiento humano, que tiene por finalidad el bien moral y debe traducirse socialmente en la dignificación de la vida colectiva” (1978, p. 330).

Dejando de lado la inconformidad de Henríquez Ureña, debe decirse que en *Ariel*, después de haber formulado su reproche al utilitarismo de la cultura norteamericana, Rodó matiza moderadamente sus juicios. Dice, por ejemplo, que “[...] no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar los intereses del alma” (1978, p. 118). El uruguayo afirma, además, que esa cultura puede equilibrar su predominante utilitarismo con los ideales. Es decir, es posible conciliar lo utilitario con lo ideal. Esto debe ser así porque lo material es necesario para posibilitar lo ideal, tal como había dicho al inicio de la cuarta parte (cf. Rodó, 1985, p. 71). Añade Rodó: “[s]in el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el

reino del espíritu” (1985, p. 118). Más adelante de su texto, sostiene: “[l]a historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria e ideal”, es decir, se requiere una armonía. Es así como “[l]a obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de *Ariel*, en último término” (1985, p. 119).

Rodó perteneció a una época escindida, en la que existía una tensión entre el siglo XIX y el siglo XX. En esta época, existía una reacción negativa en contra el positivismo y se reivindicaba una vida más plena e integral. Rodó hace parte de esos críticos del utilitarismo, pero él no es antiutilitarista, sino que, más bien, entiende que no puede devolver la rueda de la historia y que se necesita, más bien, equilibrar ese predominante afán materialista a partir de las nuevas tendencias vitales, esto es, conciliar el positivismo con el ideal. Rodó, pues, no rechazó el positivismo. Si vio sus aspectos nocivos, también vio sus aportes. Por eso, el uruguayo propone una síntesis entre las dos formas de pensar y de actuar. Esta sería una síntesis más rica; en esta, se distancia de un conservadurismo radical y se lanza sobre el futuro. Este futuro le pertenece a América Latina y en el que los aportes de la sociedad utilitaria gringa, su aspecto materialista, es necesario y útil para posibilitar una cultura más rica.

Esa síntesis entre positivismo e ideal es lo que debe imperar en Hispanoamérica. En Estados Unidos no se da esa relación armónica y, sin embargo, Rodó desea que en un futuro esta alcance una destino superior: “[e]speremos que el espíritu de aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy voluntad y utilidad solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento e idealidad” (1985, p. 121). Rodó espera que Estados Unidos logre esa armonía del organismo social pregonado por Herbert Spencer. Eso es algo que no se dará pronto, sino en un futuro lejano, pues hasta el momento solo existe “un boceto tosco y enorme”.

Lo anterior es lo que Rodó trata en la quinta parte de *Ariel*. Una vez aquí podemos preguntarnos: ¿puede reducirse este apartado a un manifiesto antigringo? La respuesta es negativa. Rodó critica en *Ariel* la unilateralidad y la unidimensionalidad de la cultura estadounidense. En el libro no solo hace un reconocimiento generoso a esa cultura, sino que considera que hay aspectos de ella que son necesarios para el surgimiento de *Ariel*, para su posibilidad, ya que lo material es indispensable para sustentar lo ideal. Es decir, se necesita la producción económica, un sustento material de la vida para poder pensar y elaborar una cultura superior. Tampoco puede dejarse de lado que la de Rodó no es una crítica resentida y rabiosa al pueblo del Norte, pues, incluso, les desea un buen porvenir. Es decir, Estados Unidos no aparece como un

enemigo y, en últimas, el libro no manifiesta una posición hostil que indique que su ataque se deba exclusivamente a los hechos de 1898. Por eso es más factible pensar que, en términos generales, Rodó va en contra de la civilización de su tiempo y que, de paso, se permite proponer un modelo civilizatorio que corrija sus problemas. Lo interesante es, entonces, que ese modelo debe concretarse en Latinoamérica, la cual debe ser el nuevo pedestal de *Ariel*.

El americanismo de Rodó: una utopía inconclusa

Al comienzo de la sexta parte, Rodó advierte metafóricamente: “[a]nte la posteridad, ante la historia, todo gran pueblo debe aparecer como una vegetación cuyo desenvolvimiento ha tendido armoniosamente a producir un fruto en el que su savia acrisolada ofrece al porvenir la idealidad de su simiente” (1985, p. 123).

Hoy, a doscientos años de la Independencia, la intelectualidad y el pueblo latinoamericanos deben volver sobre *Ariel* retrospectivamente para evaluar nuestro proceso histórico y para constatar o no la realización del ideal de Rodó. ¿Hemos realizado ese ideal? ¿Hemos logrado construir una cultura propia, expresión de nuestra experiencia histórica, y en diálogo con las demás culturas? ¿Hemos tenido realmente un diálogo con otras culturas o hemos imitado servilmente la cultura europea o norteamericana? ¿América Latina ha sido la expresión de esa cultura vital que deseaba Rodó o ha sido sometida e invadida por la cultura utilitaria que tanto criticó el escritor uruguayo? o ¿son todas estas preguntas innecesarias? Las respuestas no son fáciles.

Latinoamérica ha logrado, sin duda, un palco en la cultura universal. Un puesto adquirido con grandes esfuerzos y sacrificios frente a un mundo que nos mira con curiosidad y que busca constantemente exotismo y pintoresquismo en nosotros. Esta es una visión que nos legaron los cronistas y De Paw, Buffon y Hegel, entre otros. Ese puesto, logrado en la cultura universal, se debe a nuestra capacidad creativa. Esto es algo que se puede constatar en el arte, especialmente, la pintura. Frida Kahlo, los muralistas mexicanos, Guayasamín (a pesar de Marta Traba) son prueba de esto; esto también ha ocurrido en literatura con el boom y nuestros premios Nóbel. Pero, por otro lado, nuestro desarrollo tecnológico sigue siendo dependiente del Norte; así como la economía, las instituciones políticas y, lo que es peor, gran parte del pensamiento. En estos campos, los aportes de América son esporádicos y, como todo lo grande y excelso, pocos.

Revisar de nuevo a Rodó permite comprobar, desafortunadamente, que lo expresado en la quinta parte se ha materializado en el actual mundo. La cultura norteamericana se ha ido imponiendo lentamente. Eso lo han posibilitado los avances gigantescos de la información y el efecto grandioso que han logrado los *mass media* sobre la población mundial. Asimismo, el imperialismo se ha ampliado: ya no solo es político-militar, sino económico y cultural. América Latina, en estos momentos, vive sometida a los intereses de las multinacionales del primer mundo. La independencia se ha vuelto difusa, porque ya no podemos hablar de esta en términos culturales o de soberanía en el sentido en que se entendía clásicamente. La disolución de las fronteras y todos estos aspectos hacen difícil de alcanzar la autonomía de nuestros pueblos y la materialización de la utopía rodoniana. Tal vez, hoy debamos reivindicar la propuesta del recién fallecido maestro Eduardo Umaña Luna, cuando hablaba que la realización de los derechos humanos tenía como prerrequisito la realización de la Declaración de Argel (1976) sobre los derechos de los pueblos (1998). Eso implica recuperar el papel del Estado y sobreponer sus intereses por sobre los intereses del capitalismo mundial integrado (Guattari).

Por otro lado, es claro, como pensaba Rodó, que un desarrollo de nuestros pueblos requiere hoy unir el materialismo imperante con una visión vital de cultura. América no puede sustraerse de la tendencia global actual, pero sí puede decidir —y eso es cuestión de los gobernantes— enrolarse en esta de manera cautelosa, de tal forma que salvaguarde los intereses básicos de su población. Es prioritario, por ejemplo, conservar nuestros recursos naturales, nuestra flora y fauna. Esa es, precisamente, una actitud vitalista hoy. Un vitalismo que, en este aspecto, ya no es el de Rodó, pero que en los otros referidos al sentimiento, al ideal, a la armonía y el desarrollo de las facultades, la formación de la personalidad, etc. sigue estando a la orden del día.

La figura de *Ariel* representa:

[...] 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 humana a la que vive vinculada a su luz [...] *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. *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 [...] él es el inmortal protagonista. (1985, p. 134)

Ariel es América, la protagonista de su futuro; es un pueblo heroico, valiente, emprendedor; capaz de vencer los obstáculos de la historia y desplegarse como un gran bosque radiante de verde. Ese heroísmo lo vio Rodó encarnado en Bolívar: “[g]rande en el pensamiento, grande en la acción, grande en la gloria, grande en el infortunio, y grande para sobrellevar, en el abandono y en la muerte, la trágica expiación de la grandeza” (2003, p. 527). Esa misma grandeza, ese mismo heroísmo es el que espera el uruguayo de la juventud de América, la depositaria de la utopía, la responsable de esculpir la estatua de *Ariel* en la historia de nuestro pueblo. La juventud debe hacer de América Latina un bosque, lleno de vigorosa vegetación, expresión de nuestros esfuerzos y nuestras luchas históricas; América Latina requiere que su juventud prosiga con la frente en alto en sus luchas, en su trabajo, para hacer de nuestra América la patria grande que soñó Bolívar, una patria libre, que reivindique su autodeterminación y que así concluya la tarea que iniciaron nuestros próceres hace ya casi doscientos años. Por eso Rodó dice a la juventud actual de nuestra América: “Yo os pido una parte de vuestra alma para la obra del futuro” (2003, p. 527).

Referencias

- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incansable de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bergson, H. (1973). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Botero Uribe, D. (2008). *Vitalismo cósmico*. Bogotá: Corteza de Roble.
- Caño-Guiral, J. (2002). El ámbito de lo religioso en las obras de Rodó. En L. Zea y H. Taboada, Eds., *Arielismo y globalización*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Fondo de Cultura Económica.
- Carvajal, A. *Los poetas malditos: un ensayo libre de culpa*. Bogotá: Panamericana.
- De Unamuno, M. (2000). Sobre la europeización (arbitrariedades). En *Don Quijote y Bolívar y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Retamar, R. (2006). *Todo Caliban*. La Habana: Fondo Cultural del Alba.
- Ferrater Mora, J. (2002). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Gastelumendi, A. (2000). La razón rodoniana. En *Arielismo y globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Góngora, M. (2003). Romanticismo y tradicionalismo. En *Historia de las ideas en la América española y otros ensayos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Guadarrama González, P. (1994). Premisas sociales y científicas del marxismo. En *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Bogotá: Universidad Incca de Colombia y Universidad Central de las Villas.
- Guadarrama González, P. El humanismo vital de José Enrique Rodó. En *José Martí y el humanismo en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Gutiérrez, R. (1997). José Ortega y Gasset en el primer centenario de su nacimiento. En *Provocaciones*. Bogotá.
- Gutiérrez, R. (1998). José Enrique Rodó, revisited. En *Insistencias*. Bogotá: Ariel.
- Gutiérrez, R. (2000). *Nietzsche y la filología clásica*. Bogotá: Panamericana.

- Gutiérrez, R. (2004a). *Heterodoxias*. Bogotá: Taurus.
- Gutiérrez, R. (2004b). *Modernismo: supuestos históricos y culturales*. México.
- Henríquez Ureña, P. (1978). Ariel. En *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires: Crítica.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rodó, J.. (1985). *Ariel*. Madrid: Ediciones Alba.
- Rodó, J. (2003). El americanismo literario. En *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Romero, J. (1948). *El ciclo de la revolución contemporánea. Bajo el signo del 48*, Buenos aires, Argos, 1948.
- Romero, J. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Simmel, G. (1980). Metrópolis y vida nerviosa. En *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Umaña Luna, E. (1998). *El humanismo social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Varela Petito, G. (2000). Ariel en su centenario. En *Arielismo y globalización*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1980). *Sobre la burocratización*. Revista Eco, (222).
- Zea, L. (1980). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.