



En qué se desconoce el arielismo

Dardo Scavino

► To cite this version:

| Dardo Scavino. En qué se desconoce el arielismo. La Biblioteca , 2014, 14. hal-02300821

HAL Id: hal-02300821

<https://hal.science/hal-02300821>

Submitted on 1 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

En qué se desconoce el arielismo

Por Dardo Scavino

Pocas ideas han tenido una influencia tan decisiva como aquellas expresadas en el libro *Ariel* de José Enrique Rodó. Inspirador de los jóvenes reformistas de 1918, el modernista escritor uruguayo ha sido una inevitable referencia a la hora de proclamar el ascenso de una nueva generación capaz de asumir, con ímpetus precursores, las tareas que su tiempo demandaba. El latinoamericanismo de Rodó hunde sus raíces en el vasto movimiento crítico de su época, bajo el supuesto de que la decadencia moral había que encontrarla en la medianía de una multitud constituida por el hábito y la repetición. La impronta revolucionaria reclamaba vanguardias atentas e innovadoras, capaces de sustraerse a la fuerza negativa de sus sociedades contemporáneas. Estas ideas no fueron ajenas ni a Deodoro Roca ni a Saúl Taborda, pero también pueden reconocerse en Ingenieros o en Mariátegui.

Dardo Scavino piensa el “arielismo” en sus aspectos e influencias menos exploradas. Freud, Tarde, Guyau y Fouillée concurren como antecedentes necesarios para pensar la relación entre la innovación de los acontecimientos, esos desvíos infinitesimales que abren un abismo, y la perseverancia de las formas existentes. Crear un mundo nuevo o persistir en lo dado, esa es la cuestión que se debatía en un mesiánico llamado fundador del tiempo por venir.

El gabinete del doctor Charcot

Las sesiones públicas de hipnosis efectuadas por el doctor Jean-Martin Charcot en una sala de La Salpêtrière llegaron a ser tan populares que entre los asistentes se encontraban no sólo varios especialistas venidos del extranjero, como Josef Breuer, Sigmund Freud y William James, sino también un importante número de literatos, de la talla de los hermanos Goncourt, Maupassant, Alphonse Daudet o Émile Zola. Estas experiencias de hipnosis alcanzaron el ápice de su celebridad cuando uno de los miembros de la disidente escuela de Nancy, el jurista Jules Liégeois, logró en 1884 que unos cuantos individuos –munidos, sin saberlo, de armas inofensivas– se precipitaran a cometer crímenes después de haber sido sugestionados por él. Liégeois expuso estas experiencias en su libro *La question des suggestions criminelles* y su colega Hyppolite Bernheim confirmó con esto su teoría de que la “sugestibilidad” no era una falencia nerviosa específica de las patologías histéricas, como pensaba Charcot, sino una predisposición psíquica banal ligada a los mecanismos del sueño. Las experiencias de estos médicos dejarían una huella tan profunda en la opinión pública europea que cuarenta años más tarde inspirarían dos figuras emblemáticas del expresionismo alemán: los doctores Mabuse y Caligari. Entretanto, uno de los asistentes a las exhibiciones de Charcot, el criminólogo Gabriel Tarde, trasladaría la teoría de la sugestión al terreno sociológico.

“El estado social es como el estado hipnótico” decía Tarde: “una forma del sueño, un sueño por mandato y un

sueño en acción” (*Les lois*, 83). Al igual que los hipnotizados, los seres sociales tienen ideas sugeridas por los hipnotizadores y las creen espontáneas. Tarde pensaba haber encontrado así en las experiencias de las escuelas de la Salpêtrière y Nancy la clave para entender los mecanismos del poder. El esclavo antiguo, en efecto, sabía que estaba obedeciendo a los mandatos del amo, mientras que el moderno cree estar actuando espontáneamente cuando se limita a acatar,

en realidad, los mandatos colectivos. “Esta es la ilusión propia del sonámbulo y del hombre social”, explicaba el criminólogo (ibíd., 84). Sólo que su siervo hipnotizado no obedecía a las voces –a diferencia de Freud,

Tarde subestimó esta dimensión crucial de la experiencia de Charcot– sino a un mecanismo diferente: la imitación. “La sociedad es la imitación” aseguraba el criminólogo, “y la imitación es una especie de sonambulismo” (ibíd.). El hombre social responde a las sugerencias del Otro, pero supone que el origen de éstas se encuentra en su propio Yo. Desde pequeños los humanos aprenden la lengua y las conductas peculiares de su grupo imitando a los mayores, y Tarde explicaba así por qué en una misma región los habitantes hablan con un mismo acento o portan el mismo tipo de prendas, comen el mismo tipo de alimentos o sostienen el mismo género de ideas.

Las experiencias de estos médicos dejarían una huella tan profunda en la opinión pública europea que cuarenta años más tarde inspirarían dos figuras emblemáticas del expresionismo alemán: los doctores Mabuse y Caligari. Entretanto, uno de los asistentes a las exhibiciones de Charcot, el criminólogo Gabriel Tarde, trasladaría la teoría de la sugestión al terreno sociológico.

La teoría de la imitación social de Tarde anticipaba, de este modo, la teoría de la identificación de Freud. Para el francés, en efecto, imitamos a quienes admiramos, como si el imitador se identificara con el objeto de su amor. El niño imita a sus padres o a sus hermanos mayores, el artista imita la obra de otro, extraordinaria a sus ojos, el novelista quiere escribir como aquel autor que lo fascinó unos años antes, y hasta todo un grupo humano se pone a imitar, según Tarde, a su vecino, como le sucedió a los romanos con los griegos y a ciertos pueblos bárbaros, a su vez, con los romanos, debido a la admiración por sus edificios, sus modales, su vestimenta y sus instituciones.

Pero había para Tarde dos tipos de imitación. La primera era la tradición, cuando las nuevas generaciones imitan a las precedentes. La segunda era la moda, cuando las personas o los grupos imitan a sus contemporáneos. Si suele decirse que las comunidades tradicionales se cierran sobre sí mismas, se debe a que la imitación de los viejos modelos es, por lo general, interna a un grupo, o se percibe de este modo, mientras que la imitación de los modelos nuevos suele ser más bien externa, y las sociedades modernas, como consecuencia, abiertas. De ahí que los tradicionalistas suelen acusar a los modernos de xenofilia, y los modernos, a los tradicionalistas, de xenofobia.

Ahora bien, si la imitación se divide en dos comportamientos opuestos, la tradición y la moda, hay también un comportamiento contrario a la imitación, llamado “contra-imitación”, que en realidad es una polarización invertida de la propia imitación, encarnada en quienes se dedican a hacer

lo contrario de las mayorías —equivalente del satanismo, por decirlo así, en las comunidades cristianas—, y otro comportamiento, distinto de la imitación y de la contra-imitación, que Tarde llama “innovación”. Si bien los comportamientos sociales se caracterizan por la imitación, la innovación no se explica por causas sociales, aunque sus consecuencias lo sean. El innovador, decía Tarde, es siempre un individuo, un “profeta” o un “genio”. “Todo lo genial es individual” afirmaba este sociólogo, “hasta el crimen” (ibíd., p. 4). No había multitudes geniales. O por lo menos no había genialidad o innovación en la teoría estrictamente social de Tarde, porque ésta, precisamente, era incapaz de explicarlas.

Pero el propio Tarde prevenía a sus lectores acerca de una posible confusión de su teoría de la innovación con “el individualismo banal que consiste en explicar las transformaciones sociales por el capricho de algunos grandes hombres”, explicación popularizada unas décadas antes por el inglés Thomas Carlyle. Estas innovaciones se entendían para el francés “por la aparición, accidental en cierto modo, en cuanto al momento y el lugar, de algunas grandes ideas, o más bien de un número considerable de ideas pequeñas o grandes, fáciles o difíciles” que en general pasan desapercibidas en el momento de su aparición aunque sean siempre nuevas, “y que en razón de esa novedad, me permitiría bautizarlas colectivamente con los nombres de *invenciones* o *descubrimientos*” (ibíd., p. 21).

Un colega de Gabriel Tarde, el filósofo Jean-Marie Guyau, publicaría en 1887 dos volúmenes sobre sociología del arte en donde comparaba

al innovador con el “accidente feliz” de Charles Darwin, esa “variación accidental” o esa “mutación imprevisible” en un individuo que, si su descendencia hereda, va a engendrar una nueva especie. “El genio”, explicaba Guyau, “es una modificación accidental de las facultades y de sus órganos en un sentido favorable a la novedad y a la invención de cosas nuevas”, y una vez que se produce esta “variación accidental”, introduce “en el mundo de las ideas o de los sentimientos algunos tipos nuevos”. Así se modifica entonces el medio social e intelectual, sin que esta modificación “sea el puro y simple producto del medio” (*L’art*, p. 49).

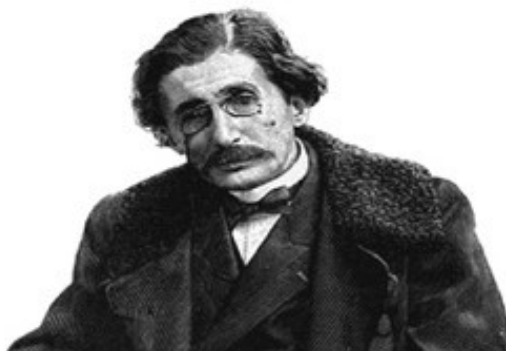
Para Guyau, esta mutación inopinada va a ser a su turno el inicio de nuevas cadenas miméticas, horizontales, primero, y verticales, después: la Reforma de Lutero, por ejemplo, se propagó por “contagio imitativo” por todo norte de Europa, y luego fue transmitiéndose de generación en generación hasta llegar a nuestros días como un rasgo hereditario. Y algo similar podría decirse con respecto a ciertas mutaciones prósperas como la perspectiva de León Alberti, el claroscuro de Caravaggio o el *Quijote* de Cervantes. En el mundo particular del arte, concluía Guyau, “como en el mundo social”, “existen dos clases de hombres”: “los *innovadores* y los *repetidores*, es decir, los genios y el público, que repite en él mismo, y por simpatía, los estados de espíritu, los sentimientos, las emociones, los pensamientos, que el genio inventó primero o a los cuales les dio una forma nueva”. Pero tanto el instinto imitador como el instinto innovador se encontraban, según Guyau, en el propio público, “sólo que el instinto imitador domina

en la masa y el instinto innovador, en los genios” (ibíd., p. 49).

Mutantes vs. replicantes

Tarde y Guyau pensaban que la vida de las sociedades humanas no difería, en lo esencial, de la vida de los organismos. A diferencia de las cosas inertes, el organismo procede por réplicas: ya sea regenerando ciertas partes de sus cuerpos gracias a la nutrición, ya sea generando cuerpos similares al suyo gracias a la reproducción. La vida se caracteriza, en este caso, por copiar y repetir. Y a la tendencia de un cuerpo a generar réplicas de sus propias partes, incrementando o no su cantidad, suele llamárselo “instinto de conservación” aunque siga formando parte de esta tendencia de los seres vivos a la imitación. Entendida como innovación, por el contrario, la vida es evolución, variación y mutación inesperada, de modo que en este caso la vida ya no es pensada a la altura del individuo sino de la historia de la especie.

Como había planteado Edgar Quinet, inspirándose igualmente en Darwin, “cada especie, antes de esparcirse por el mundo, tiene un precursor o más bien una especie profética que la anuncia



Gabriel Tarde

Desde las perspectivas de Tarde, Guyau o Quinet –en modo alguno intercambiables, pero en este punto convergentes– una sociedad es joven cuando proliferan en su seno las invenciones y creaciones originales, cuando se multiplican los “precursores” y las “especies proféticas”, esos “accidentes felices” de cualquier comunidad o esos grupos de “mutantes” que algunos llamarían muy poco después “vanguardias”.

y la prepara”. Así, el hiparión es el precursor del caballo y el mastodonte, según Quinet, del elefante. El republicano francés comparaba entonces estos fenómenos de la evolución animal con los procesos de la “historia civil”, en la cual “los caracteres, primero aislados,

terminan por formar una cepa” que preocupa a los contemporáneos dado que no saben muy bien cómo catalogar a esta mutación y presienten, con razón, que está poniendo en peligro el orden existente. Si las circunstancias lo permiten, esta mutación va a terminar engen-

drando, en efecto, una nueva estirpe: Juan el Bautista, por ejemplo, “es el precursor de los cristianos”, “Juan Huss, de los protestantes”, “Rousseau, de los revolucionarios”: “No son más que un individuo o un grupo antes de convertirse en un pueblo, una clase, un mundo” (*La création*, 330-331).

Desde las perspectivas de Tarde, Guyau o Quinet –en modo alguno intercambiables, pero en este punto convergentes– una sociedad es joven cuando proliferan en su seno las invenciones y creaciones originales, cuando se multiplican los “precursores” y las “especies proféticas”, esos “accidentes felices” de cualquier comunidad o esos grupos de “mutantes” que algunos llamarían muy poco después “vanguardias”. Cuando esta savia inventiva se agota, explicaba Tarde, “la imitación sigue su curso, como en la India, como en China,

como los últimos siglos del Imperio romano”, y como ocurre también en algunas especies animales que, esclerosadas, se habrían vuelto incapaces de mutar convirtiéndose en verdaderos fósiles vivos (op. cit., p. 28).

Remitiéndose a las obras de aquellos tres franceses –y de un discípulo de Guyau, Alfred Fouillée–, Rodó hablaría en el *Ariel* de un “grupo disperso y prematuro” convertido en “precursor” de una “nueva unidad social” o de una “nueva civilización” (*Ariel*, p. 99), grupo que compara con las “especies proféticas” y las “variaciones accidentales” que no habían sido previstas por las posibilidades preexistentes o que se sustraían a la “sugestión imitativa” de la sociedad de su tiempo. “El tipo nuevo”, explicaba el oriental, “empieza por significar, apenas, diferencias individuales aisladas; los individualismos se organizan más tarde en variedad; y por último, la variedad encuentra para propagarse un medio que la favorece, y entonces ella asciende quizá al rango específico”. Entonces, concluye Rodó citando a Quinet, “*el grupo se hace muchedumbre, y reina*” (ibíd., p. 99). Y si esto ocurre, se debe a que la palabra de estos precursores, como sucede con los fundadores de religiones, posee un gran “poder de sugestión” o un “dynamismo eficaz”, capaz de emocionar, conmover, convertir a los sujetos y de movilizar, por una especie de hipnosis, a las masas. A esto se refería Alfred Fouillée cuando hablaba de “ideas-fuerza”: éstas no buscaban el asentimiento deliberado de la razón sino la adhesión apasionada de los sujetos, y se convertían en ideas “prósperas” cuando acumulaban a los adictos.

Rodó no combatía el individualismo utilitarista de los pueblos anglosajones

preconizando un altruismo cristiano sino mostrando que ese individualismo no es la explicación última de los fenómenos sociales como lo anunciaban ciertas corrientes de pensamiento desde la época de Hobbes. El individuo del utilitarismo anglosajón ya es, para Rodó, un modelo de comportamiento que goza de un gran prestigio social y de una gran cantidad de imitadores, y esta imitación mayoritaria, o hegemónica, acabó por suscitar un fenómeno de naturalización: a fuerza de propagarse, ese personaje histórico particular terminó confundiendo con la esencia del hombre o con el hombre universal; a fuerza de identificarse con ese modelo sugestivo, los hombres llegaron a suponer que el hombre mismo era eso. A esto se refería el uruguayo cuando hablaba de “nordomanía”: a esta identificación de algunos pueblos con ese objeto de amor. Aunque pareciera universal, la hegemonía de este modelo caracterizaría entonces a una época particular y nada impedía que otros paradigmas de comportamiento se impusieran en el futuro.

Siguiendo a Tarde y a Guyau, Rodó no asociaba entonces al individuo con el instinto de conservación sino, por el contrario, con una suerte de instinto de creación, instinto que contrastaba con las tendencias —esta vez sí— conservadoras, o más precisamente imitativas, de las masas. Las revoluciones políticas eran multitudinarias, es cierto, pero las muchedumbres obraban siempre, a su entender, inspiradas por la palabra de unos pocos visionarios. Alfred Fouillée les recordaba a las actuales mayorías que habían comenzado pequeñas, es decir, como inauditas minorías, y que la propia ley de la historia consistía en que la opinión

mayoritaria de hoy hubiera sido en otro tiempo “la del hombre aislado y luego la de una minoría, antes de convertirse en la del gran número”. Hay, en consecuencia grandes chances para que “la opinión del futuro se encuentre en la actualidad en alguna de las minorías vencidas por la mayoría” aunque no podamos decir en cuál: “El error que se va y la verdad que llega son, ambas, minoritarias”, pero no poseemos un criterio seguro para distinguir “la aurora del crepúsculo” (*Filosofía*, p. 117).

Tanto la influencia de las mayorías como la sugestión de las minorías, tenían para Rodó el estatuto de una ensoñación hipnótica. “Cuando te agregas en la calle a una muchedumbre”, le recordaba Rodó a su lector de *Motivos de Proteo*, “sientes que, como la hoja suspendida en el viento, tu personalidad queda a merced de aquella fuerza avasalladora”, que ésta “te lleva adelante y fija el ritmo de tus pasos”: “Es como una enajenación o un encantamiento de tu alma”, aseguraba el oriental retomando aquellas teorías de la “sugestión” o la “hipnosis” colectiva de esos años (*Motivos*, p. 85). Pero no hacía falta descender a la calle para que esto ocurriera, proseguía Rodó, porque este “poder” se ejerce sobre todos los individuos en cualquier circunstancia, e incluso sobre aquellos que hacen alarde de libertad e independencia. Tarde había conjeturado que, al igual que el estado hipnótico, “el estado social no es sino una forma de sueño” (*Les lois*, p. 83), y la ilusión del individuo consistía en creer, como los sonámbulos, que esas ideas sugeridas eran espontáneas. Sólo cuando esa libertad, esa originalidad, es auténtica, concluía el uruguayo, sólo cuando alguien logra sustraerse milagrosamente a esas sugestiones

hipnóticas del Mabuse colectivo, puede hablarse, en sentido estricto, de “genio” (*Motivos*, p. 44-45).

El genio también tenía, en este aspecto, una dimensión ética, incluso heroica, ya que la innovación no dependería solamente del ingenio sino también de la audacia y el coraje necesarios para enfrentar los sentimientos establecidos, la opinión pública o la tradición oficial. Y por eso una “voz viene de las gradas de este circo del mundo, o se anticipa en tu conciencia a la que de allí se alzarán si se consuma tu voluntad de emanciparte: ‘¡Apóstata, traidor!’ clama esa voz de reconvencción y de afrenta” (ibíd., p. 267). En efecto, “no hay creencia humana que no haya tenido por principio una inconsecuencia, una infidelidad”, “el dogma que ahora es tradición sagrada, fue en su nacer atrevimiento herético” y remontándose a los orígenes de “la fe más venerable, la idea más entonada por la majestad y pompa de los siglos, siempre se llegará al apóstata, al herejarca, al rebelde” (ibíd. p. 268).

Tal vez haya sido José Ingenieros quien mejor comprendió en aquellos años la propuesta de Rodó. Y lo hizo en un libro que conocería la misma popularidad que el *Ariel* entre los estudiantes reformistas las vísperas del 18: *El hombre mediocre*. La idea central de esta

obra consistía en presentar la historia humana como un “eterno contraste” entre dos fuerzas antagónicas: “El espíritu conservador o rutinario y el espíritu original o de rebeldía” (*El hombre*, p. 40). Las mayorías se contentan con transitar los caminos más trillados, explicaba el alienista, mientras que las minorías proféticas o vanguardistas se atreven a abrir las nuevas rutas que van a practicar sin saberlo las “mayorías venideras”. La rutinas defendidas hoy por los mediocres “son simples glosas colectivas” de ideales concebidos ayer por los rebeldes, de modo que “el grueso del rebaño social va ocupando, a paso de tortuga, las posiciones atrevidamente conquistadas mucho antes por sus centinelas perdidos en la distancia”, y éstos, concluía el criminólogo, “ya están muy lejos cuando la masa cree asentar el paso a su retaguardia” (ibíd., 44). Y por eso el tiempo histórico, tal como lo entendían Ingenieros y Rodó, no se parecía a la curva ascendente del modelo progresista —ni a la descendente, por supuesto, del decadentismo— sino al “jardín de senderos que se bifurcan” de Borges, dado que cada mutación inopinada en el orden de la ciencia, de la política o del arte abre una ramificación imprevista.

Aunque ni Rodó ni Ingenieros empleen el sustantivo “vanguardia” en el *Ariel* y *El hombre mediocre*, estaban haciendo alusión a esta idea cuando el primero hablaba de una “aristarquía” (*Ariel*, p. 64) y el segundo de una “aristocracia moral” (*El hombre*, p. 99), porque ambos las distinguían, y con un vigor semejante, de los regímenes de privilegios. Si la aristocracia del *Ancien régime* oprimía a las mayorías, la aristocracia de Rodó e Ingenieros debería liberarlas. De hecho,

José Enrique Rodó



si tuviéramos que mencionar una posición cercana a la expuesta por Rodó en el *Ariel*, deberíamos referirnos a la anarquista ruso-norteamericana Emma Goldman, para quien la mayoría, la “compact, immobile, drowsy mass” (*Anarchism*, p. 82), era “incapaz de formular un juicio propio”, carecía “de originalidad y de valor moral” y terminaba siendo incluso “las más peligrosas enemigas de la Libertad y la Justicia” (*Anarchism*, p. 76). Por eso las masas necesitan, en el momento de la emancipación, de “los hombres de mentalidad más avanzada, de los precursores”, esos hombres que “conocían el escabroso camino que deberían recorrer y lo soportaron todo: oposición, persecuciones y dificultades casi insuperables” (*Anarchism*, p. 81).

Si el viejo régimen aristocrático se preocupaba por defender un orden establecido y por reprimir, como consecuencia, cualquier forma de vida alternativa, los aristócratas de Ingenieros y Rodó son precisamente quienes abren vías diferentes a pesar de las acusaciones, la indiferencia o las persecuciones. Ni Ingenieros ni Rodó estaban preconizando entonces una forma de gobierno distinta de la democracia sino, a la manera de Tarde o Guyau, describiendo un comportamiento social, y éste obedecería a los mismos mecanismos de imitación e innovación, de rutina y de ruptura, de normalización y rebelión, sin importar el orden político imperante.

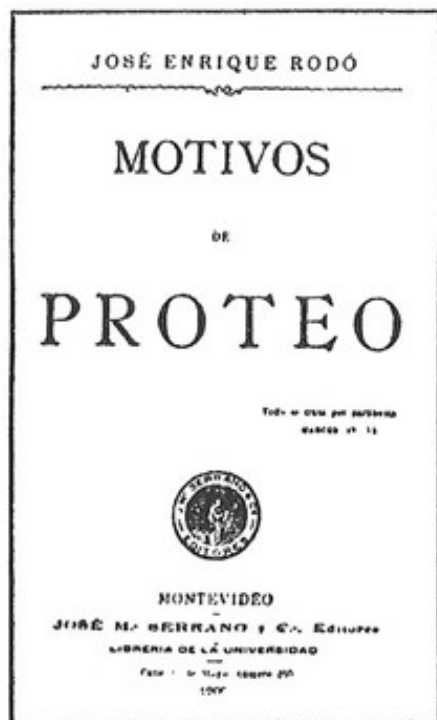
El mono inmaduro

Lejos de contrariar aquella “aristarquía”, la democracia bien entendida le sería favorable dado que le ofrecería a todos los individuos, explicaba el

uruguayo, las mismas posibilidades, y sólo en estas condiciones podríamos estar seguros de que el mérito del creador terminaría triunfando por sobre los privilegios del opresor. En la democracia mal entendida, por el contrario, ya no se toma como modelo a las minorías proféticas sino a las mayorías conformistas, y éste sería el caso de esa democracia norteamericana que erige como patrón de pensamiento y comportamiento al “hombre cualquiera”, al hombre-masa, al hombre mediocre.

Los regímenes europeos tampoco estaban exentos, según Rodó, de estas figuras. De hecho, cuando el uruguayo tiene que identificar el prototipo del hombre mediocre, no escoge la figura de un norteamericano sino de un francés, Mr. Homais, el personaje de *Madame Bovary* de Flaubert, encarnación del pequeño burgués típico del Segundo Imperio. “En ausencia de la barbarie irruptora que desata sus hordas sobre los faros luminosos de la civilización”, comentaba Rodó, “la alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas pacíficas, acaso acicaladas, las horas inevitables de la desigualdad”, “cuyo Atila”, explicaba, “podría personificarse en Mr. Homais”, quien ponía su astucia “al servicio de una repugnancia instintiva hacia lo grande” y en favor del “rasero nivelador”. “La indiferencia inmovible y la superioridad

Ni Ingenieros ni Rodó estaban preconizando entonces una forma de gobierno distinta de la democracia sino, a la manera de Tarde o Guyau, describiendo un comportamiento social, y éste obedecería a los mismos mecanismos de imitación e innovación, de rutina y de ruptura, de normalización y rebelión, sin importar el orden político imperante.



cuantitativa” eran, para Rodó, “las manifestaciones normales” de la fuerza de esos hombres mediocres, fuerzas capaces “de llegar a la ira épica y de ceder a los impulsos de la acometividad” cuando se trata de aplastar las innovaciones (ibíd., p. 54). Mr. Homais no negaba la civilización y el progreso. Ni siquiera formaba

parte de esos norteamericanos “calibanes” de Groussac y Rubén Darío, esos “búfalos de dientes de plata”, “colorados, pesados, groseros” que “van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del *dollar*” (Darío, 443). No, Mr. Homais era el boticario volteriano, “miembro de varias sociedades científicas”, aunque no conociera gran cosa a la ciencia, cauteloso y mesurado, confundía la opinión pública de su tiempo con las verdades universales y calificaba de extremista a quien no se plegara a esta norma.

El bárbaro de Rodó no era entonces el industrial sediento de beneficios e indiferente a la belleza del arte y las especulaciones filosóficas, y mucho menos el trabajador manual iletrado y expulsado de la llamada alta cultura, sino el “ciudadano medio” de las democracias occidentales “con su repugnancia instintiva hacia lo grande”, que se muestra favorable al “progreso”

pero que “anatemiza e injuria” la creatividad de los rebeldes: “Entre las inspiraciones constantes de Flaubert”, explicaba el uruguayo, “ninguna más intensa que el odio de la mediocridad envalentonada por la nivelación y de la tiranía irresponsable del número” (*Ariel*, p. 58). Y si el oriental hace un particular hincapié en su crítica de la cultura norteamericana, se debe a que su modelo de individualismo posesivo está siendo imitado tanto en Europa como en América latina.

Así es como el antagonismo sarmientino entre la civilización y la barbarie le cede la plaza a un enfrentamiento entre el vulgo y la vanguardia, los imitadores y los creadores, los mediocres y los inventivos, los conservadores y los rebeldes. Rodó no opone una presunta vulgaridad norteamericana al refinamiento europeo. La vulgaridad se oponía, para Rodó, a la creatividad y por eso es otro nombre del *statu quo* o del orden imperante. Como las células de un organismo que se reproducen repitiendo siempre el mismo modelo, el vulgo es la imitación social de los modelos en vigor y la resistencia a cualquier innovación. Y si el genio o el rebelde nos redimen de la vulgaridad, se debe a que nos liberan de la imitación y, como consecuencia, de la eterna repetición de lo mismo.

A esta repetición estéril se refería Rodó cuando contrastaba a los griegos y los egipcios. El uruguayo recordaba aquella anécdota según la cual un sacerdote de Isis le habría dicho a Solón que sus compatriotas eran “como niños”. Y esta inquietud infantil se enfrenta a la “senectud” egipcia “que se concentra para ensayar el reposo de la eternidad y aleja, con desdeñosa mano, todo frívolo sueño” (ibíd., p. 22). La vejez sería, en este aspecto, la esclerosis de

las estructuras mentales y sociales, la ausencia de inquietud y la resistencia al cambio, mientras que la infancia y la juventud serían el momento en que esa rigidez no se consolidó todavía y en que la plasticidad de los individuos permite la exploración de otros caminos de la existencia o de la “eterna virtualidad de la Vida” (ibíd., p. 26). En el evolucionismo social de Rodó hay algo de esa teoría de la “neotenia” que el médico alemán Arthur Kollman había anticipado en 1885 y que Louis Bolk desarrollaría en los años veinte. El anatomista holandés observó que los cráneos humanos, con un lóbulo frontal redondeado y una mandíbula poco prominente, se parecen a las cabezas de los gorilas y de los chimpancés recién nacidos, de modo que la humanidad habría sido una bifurcación del árbol genealógico de los primates a partir de individuos afectados por este “paedomorfismo”. Como lo explicaría más tarde Stephen Jay Gould, “por medio del retraso en el desarrollo de las estructuras somáticas, la neotenia posibilita que el organismo escape de sus formas adultas altamente especializadas y regrese a la labilidad del joven, preparándose para nuevas direcciones evolutivas” (*Ontogenia*, p. 246). La evolución sólo puede tener lugar allí donde el individuo todavía no tomó el camino trazado por sus ancestros o cuando todavía se encuentra a tiempo de abrir otros. Ni la infancia ni la juventud son, en este aspecto, sinónimos de creatividad, pero sí un terreno favorable para la innovación o la ruptura.

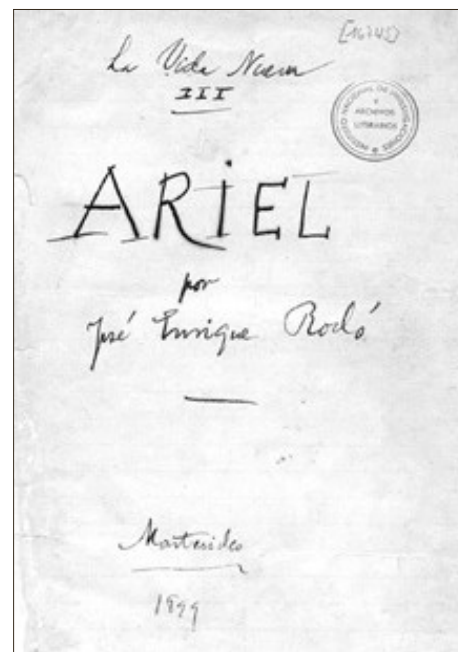
De hecho, la crítica que Rodó le dirige a la división demasiado especializada de la actividad social, característica de las formas avanzadas del capitalismo, va en la misma dirección de la dificultad que

señalaría Gould.

Un alto grado de especialización, explicaba el uruguayo, tenía para el positivista Auguste Comte, “un grave inconveniente en la facilidad con que suscita la aparición de espíritus deformados y estrechos”, “de espíritus ‘muy capaces bajo un único aspecto y monstruosamente ineptos bajo todos los otros’”, como sucede con los obreros en el taller capitalista (*Ariel*, p. 32). En fin, una sociedad con un alto grado de especialización se vuelve altamente eficaz en lo que concierne los resultados cuantitativos, pero incapaz, también, de metamorfosis, como si el sistema se valiera de los individuos para perpetuarse a sí mismo.

Vanguardias mesiánicas

La pasmosa celebridad del *Ariel* durante la primera mitad del siglo XX no habría sido ajena a esa mixtura entre la teoría de la innovación de Tarde, Guyau o Fouillée y el advenimiento mesiánico de la tradición judeo-cristiana estudiado por Renan. El Mesías es un mutante. Una “variación accidental”. Un “accidente feliz”. Una “especie profética”, a condición, claro está, de prosperar. En un opúsculo de 1897 intitulado *El que vendrá*, Rodó se había referido ya al “hacedor” de la “obra genial” que trazaría los nuevos



caminos del pensamiento y de la creación, diciendo que sólo tenía de él “una imagen vaga y misteriosa, como aquellas con que el alma, empeñada en rasgar el velo estrellado del misterio, puede representarse, en sus éxtasis, el esplendor de lo divino” (*El que vendrá*, p. 20). El uruguayo no sabía ni cuándo ni dónde, pero sí que esa mutación inopinada, esa ruptura o ese corte acabarían por tener lugar, y comparaba esta conmoción del orden imperante con el advenimiento de un Mesías.

No es casual entonces que hacia el final de su alocución, Próspero, el maestro del *Ariel*, le recordara “a la juventud americana” que los griegos habían erigido en la antigüedad “altares a los ‘dioses ignorados’”, ni que la incitara a consagrar una parte de su alma “al porvenir desconocido” (*Ariel*, p. 98).

Esta comparación podría resumir la totalidad de su ensayo: una exhortación a los jóvenes para que se consagren con ardor al culto del porvenir. Y eso, claro está, por oposición a quienes

Unas de las lecciones del darwinismo triunfante había sido esa finalmente: no hay teleología de la evolución, de modo que ésta no puede confundirse ya con el progreso o el presunto perfeccionamiento de un organismo.

les rinden culto a los valores y los comportamientos del presente, esto es: a quienes sacralizan y veneran el *statu quo*. Porque el orden establecido también tiene sus sacerdotes y sus fieles, y Rodó le dedica una buena parte de su arenga a denunciarlos.

Pero si Rodó escribe la expresión “dioses ignorados” entre comillas, se debe a que está citando, sin mencionarlo, al apóstol Pablo de Tarso y su discurso en el Areópago de Atenas. Como los atenienses condenaban

a quienes pretendieran introducir nuevos dioses, el apóstol les aseguró que venía a hablarles de uno que formaba parte del panteón oficial de la ciudad aunque ignorasen quién era. Y este discurso terminó volviéndose decisivo para la teología cristiana el día en que un neoplatónico del siglo IV adoptó el nombre de uno de los jóvenes griegos convertidos a la fe cristiana tras escuchar a San Pablo: Dionisio el Areopagita. Porque fueron este filósofo sirio y sus seguidores europeos quienes colocaron aquel *agnósthos théos* en el centro de la teología mística.

Allí donde los místicos hablaban de un *deus ignotus*, el rioplatense se refiere a “una imagen vaga y misteriosa”; allí donde los místicos decían “divinidad”, el ensayista uruguayo prefiere decir “futuro”. Y no un futuro cualquiera sino ese que no se confundía con un desarrollo previsible de la situación presente. Del mismo modo que, en la teología mística, o negativa, nada podía decirse acerca de la divinidad, nada podía decirse, para Rodó, acerca de ese futuro, porque si hubiese sido predecible, no habría sido un auténtico porvenir. Mientras lo que viniese fuera alguna variante del *statu quo*, no resultaba legítimo hablar de futuro. Este sólo sobreviene cuando el presente pasa, cuando nuestra situación actual se vuelve historia como consecuencia de su advenimiento (o en la medida que un grupo cada vez más numeroso acepte la “buena nueva” y se mantenga fiel a ella a pesar de las adversidades). El acontecimiento mesiánico tendría una dimensión crítica ya que muestra el estatuto particular y contingente de una forma de convivencia considerada, por sus practicantes, universal y necesaria. No hay entonces futuro sin ruptura con el presente. Y teniendo en

cuenta que pensamos a partir de las ideas, los conceptos o las estructuras mentales de nuestra época histórica, ese futuro se nos torna inesperado. La paradoja del mesianismo arielista consiste entonces en que esperamos lo inesperado, y ésta es, para el escritor oriental, nuestra principal esperanza: que lo inesperado sobrevenga y, por decirlo así, “prosper”. Porque no hay manera de prever el futuro, como no hay manera de anticipar las “variaciones accidentales” o las “mutaciones imprevisibles” en alguna especie viva. Unas de las lecciones del darwinismo triunfante había sido esa finalmente: no hay teleología de la evolución, de modo que ésta no puede confundirse ya con el progreso o el presunto perfeccionamiento de un organismo. Las etapas en la evolución de la especie no se confunden con los estadios en la evolución de un individuo, ya que las primeras son las consecuencias de “mutaciones imprevisibles”. El *deus ignotus* de los místicos se convierte así, para el uruguayo, en la mutación, en la “variación accidental”, en el “accidente feliz” de donde provendrá la “vida nueva”, en un “error” de copiado, finalmente, con consecuencias promisorias. Y por eso profetizar, en el dominio de la historia humana, no significaría prever el porvenir a partir de un análisis pormenorizado y riguroso de la situación presente o anticipar el futuro a través de algunos signos premonitorios esparcidos en la actualidad. Profetizar significa inventar o crear. Los profetas son quienes predicán los nuevos valores y las nuevas verdades. Los profetas son quienes proclaman los nuevos modos de vida y convivencia. Existe un pensamiento riguroso, apto para estudiar objetivamente lo que existe. Pero existe otro pensamiento –poético, genético,

innovador– capaz de hacer aparecer aquello que no existió nunca. Los profetas de Rodó no son quienes logran adivinar hacia dónde se dirigen las rutas de hoy; son quienes abren las nuevas.

Hacía falta entonces que una multitud abrazara una idea nueva para que su creador asumiese una estatura mesiánica. Hacía falta que una propuesta se encarnase en prácticas inusitadas para que el profeta engendrara una “vida nueva”. El Mesías

es el iniciador de una nueva época y de un mundo nuevo. Y si su advenimiento resulta apocalíptico, se debe a que tiene lugar al final de nuestros tiempos y de nuestro mundo, esto es: de nuestra particular sociedad. Porque es él mismo quien, con su advenimiento, provoca el fin de ese tiempo. O

para ser más precisos: porque son sus seguidores quienes, tomando la ruta abierta por el acontecimiento innovador, se desvían de las anteriores.

Tanto en la historia individual como en la colectiva hay, desde la perspectiva de Rodó, rupturas o “sacudimientos revolucionarios”, “momentos en que inopinados motivos o condiciones, nuevos estímulos y necesidades aparecen de modo súbito, anulando quizá la obra de luengos años y suscitando los que otros tantos requerían”, “momentos iniciales o palingenésicos, en que diríase que el alma entera se

Tanto en la historia individual como en la colectiva hay, desde la perspectiva de Rodó, rupturas o “sacudimientos revolucionarios”, “momentos en que inopinados motivos o condiciones, nuevos estímulos y necesidades aparecen de modo súbito, anulando quizá la obra de luengos años y suscitando los que otros tantos requerían”, “momentos iniciales o palingenésicos, en que diríase que el alma entera se funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuelven como remotas o ajenas para nosotros” (*Motivos*, 70)



José Enrique Rodó

funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuélvense como remotas o ajenas para nosotros” (*Motivos*, 70), como si ese acontecimiento mesiánico nos liberase, o nos redimiera, de las rutinas vitales y gnoseológicas. Procreando una nueva época, este acontecimiento libera a las mayorías del *statu quo*; iniciando una

nueva vida, nos arranca de la antigua. El nacimiento del nuevo mundo coincide con la muerte del viejo, como si la temporalidad mesiánica hiciera concordar el génesis y el apocalipsis. Esta redención no concordaba, para Rodó, con el fin de la historia sino con su prosecución a través de nuevos rumbos. La historia se detiene cuando los días de una sociedad se convierten en “la invariable repetición de un mismo eco, reflejándose indefinidamente de uno en otro círculo de una eterna espiral” (*Ariel*, p. 95). La historia se detiene cuando un pueblo pretende eternizar sus instituciones, como le sucedió a los egipcios, o cuando una colectividad eleva una forma de vida particular y contingente a la dignidad de modelo universal y necesario, o cuando una comunidad confunde una creación cultural con un orden natural, o cuando la imitación impide cualquier innovación. Incluso el “progreso” de una sociedad se hace por un mismo camino, y cuando Rodó

habla de cambio, no está hablando de “avanzar” por la misma ruta sino de abrir otra, distinta e inesperada: “La tendencia a modificarse y renovarse es natural virtualidad del alma que realmente *vive* y esta virtualidad se manifiesta así en el pensamiento como en la acción” (*Motivos*, p. 190).

Rodó traducía así a un lenguaje darwinista una certeza del siglo XIX: el hombre es el único animal que no tiene un modo de ser, de vivir y de pensar inmutable; el hombre es el animal capaz de crear sus diversas formas de ser, de vivir y de pensar; el hombre es el animal que produce su propia esencia. La historia, de hecho, no sería para Rodó sino la producción del hombre por el hombre. Con la modernidad, el hombre era a la vez *natura naturans* y *naturata*, constituyente y constituido, productor y producido, creador y creatura, padre e hijo. Tan pronto como los hombres se ponían a imitar un modo de vida en lugar de inventarlo, dejaban de obrar como humanos en sentido estricto. Y el culto del futuro ignoto preconizado en el *Ariel* no significa otra cosa: hay un trabajo útil necesario para la supervivencia, para la reproducción de la vida, comparable con la regeneración de los órganos o la reproducción de los individuos en la vida de los organismos, pero hay otro trabajo que ya no apunta a conservar la vida actual sino a inventar otra, distinta, y éste era, para Rodó, el trabajo humano por excelencia, comparable con la mutación imprevisible. A este trabajo humano lo llama paradójicamente “ocio”, porque está pensando en la acepción antigua del vocablo. El apostolado en pos de una “vida nueva” forma parte de este ocio, y se trata de un apostolado que conlleva generalmente el riesgo de

verse vituperado, perseguido y hasta eliminado, como ocurrió con ese otro personaje literario, Enjolrás, con el cual Rodó remata su texto: el joven revolucionario de *Los miserables* de Víctor Hugo, que terminaría siendo fusilado por su compromiso militante, se oponía sin duda al conformista Mr. Homais de Flaubert.

El discreto canto de la burguesía

La elección del revolucionario de *Los miserables* para concluir *Ariel* no tiene nada de anodino: “Y fue entonces, tras el prolongado silencio, cuando el más joven del grupo, a quien llamaban ‘Enjolrás’ por su ensimismamiento reflexivo, dijo, señalando sucesivamente la perezosa ondulación del rebaño humano y la radiante hermosura de la noche: ‘Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que, aunque ella no mira al cielo, el cielo la mira. Sobre su masa indiferente y oscura, como tierra de surco, algo desciende de lo alto. La vibración de las estrellas se parece al movimiento de una mano de sembrador’” (*Ariel*, p. 150). Disiento en este aspecto con González Echevarría cuando, omitiendo el papel preciso de Enjolrás en la novela de Hugo, parafrasea esta conclusión afirmando que “la voz del maestro vibra con una verdad que encuentra su origen en Dios, el sonido se ha convertido en luz divina” (*La voz*, p. 59). Es cierto que Próspero ocupa un lugar semejante a Pablo de Tarso, y acabamos de ver cómo evoca literalmente sus textos. Pero se trata de un recurso que Rodó no cesó de utilizar a lo largo de su ensayo: valerse del lenguaje de la religión, y en especial del mesianismo paulino, para aludir

al fenómeno de esa palabra profética capaz de germinar en una “vida nueva”. No hay, para Rodó, trascendencia alguna sino “variación accidental” y aparición imprevisible de una “especie profética” cuyos descendientes pueden calificar, retrospectivamente, de divina, como suele ocurrir con los actos fundadores, pero cuya procedencia no es en modo alguno trascendente. Si Rodó suele recurrir al léxico religioso, se debe a que la

palabra sembrada en la muchedumbre no tiene, desde su óptica, un estatuto magisterial sino apostólico, dado que su objetivo no es la enseñanza, en el sentido de la transmisión de un saber, sino la conversión subjetiva de las masas. Rodó estaba proponiendo una distinción muy similar a la planteada por Kierkegaard unas décadas atrás, distinción que *Liberalismo y jacobinismo* expone a través de un contraste entre la palabra racional de Kant y la “palabra apasionada” de “Jesús o de Buda, de Francisco de Asís o de Lutero, de Mahoma o de Bab”, entre la certeza filosófica o científica y la convicción política o religiosa, a saber: esa “sugestión que convierte en dóciles sonámbulos a los hombres y los pueblos” (*Liberalismo*, p. 58).

Y hasta tal punto es así que el modelo norteamericano del individualismo utilitario y la inquebrantable fe en el progreso material nacieron, para Rodó, como cualquier otro movimiento de ideas, convertido en pasión, en forma de vida y en fe, a partir de

Y hasta tal punto es así que el modelo norteamericano del individualismo utilitario y la inquebrantable fe en el progreso material nacieron, para Rodó, como cualquier otro movimiento de ideas, convertido en pasión, en forma de vida y en fe, a partir de una prédica evangélica o mesiánica similar a la cristiana.

Bastaba entonces con poner el utilitarismo anglo-sajón ahí donde Tarde había hablado de civilización greco-romana, para obtener la célebre posición de Rodó con respecto a la mundialización o a la irrefrenable expansión planetaria del régimen capitalista.

una prédica evangélica o mesiánica similar a la cristiana. “Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés”, escribía en el *Ariel*, “los Estados Unidos pueden ser consi-

derados la encarnación del verbo utilitario”, y en ese momento “el Evangelio de este verbo” estaba difundiendo “por todas partes a favor de los milagros materiales del

triumfo”. Hispanoamérica, de hecho, ya no podía calificarse, según Rodó, “de tierra de gentiles”, dado que “la poderosa federación” había realizado en esos países “una suerte de conquista moral” (*Ariel*, p. 69).

Y cuando Rodó pasa a explicar en qué consiste esa “conquista moral” de los norteamericanos, retorna a las teorías sociológicas de Tarde y Guyau: “La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aún más quizá en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria”. De admirarla, proseguía el oriental, “se pasa, por una transición facilísima, a imitarla” porque “se imita a aquel en cuya superioridad o prestigio se cree” (ibíd., p. 69). Y a esta “imitación unilateral”, a esta “identificación” con un “yo ideal”, como lo denominaría Freud poco más tarde, el uruguayo la llamaba, a propósito del modelo norteamericano reverenciado por más de un latinoamericano “nordomanía” (ibíd., p. 70).

En el discurso de Rodó no hay entonces enfrentamiento entre el espiritualismo mesiánico y el utilitarismo nortea-

americano, ya que éste también nació como un evangelio con sus apóstoles, y sigue propagándose por sugestión mimética por la superficie del planeta a través de sus sacerdotes, sus adictos y sus fieles. El problema del imperia-

lismo es precisamente ese: independientemente de las notorias conquistas militares y económicas de los norteamericanos —recordemos que el *Ariel* apareció tras la derrota de España en la guerra contra los Estados Unidos—, a Rodó le preocupa esa “conquista moral” (ibíd., p. 69) que puede proseguirse, como lo había señalado Tarde, aún después de la caída material del imperio, conquista moral que, en términos tardianos, es una variante del “sonambulismo” social.

A Tocqueville ya le preocupaba que en los Estados Unidos la mayoría dictara la ley en todos los dominios, sin excluir la propia lengua, porque como la mayoría en este país “se interesa más por los negocios que por los estudios, más por los intereses políticos y comerciales que por las especulaciones filosóficas o las bellas letras”, la mayoría de las palabras creadas o admitidas por ella “portan la huella de sus hábitos” y “servirán por sobre todo a las necesidades de la industria, a las pasiones de los partidos o a los detalles de la administración pública” pero muy poco para “la metafísica o la teología” (*Democracia*, p. 67). Y dada la influencia que esta democracia estaba teniendo en el resto del mundo, incluida Francia, Tocqueville temía que esta manera de ser de los norteamericanos se extendiera.

A través de Carlomagno, había dicho Gabriel Tarde, la conquista romana se había extendido a los pueblos germanos; a través de Guillermo de Normandía, a los ingleses; a través de

Colón, a los americanos; llegó hasta Asia y Oceanía gracias a los rusos y los ingleses, y pronto, pensaba, penetraría Japón. “Solamente China parece ofrecerle una resistencia seria”, pero Tarde conjeturaba que sucumbiría alguna vez: “Podremos decir entonces que Atenas y Roma, incluido Jerusalén, es decir, el tipo de civilización formado por el conjunto de sus iniciativas y sus ideas de genio, coordinadas y combinadas, han conquistado el mundo”, ya que “todas las razas, todas las nacionalidades” terminarían participando, tarde o temprano, “de este contagio imitativo ilimitado de la civilización greco-romana” (*Les lois*, p. 21). Y si esa civilización no hubiese prevalecido otra lo hubiese hecho en su lugar, concluía, porque “todas tienden a la universalidad”, es decir, “a propagarse imitativamente siguiendo una progresión geométrica, como cualquier onda luminosa o sonora, como cualquier especie animal o vegetal” (ibíd., p. 21). Bastaba entonces con poner el utilitarismo anglo-sajón ahí donde Tarde había hablado de civilización greco-romana, para obtener la célebre posición de Rodó con respecto a la mundialización o a la irrefrenable expansión planetaria del régimen capitalista: “A medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos, aumentan con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y la predestinación de un magisterio romano”. Los norteamericanos, concluía el uruguayo, “aspiran manifestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismos los forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá” (*Ariel*, p. 86).

De modo que la exportación de este modelo derribaba, en su opinión, más muros de China que la exportación de mercancías a bajo precio.

Frente al irresistible avance de la cultura anglo-sajona, Rodó clama en algún momento, es verdad, por una defensa de la cultura latina porque los pueblos, según él, tienen un “genio”, un “carácter” o una “personalidad”: “los americanos latinos” tenemos “una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro” (ibíd., p. 72). El uruguayo opone así una imitación vertical, o inter-generacional, a una imitación horizontal, o internacional. O, para decirlo con Tarde, opone la “costumbre” a la “moda”.

Pero esta oposición entre dos identidades culturales, la latina y la sajona —que ya había sido un leitmotiv del fundador del latinoamericanismo, el chileno Francisco Bilbao—, no fue la última palabra del escritor uruguayo. Porque tanto la moda como la tradición eran formas de la imita-

ción, y su ensayo está consagrado a ensalzar, precisamente, lo opuesto: la innovación. La exaltación de la tradición latina, de hecho, no sobrepasa en su libro la rehabilitación del

“ocio” antiguo, ese tiempo dedicado a la contemplación, al cultivo del espíritu y a la creación desinteresada.

Esta reivindicación modernista del ocio es uno de los rasgos que Rodó tenía en común con su amigo Rubén Darío. El

Y por eso, a su entender, los jóvenes latinoamericanos no van a encontrar la redención —la liberación con respecto al imperialismo capitalista— venerando la cultura de sus ancestros sino inventando la cultura de sus descendientes.

nicaragüense defendía finalmente una visión muy kantiana de la belleza: algo se volvía bello cuando se volvía inútil, innecesario, inoperante, y si los cisnes son bellos, se debe a que sus siluetas no nos incitan a imaginarnos cómo sería su gusto si los preparásemos al espiedo y acompañados con papas (a los cisnes de Darío había que contemplarlos sin hambre y al mingitorio de Duchamp sin muchas ganas de orinar, lo que nos permite inferir que los cisnes o las flores del modernismo

En el mundo moderno, la diferencia griega entre el amo y el esclavo se convierte, desde la perspectiva de Rodó, en una distinción entre innovador e imitador: el primero no solo se consagra al ocio creativo sino que además tiene el coraje de enfrentar a la muchedumbre que le reprocha sus insolencias y apostasías; el segundo, en cambio, es quien no se atreve a enfrentar a la Hydra de la opinión pública y se somete, por imitación servil, a sus dictados.

rubendariano ya eran *ready-mades* naturales). Darío se negaba a que la poesía tuviera una función cualquiera, que sirviera de vehículo para un mensaje político o moral: lo importante, a su entender, no era lo que un verso nos decía sino cómo lo decía, y esta inutilidad

del verso, este dandismo de la palabra, este puro derroche de un lenguaje que no era empleado ni para enseñar ni informar ni moralizar ni exhortar, le bastaba a la hora de pensar políticamente el poema, o el arte en general, como una radical contestación de la razón instrumental (Enrique Foffani tuvo toda la razón de intitular *La protesta de los cisnes* a un volumen sobre *Cantos de vida y esperanza* de Darío, una obra, dicho sea de paso, dedicada a su amigo José Enrique Rodó).

La posición de Rodó respecto al ocio no es, sin embargo, puramente esteticista. El uruguayo se retrotraía en

este punto a la diferencia latina entre el *otium* y el *negotium*. El *otium* no se confundía, para los romanos, con la inactividad ni con el sencillo derroche improductivo y hedónico —a la manera de Bataille— sino con una actividad, incluso con un esfuerzo, opuesto al trabajo servil o interesado. Existía entonces un pensamiento que no se subordinaba a una finalidad utilitaria o a un beneficio individual, una investigación que sólo trataba de descubrir las tierras inexploradas sin importar el rédito, una actividad creativa que no se confundía con el trabajo necesario para paliar una carencia u obtener un provecho: esos cisnes de la ciencia, la política o el arte, eran los retoños de una militancia en pos de un pensamiento “palíngenesico” y, como consecuencia, mesiánico. El ocio no era tampoco el descanso consecutivo al fin de la historia, el reposo del *shabbat*, sino, al contrario, esa actividad genética pero de resultados apocalípticos en la medida que el mundo nuevo sustituía al antiguo. Rodó concluía entonces su alegato sosteniendo que quien “se consagra a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu” (ibíd., p. 96), poco importa si se trata de la ciencia, la política o el arte, “debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir” (ibíd., p. 98): del “porvenir desconocido”, aclara inmediatamente, y en modo alguno del pasado; de los dioses venideros y no de los heredados. Y por eso, a su entender, los jóvenes latinoamericanos no van a encontrar la redención —la liberación con respecto al imperialismo capitalista— venerando la cultura de sus ancestros sino inventando la cultura de sus descendientes.

Apostasías apostólicas

En el mundo moderno, la diferencia griega entre el amo y el esclavo se convierte, desde la perspectiva de Rodó, en una distinción entre innovador e imitador: el primero no solo se consagra al ocio creativo sino que además tiene el coraje de enfrentar a la muchedumbre que le reprocha sus insolencias y apuestas; el segundo, en cambio, es quien no se atreve a enfrentar a la Hydra de la opinión pública y se somete, por imitación servil, a sus dictados. ¿Qué otra cosa habría propuesto Nietzsche, a pesar de que la interpretación nazi de sus escritos hubiera terminado confundiendo el señorío con la fuerza bruta? Lugones, sin ir más lejos, no hizo algo muy distinto al confundir la aristocracia modernista o arielista con la timocracia de los señores de la guerra y su culto del “coraje”. No, la oposición entre Ariel y Calibán no coincidía para Rodó con la diferencia entre el amo y el esclavo antiguos sino entre el amo y el esclavo modernos, porque si alguien tenía el poder en las democracias de masas era el esclavo: el mediocre guardián del *statu quo*. En el *Ariel*, Calibán no es el esclavo hegeliano ni el proletariado marxista. Es, como lo entendió Ingenieros, el esclavo nietzscheano, y por eso las críticas de Aimé Césaire (*Discours*, p. 13), Aníbal Ponce (*Humanismo*, p. 83) y Fernández Retamar (*Calibán*, p. 56) le caben perfectamente al *Calibán* de Renan, de Groussac y de Darío pero no pueden extenderse al *Ariel* del uruguayo.

En todo caso, no puede reprochársele a Rodó, como a menudo se hizo (Riva Agüero, p. 263 y Ramos, p. 173), el hecho de haber erigido a Atenas en modelo político y social. Él mismo

previno esta malinterpretación de su texto alegando que “en nuestros tiempos, la creciente complejidad de nuestra civilización privaría de toda seriedad al pensamiento de restaurar esa armonía, sólo posible entre los elementos de una graciosa sencillez” (*Ariel*, p. 33). Porque el elogio del uruguayo no se dirigía a la organización social o política de esta ciudad sino al “milagro griego”, esto es: a la capacidad creativa de los atenienses en los dominios de la ciencia, la política o el arte. Sería un error pasar por alto la existencia de la esclavitud en la antigua Grecia, está muy claro. Pero otros pueblos que practicaban igualmente el esclavismo se abstuvieron de crear la filosofía, la democracia o la tragedia, y al uruguayo le interesaba esta diferencia.

Basta incluso con detenerse un segundo en la expresión “milagro griego” para advertir que ésta no proviene, curiosamente, de Atenas sino de Jerusalén. Porque a pesar de la admiración del uruguayo por la antigua cultura helena, él pensaba, como vimos, que el mesianismo judeo-cristiano nos ofrecía el paradigma de cualquier transformación histórica en la medida que le dejaba un lugar, precisamente, a esos “milagros”, es decir, a las mutaciones imprevistas. Y José Ingenieros volvería a interpretar como nadie las posiciones arielistas cuando sostuvo que las “fuerzas morales se transforman sin cesar en la humanidad”. “En el perpetuo fluir del universo”, escribía el criminólogo parafraseando a Heráclito de Éfeso, “nada es y todo deviene”, y algo similar ocurre con la historia humana: “la experiencia social es incesante renovación de conceptos, normas y valores”, de modo que “las fuerzas morales son plásticas, proteiformes, como las costumbres y las

instituciones". Estas fuerzas "no son tangibles ni mensurables, pero la humanidad siente su empuje", "imantan los corazones y fecundan los ingenios" dando "elocuencia al apóstol cuando predica su credo, aunque pocos le escuchen y ninguno le siga" y "heroísmo al mártir cuando afirma su fe, aunque le hostilicen escribas y fariseos", "sostienen al filósofo que medita largas noches insomnes", "al poeta que canta un dolor o alienta una esperanza", "al sabio que enciende una chispa en su crisol", "al utopista que persigue una perfección ilusoria" (*El hombre*, p. 39).

La paradoja consiste entonces en que la defensa de la tradición latina —que para Rodó, como para Tarde, había absorbido a la helénica y la judeo-cristiana— no tiene un estatuto regresivo o retrógrado ya que está defendiendo, por el contrario, una tradición de la innovación.

La paradoja consiste entonces en que la defensa de la tradición latina —que para Rodó, como para Tarde, había absorbido a la helénica y la judeo-cristiana— no tiene un estatuto regresivo o retrógrado ya que está defendiendo, por el contrario, una tradición de la innovación. Imitar a los fundadores —a los griegos, a los romanos, a los judíos— no significaba para Rodó perpetuar aquello que fundaron sino imitarlos como fundadores y, en consecuencia, como apóstatas.

Imitar a los fundadores —a los griegos, a los romanos, a los judíos— no significaba para Rodó perpetuar aquello que fundaron sino imitarlos como fundadores y, en consecuencia, como apóstatas. En lugar de seguir transitando las rutas que abrieron, hay

que abrir, como ellos, nuevas rutas. Abandonando al maestro para acudir a nuestra verdad, explicaba en *Motivos de Proteo*, no hacemos más que seguir su ejemplo, ya que el fundador

también "quebrantó la autoridad de la idea que en su tiempo era dogma", "y si acaso él no hubo menester de apostatar de esta fe, porque no fue educado en su doctrina, sino que vino de afuera a trastornarla, cuando menos formó su séquito e instituyó su comunión con aquellos a quienes indujo a apostatar" (*Motivos*, 267).

Arielistas argentinos

En las décadas que sucedieron a la arenga de Rodó, se multiplicaron en América Latina los ateneos, las revistas y los ensayos arielistas. Pero si nos limitamos a sus epígonos argentinos, valdría la pena recordar una vez más el impacto que, junto con *El hombre mediocre*, el *Ariel* llegó a tener sobre los estudiantes de la Reforma Universitaria de 1918, a tal punto que la vasta repercusión del movimiento cordobés habría sido precedida por la recepción no menos amplia y entusiasta de aquellos textos entre la juventud del continente.

En sus *Reflexiones sobre el ideal político de América*, aparecidas en Córdoba durante la insurrección estudiantil, Saúl Taborda sostenía que cada nueva estructura social se levanta "sobre el orden de cosas abatido" y que la historia no es el relato de los acontecimientos memorables sino "el recuento de las fórmulas sociales inventadas por el genio de la raza para afirmar su condición" (*Reflexiones*, p. 58). El cordobés compara este genio que "no duerme nunca" con el "Fénix de la fábula que recobraba de las cenizas de su cuerpo la existencia renovada y pujante". "Inquieto, movedido y mutable, como el agua del río", y como el Proteo de Rodó, este Fénix no logra nunca

agotar esa “fuente originaria” (ibíd.), aquella “eterna virtualidad de la vida” de la que hablaba Rodó. Taborda les reprocha incluso a los patriotas de la independencia pero también, y aunque no los mencione aquí directamente, a Sarmiento y Alberdi, el hecho de haber importado modelos jurídicos o educativos labrados en el exterior. Los argentinos pagaron “esta sugestión imitativa”, escribe el cordobés, “con largas y cruentas disensiones internas en los primeros tiempos, con graves y continuas violaciones de la ley misma en la era de la paz”, productos de esta “pugna interminable de la constitución política con la constitución social”. El derecho, sin embargo, “es un fenómeno que se renueva y transforma diariamente en el *substratum* proteico de la vida”. Y el cordobés auguraba que una revolución se preparaba en el llamado mundo occidental: “*Novus ordo nascitur*, un nuevo orden de cosas surge y va a regir el mundo, el nuestro, por lo menos, el mundo europeo-americano” (ibíd., p. 86).

Su camarada Deodoro Roca diría en el discurso de clausura del congreso de estudiantes universitarios de 1918 que el enemigo de los jóvenes reformistas de la “generación de 1914” —año de inicio de la “pavorosa” Gran Guerra— no era tanto una clase, una organización o un partido como la “generación anterior” que se había adoctrinado “en el ansia poco escrupulosa de la riqueza, en la codicia miope, en la superficialidad cargada de hombros, en la vulgaridad plebeya, en el desdén por la obra desinteresada, en las direcciones del agropecuarismo cerrado o de la burocracia apacible y mediocrizante” (Deodoro, p. 84). Y esta generación no estaba compuesta solamente por la oligarquía nativa sino también por

esa “vulgaridad plebeya” que en otros pasajes llama “turba cosmopolita” y cuyos valores eran, para Roca, “puramente bursátiles” (ibíd.). Esta insospechada alianza entre las familias patricias y las masas inmigrantes se había puesto de manifiesto, para el estudiante cordobés, durante las celebraciones del centenario de la Revolución de Mayo: “Aquella no fue la alegría de un pueblo sano bajo el sol de su fiesta”, se indignaba, sino “un tumulto babélico; una cosa triste, violenta, oscura”; “el Estado, rastacuero, fue quien nos dio la fiesta”. Y lo peor, desde su perspectiva, era que esa pasión por el dinero y esa ausencia de ideal que caracterizaba a “la casi totalidad del extranjero”, se propagaba “por contagio imitativo a los mismos hijos del país”, de manera que “hasta el viejo *esprit* de los criollos —gala de nuestra fuerza nativa, resplandor de los campamentos lejanos en donde se afianzó la nacionalidad— iba diluyéndose en esta grisácea uniformidad de conducta, y enredándose en las oscuras prácticas de Calibán” (ibíd.). Rodó nunca hubiese puesto a los trabajadores inmigrantes en el lugar del imperialismo norteamericano —algo así como confundir hoy a un albañil boliviano con un agente de Wall Street—, pero Roca operó este desplazamiento, es verdad, en la lógica del arielismo y en esa coyuntura específica del Centenario con su nacionalismo y sus diatribas lugonianas contra la “plebe ultramarina”. Roca va a enfrentarse a continuación en un duelo intelectual con el autor de *La guerra gaucha*, quien había repudiado la rebelión de los estudiantes cordobeses (Kohan, 1998), y va a terminar relegando sus sermones anti-inmigratorios para asumir una posición latinoamericanista. Aquella

lógica arielista se confirma, en todo caso, cuando Deodoro Roca concluye su manifiesto anunciando que “el alma que ha de producir la solución de todos los problemas clarea ya” y es “el alma de la juventud de nuestra patria” (*Deodoro*, p. 84).

Otro estudiante reformista, el noventaenista Adolfo Korn Villafañe, quien ostentaba en ese momento una filiación católica y nacionalista, asumía en su *Incipit vita nova* de 1920 posiciones arielistas muy cercanas a Taborda y Deodoro Roca. Hijo mayor de Alejandro Korn, este estudiante de derecho denunciaba a la vieja oligarquía terrateniente por querer conservar sus privilegios feudales de casta, pero también a la burguesía progresista, por reducir los valores al utilitarismo

Como lo había hecho ya Deodoro Roca con los trabajadores inmigrantes, los redactores de *Inicial* les endosaban a los judíos ese rasgo “calibanesco” que Rodó le endilgaba al modelo norteamericano. Brandan Caraffa explicaría más adelante su ruptura con Homero Guglielmini por el ostensible antisemitismo de este estudiante reformista, pero él mismo no le había ido a la zaga en un artículo que presentaba la historia del arte europeo como una lucha contra el “sitio judaico”.

y la búsqueda del provecho individual. “Urge formar una aristocracia intelectual y de la conducta”, escribía, “porque se acentúa una desdichada corriente social que intenta fundar una aristocracia sobre la base feudal de nombres y de fortunas”, y que, según él, seguía pregonando a diario sus ideas en el claustro de la facultad. “Es preferible ser burgués que aristócrata feudal”, proseguía el estudiante, “pero es mejor aún no ser burgués”. Había que formar, en cambio, “una aristocracia del talento y de la conducta”, y ésta era, a su

entender, “la segunda misión de la Universidad Nueva” (*Incipit*, p. 55), siendo la primera una difusión del saber entre los trabajadores manuales a través de una de las grandes conquistas de la Reforma: el servicio de Extensión Universitaria. Y si Korn Villafañe recurre al célebre incipit de la *Vita nova* de Dante, se debe a que, por sobre la transmisión del saber, la misión de la universidad consistiría en procurar la conversión de los sujetos, sobreentendiendo que la tarea de los estudiantes es científica, sí, pero sobre todo apostólica.

Un colega de Korn Villafañe, el poeta y orientalista Jorge Max Rohde, se negaría a proponer una definición precisa del movimiento noventaenista alegando que reunía sencillamente a quienes protestaban “contra lo marchito y caduco”, por el “cambio de rumbo que aparta de la senda trillada” y el “anhelo de nuevos horizontes”, y resumiendo sus posiciones arielistas en los dos epígrafes de sus *Cantos*, el primero, del francés Maurice de Guérin, y el segundo, del romano Horacio: “*Et je me livre aux dieux que je ne connais pas*” (“y me entrego a dioses que no conozco”) y “*Odi profanus vulgus et arceo*” (“Odio al vulgo profano y lo alejo de mí”) (*Cantos*, 7). Este odio al vulgo profano no significaba un desprecio de los sectores populares sino una actitud de rebelión contra la hipnosis imperante. Pero entre los estudiantes reformistas adeptos al arielismo no podríamos dejar de lado a los redactores de *Inicial*, *Revista de la Nueva Generación*, una publicación que llegó a contar entre sus colaboradores con las firmas de los jóvenes Carlos Astrada, Jorge Luis Borges o Raúl González Tuñón. Bajo la dirección conjunta de Homero

Guglielmini y el cordobés Brandan Caraffa, los tres primeros números de la revista –que tuvo doce en total– se caracterizaron por un furibundo antisemitismo. El marxismo quedaba englobado, para ellos, en esta posición “judaica”, desde el momento en que privilegiaba la dimensión económica de la sociedad por sobre su dimensión espiritual, vale decir, cultural. *Inicial* no cesaría de denunciar, en este aspecto, la “traición” de los bolcheviques, quienes en ese momento, con la NEP, habían restablecido el capitalismo en Rusia, interrumpiendo la gran revolución cultural que este pueblo precisaba para acabar con la sociedad capitalista. Frente al “gran economista” Lenin, y sus cómplices “judíos”, los redactores de *Inicial* –es probable que el artículo haya sido escrito por Homero Guglielmini– reivindicaban a Kropotkin, “santo, capaz de vivir como San Francisco si con ellos lograra la libertad de su alma”, Dimitri Merejkowsky, “profeta para quien el oro es tan sólo un lastre que es necesario arrojar al abismo”, y Mijaíl Bakunin, “místico individualista” (*Inicial*, p. 72).

Como lo había hecho ya Deodoro Roca con los trabajadores inmigrantes, los redactores de *Inicial* les endosaban a los judíos ese rasgo “calibanesco” que Rodó le endilgaba al modelo norteamericano. Brandan Caraffa explicaría más adelante su ruptura con Homero Guglielmini por el ostensible antisemitismo de este estudiante reformista, pero él mismo no le había ido a la zaga en un artículo que presentaba la historia del arte europeo como una lucha contra el “sitio judaico” (ibíd., p. 55). Este antisemitismo se había vuelto muy corriente en varios movimientos de izquierda europeos

desde finales del siglo XIX: el alemán Wilhelm Marr, creador en 1879 de la *Liga antisemita*, y de este mismo adjetivo, era un demócrata radical que había militado en el anarquismo e iniciado su carrera política en la *Joven Alemania* (hasta que en su vejez, arrepentido, renunció tanto a la lucha de clases como al antisemitismo). Pero las diatribas antisemitas de *Inicial* se inspiraban en *La Francia judía* de Edouard Drumont, uno de los libros de cabecera de la extrema derecha occidental.

Sin que los redactores hicieran una declaración pública al respecto, este antisemitismo iría diluyéndose a medida que se sucedieran los números de la revista, para verse sustituido, una vez más, por el latinoamericanismo de Rodó: Calibán representaría el espíritu del capitalismo y en especial de Estados Unidos. *Inicial* va a adherir entonces al proyecto de unidad latinoamericana sostenido desde principios del siglo por un gran amigo de Rodó, el socialista Manuel Ugarte, y defendido en los años veinte por José Ingenieros. Los ataques contra el positivismo y el marxismo no se atenuarían no obstante. Así, en uno de los números de los dos números 5 de la revista –consecuencia de la ruptura entre Caraffa y Guglielmini–, Carlos Cossio sostendría que la “crisis de inmoralidad” que aquejaba a la Argentina era, en grandísima parte, “una consecuencia de la orientación positivista impresa al país, desde la Organización Nacional, en todas sus manifestaciones vitales, empezando por las enseñanzas”. Y concluía: “No se me hable de una moral positivista (si el marxismo, con ser la más grande y formidable expresión social del positivismo, brega solamente por un

reparto más equitativo de la riqueza, se comprende que, apareciendo como generoso para el proletario, estimula en el fondo el egoísmo económico del hombre, al mostrarle la sociedad

Estas declaraciones nos permiten entender mejor por qué algunos meses después, cuando los redactores de *Inicial* le rindieron un homenaje fúnebre a José Ingenieros, tomando siempre la debida distancia con la filiación positivista del criminólogo ítalo-argentino, se definieron como una generación histórica “que se precia de crear nuevas normas espirituales” y que “no puede tomar los hechos del pasado más que como motivo de íntima superación, como imprescindible término dialéctico adonde apoyarse para afirmar sus propios contenidos originales”.

a través del lente del interés)...” (ibíd., p. 321).

En una conferencia pronunciada durante el homenaje que le rindieron conjuntamente las revistas *Inicial* y *Nosotros*, Ricardo Rojas explicaba que “la historia de un pueblo no es sino la historia de sus generaciones, y éstas no consisten en la mera sucesión de la sangre, fluyendo en el tiempo como

las olas en el cauce de un río”. Puede decirse que “una nueva generación ha llegado”, proseguía, “cuando cambia el tono de la sensibilidad, la línea de la actitud, el ritmo de la marcha”. Y a partir de ese momento “una sociedad se transforma: su filosofía, su literatura, sus costumbres, todo se reacomoda en un proceso de hondas raíces espirituales” (ibíd., p. 190). Los “cambios dramáticos” de la historia provenían, para este tucumano, de las “nuevas formas de pensamiento, de sentimiento o de acción que las generaciones nuevas traen a la vida”, y por eso las “generaciones de la simple cronología no cuentan en la historia”. Y el autor de *La restauración nacionalista* parecía estar parafraseando la

conclusión del *Ariel* cuando escribía: “Se dice que una nueva generación ha llegado cuando, por una suerte de intuición mística, se advierte que del fondo altísimo de las estrellas han descendido miríadas de almas nuevas para poblar el mundo” (ibíd.). Rojas pensaba que los jóvenes de la nueva generación en Argentina, los mismos que habían impulsado la Reforma universitaria, constituían un grupo comparable con la generación del 37 y la agrupación *Joven Argentina*. La generación de la Reforma, proseguía el tucumano, “no ha sabido aún definirse del todo, ni hallar sus guías, ni crear el vínculo de asociación necesaria; se agita todavía en los espasmos de la negación y de la crítica, pero veo en ello el signo del milagro nuevo, el balbuceo del nuevo mensaje”. Y Rojas concluía su conferencia invocando, como el Rodó de *El que vendrá*, al poeta de esta nueva generación capaz de formular ese mensaje llamándolo “El Esperado” (ibíd., p. 191).

Estas declaraciones nos permiten entender mejor por qué algunos meses después, cuando los redactores de *Inicial* le rindieron un homenaje fúnebre a José Ingenieros, tomando siempre la debida distancia con la filiación positivista del criminólogo ítalo-argentino, se definieron como una generación histórica “que se precia de crear nuevas normas espirituales” y que “no puede tomar los hechos del pasado más que como motivo de íntima superación, como imprescindible término dialéctico adonde apoyarse para afirmar sus propios contenidos originales” (ibíd., p. 637). Guglielmini concluiría incluso su homenaje crítico al autor de *El hombre mediocre* convirtiendo a la creación en el imperativo de las nuevas gene-

raciones: “*Crear*: he ahí la norma que toda nuestra realidad en torno nos impone. ¿Quiérese imperativo más vital?” (*Alma y estilo*, p. 307).

También la ciencia creaba, según los redactores de *Inicial*, porque no resolvía “ningún problema sustancial y eterno” sino que proponía, como hubiese planteado William James —el pragmático, ¿no?, William James—, “un sistema de esquemas adecuado a un momento histórico, más o menos útil para nuestros fines prácticos inmediatos, sujeto a las vicisitudes de las generaciones que van corriendo y renovándose, una especie de mitología verosímil que puede llegar a la superstición —como en el siglo pasado—, pero nunca llega a postular verdades inmóviles” (ibíd., p. 224). Y hasta tal punto era así, que los alquimistas, para ellos, “no tenían menos razón que los químicos”, ni Euclides era más eterno que Fidias, “porque ambos plasmaron formas fugitivas y precarias que adecuaron a su época, y sólo tienen de perdurable esa partícula ineludible de verdad o de belleza que palpita en toda obra santa del espíritu”. Así Einstein acababa de conmover el sistema presuntamente definitivo de Newton, que no había sido sino “la verdad de su época, así como el error geocéntrico fue la verdad de varios siglos determinados... y nada más” (ibíd.). Y si el “catecismo comtiano” sustituyó en una época al “catecismo jesuita”, ahora estaba siendo reemplazado por otro. En fin, “el decantado relativismo científico se extiende a la política, se extiende a la estética”, “se extiende a la práctica, al derecho” (ibíd., p. 225) y, por supuesto, a las propias teorías económicas que se adjudican el descubrimiento de presuntas leyes universales en el dominio de la producción, el consumo y el intercambio.

Michael Löwy y Néstor Kohan sostuvieron por su parte hace unos años que el “marxismo arielista” había sido un rasgo distintivo de la izquierda latinoamericana, y pensaban, con razón, que las huellas de la “hermandad de Ariel” se remontaban a la Reforma del 18 pero podían rastrearse hasta en el pensamiento de Ernesto Guevara o Roberto Santucho (*De Ingenieros*, p. 12). Esta persistencia, sin embargo, no estuvo vinculada solamente al juvenilismo o el latinoamericanismo del escritor uruguayo sino también a una acentuada división en el seno marxismo que se remonta al 17, es verdad, pero no sólo a raíz de la revolución bolchevique sino también de la Primera Guerra Mundial.

La Reforma del 18 había contestado en Argentina, y en toda América Latina, la hegemonía de la tradición positivista. Los estudiantes de la “generación del 14”, como la llamaba Deodoro Roca, acababan de comprobar que los países económica y tecnológicamente más avanzados del planeta se habían precipitado en la guerra más “pavorosa”, inhumana y salvaje que se hubiera conocido (hasta ese entonces, por supuesto). Lejos de haber traído la paz entre los pueblos y la emancipación de las masas, el

progreso había contribuido a perfeccionar los métodos masivos de propaganda y destrucción, a tal punto que muchos se preguntaron cómo era posible que las masas se hubiesen

Michael Löwy y Néstor Kohan sostuvieron por su parte hace unos años que el “marxismo arielista” había sido un rasgo distintivo de la izquierda latinoamericana, y pensaban, con razón, que las huellas de la “hermandad de Ariel” se remontaban a la Reforma del 18 pero podían rastrearse hasta en el pensamiento de Ernesto Guevara o Roberto Santucho.

dejado arrastrar a una contienda tan furiosamente bárbara e injusta, en donde los obreros alemanes o franceses se masacraron mutuamente para defender los intereses de los industriales y de los banqueros en las colo-

Y este prelude no se percibe solamente en la función política que las rebeliones estudiantiles de los sesentas le atribuyeron en Europa y Estados Unidos a la universidad sino también al lugar que la propia política asumió para los protagonistas del movimiento juvenil. Si algo caracteriza, por ejemplo, a las diversas corrientes de pensamiento surgidas de Mayo del 68, es precisamente esa insistencia en separar política y Estado, en vincularla con acontecimientos que conmueven la vida colectiva sin provenir de las gestiones estatales. Y éste era ya un rasgo relevante del arielismo que inspiró la Reforma Universitaria.

nias asiáticas o africanas. Este interrogante dio lugar a películas como *El gabinete del doctor Caligari* o *El doctor Mabuse* aunque Kracauer dijera más adelante que estas figuras habían prefigurado a Hitler: a principios de los años veinte a Robert Wiene y Fritz Lang les preocupaba más bien el apoyo popular a la Gran Guerra gracias a la propaganda del gobierno del emperador

Guillermo II y de la mayoría de socialdemócratas (Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht pagaron precisamente con sus vidas esta oposición a la línea belicista del partido). Incluso quienes pensaban que la meta de los países latinoamericanos consistía en alcanzar el grado de desarrollo de Europa y Estados Unidos, se preguntaron si valía verdaderamente la pena proseguir por ese camino para obtener el mismo resultado. De modo que muchos jóvenes izquierdistas tomarían sus distancias con respecto a ese evolucionismo del Partido Socialista o al “etapismo” del Partido Comunista.

Por otra parte, el propio “Che” Guevara realizó en Cuba una cruel experiencia que ya habían atravesado algunos revolucionarios del 17. El argentino se referiría a esta experiencia en una célebre misiva escrita a Carlos Quijano, director de la revista *Marcha* de Montevideo, en marzo de 1965. Por ese entonces, hacía ya seis años que los guerrilleros castristas habían ocupado el palacio de gobierno de La Habana. Pero esto era apenas el principio del proceso revolucionario, y la apropiación social de los medios productivos estaba muy lejos aún de ser el fin. Porque “las taras del pasado se trasladan al presente en la conciencia individual y hay que hacer un trabajo continuo para erradicarlas”, un trabajo más difícil, muchas veces, que la defensa militar de la revolución contra los ataques de los grupos contrarrevolucionarios. La “nueva sociedad en formación”, proseguía, “tiene que competir muy duramente con el pasado”, un pasado que, según el Che, se hacía sentir “en la conciencia individual, en la que pesan los residuos de una educación sistemáticamente orientada al aislamiento del individuo” (*El hombre nuevo*, p. 26). “El capitalismo recurre a la fuerza”, le explicaba al uruguayo, “pero además educa a la gente” (ibíd.), y esta educación sobrevive más allá de la apropiación social de los medios productivos, saboteando la nueva economía con mayor eficacia que los enemigos exteriores. Si el argentino depositaba entonces su confianza en la juventud, si esperaba que el hombre nuevo llegara de la mano de las nuevas generaciones, se debía a que no habían sido educadas por el capitalismo. Pero no cabía duda de que no bastaba con una toma del

poder estatal ni con una transformación revolucionaria de la propiedad privada en propiedad colectiva para que la “vida nueva” comenzara.

Conclusión

El sociólogo francés Edgar Morin declaraba en 1969 que “el mensaje de los estudiantes de Córdoba (Argentina) a ‘los hombres libres de América Latina’ (1918)” parecía “preludiar no solamente la función de fermento y de acción política de las universidades de América Latina a partir de esa fecha sino también la de los movimientos estudiantiles recientes en el mundo” (Morin, p. 770). Y este preludio no se percibe solamente en la función política que las rebeliones estudiantiles de los sesentas le atribuyeron en Europa y Estados Unidos a la universidad sino también al lugar que la propia política asumió para los protagonistas del movimiento juvenil. Si algo caracteriza, por ejemplo, a las diversas corrientes de pensamiento surgidas de Mayo del ’68, es precisamente esa insistencia en separar política y Estado, en vincularla con acontecimientos que conmueven la vida colectiva sin provenir de las gestiones estatales. Y éste era ya un rasgo relevante del arielismo que inspiró la Reforma Universitaria.

Después de la lectura de *Liberalismo y jacobinismo*, en efecto, muchos críticos concluyeron que Rodó no defendía una posición revolucionaria. En los *Motivos de Proteo*, no obstante, el uruguayo presenta la historia como una serie de “sacudimientos revolucionarios”, “momentos iniciales o palingenésicos”, genéticos y apocalípticos, creadores de una “vida nueva”. Sólo que esos acontecimientos mesiánicos no coincidían,

para él, con las tomas del poder y con la perspectiva sobre la revolución popularizada por los jacobinos (fallecido el 1 de mayo de 1917 en Palermo, Rodó no conoció la Revolución de Octubre en Rusia, pero era muy probable que hubiese desaprobado igualmente sus métodos jacobinos). Si la revolución había triunfado en Francia, y si había logrado propagarse entre los países occidentales a lo largo del siglo XIX, no se debía, según él, a la toma popular de la Bastilla o a la sustitución del Luis XVI por la Asamblea del pueblo. Rodó pensaba que una palabra política “magnética” y “apasionada”, semejante a la sugestión religiosa, había cautivado a las masas antes de estos episodios y seguía irradiándose en círculos cada vez más amplios por la superficie del planeta. Ni las leyes estatales ni las medidas de los funcionarios, ni “las especulaciones severas de los constitucionalistas” ni “el cálculo habilidoso de los hombres de Estado”, hubiesen logrado, a su entender, despertar esta “fe” en los pueblos (*Liberalismo*, p. 57). Puede decirse, en este aspecto, que si el arielismo logró sobrevivir durante décadas tanto a la afectada retórica modernista de Rodó como al descrédito de la teoría tardiana de la imitación social y las mutaciones imprevistas, se debe a que abordó problemas que siguen siendo nuestros, y que tienen que ver con las condiciones de posibilidad de un acontecimiento en el orden de la ciencia, la política o el arte, acontecimiento capaz de abrirles nuevos horizontes de exploración a los sujetos, acontecimiento que sólo puede encontrar en el Estado un obstáculo o, a lo sumo, una institucionalización, pero que, para estos pensadores no proviene ni provendrá nunca de él.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA. VV., *Inicial. Revista de la nueva generación* (estudio preliminar de Fernando Diego Rodríguez), Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- Darío, Rubén, “El triunfo de Calibán” (edición de Carlos Jáuregui), *Revista Iberoamericana* n°184-185 (1998), pp. 441-455.
- Fouillée, Alfred, “La philosophie du suffrage universel”, *Revue de deux mondes* n° 65, 1884, pp. 103-129.
- Goldman, Emma, *Anarchism and other essays*, New York, Mother Earth, 1911.
- González Echevarría, Roberto, *La Voz de los maestros: escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna*, Madrid, Verbum, 2001.
- Gould, Stephen Jay, *Ontogenia y filogenia*, Madrid, Crítica, 2010.
- Groussac, Paul, “Discurso del 2 de mayo de 1898” en *España y Estados Unidos*, Buenos Aires, Compañía Sud-americana de Billetes de Banco, 1898.
- Guevara, Ernesto, *El hombre nuevo*, Buenos Aires, Editorial del Noroeste, 1973.
- Guglielmini, Homero, *Alma y estilo*, Buenos Aires, Gleizer, 1930.
- Guyau, Jean-Marie, *L'art au point de vue sociologique* [1887], París, Alcan, 1923.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán caníbal*, La Habana, Casa de las Américas, 1971.
- Foffani, Enrique (ed.), *La protesta de los cisnes*, Buenos Aires, Katatay, 2007.
- Ingenieros, José, *Las fuerzas morales*, Buenos Aires, Elmer, 1977.
- , *El hombre mediocre*, Buenos Aires, Losada, 1992.
- Kohan, Néstor, “Los estudiantes del año 18”, *diario Clarín*, Suplemento Zona, domingo 21 de junio de 1998.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che* (prólogo de Michael Löwy), Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Korn Villafañe, Adolfo, *Incipit Vita Nova*, Buenos Aires, Edición de Revista Nacional y de la Unión Universitaria de Buenos Aires, 1920.
- Morin, Edgar, “Culture adolescente et révolte étudiante”, *Annales, Economie, Sociétés, Civilisations*, 24^e année, n° 3, 1969, p. 770.
- Ponce, Aníbal, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana, Casa de las Américas, 1962.
- Quinet, Edgar, *La création. Tome Premier*, París, Librairie Internationale, 1870.
- Ramos, Jorge Abelardo, *Historia de la nación latinoamericana*, Buenos Aires, Continente, 2011.
- Riva Agüero, José de, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, 1905.
- Roca, Deodoro, “La nueva generación americana” en Néstor Kohan (ed.), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- Rodó, José Enrique, *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, La Anticuaria, 1906.
- , *Ariel* (prólogo de Leopoldo Alas “Clarín”), Valencia, Prometeo, 1910.
- , *El que vendrá*, Barcelona, Cervantes, 1920.
- , *Motivos de Proteo* (ed. Carlos Real de Azúa), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Rohde, Jorge Max, *Cantos*, Buenos Aires, Publicaciones del Colegio Novecentista, 1918.
- Taborda, Saúl, *Reflexiones sobre el ideal político de América Latina*, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006, p. 142.
- Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris, Alcan, 1890.
- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique II* [1840], Paris, Flammarion, 1999.