



EL MESÍAS DE RODÓ

Dardo Scavino

► To cite this version:

Dardo Scavino. EL MESÍAS DE RODÓ. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 2013, 77, pp.219-238. hal-02300826

HAL Id: hal-02300826

<https://hal.science/hal-02300826>

Submitted on 29 Sep 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.

**EL MESÍAS DE RODÓ
O LA FIGURA DE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA**

Dardo Scavino

Université de Versailles - CHCSC

Resumen

Este artículo trata de demostrar que José Enrique Rodó recurre en sus escritos a la figura del Mesías para proponer un modelo alternativo de modernidad diferente del modelo progresista, de modo que el antiimperialismo del escritor uruguayo no se limita a oponer el idealismo latinoamericano al materialismo norteamericano, sino que distingue dos perspectivas diferentes acerca de la modernidad.

Palabras clave: modernidad, imperialismo, mesianismo, arielismo.

Abstract

This article tries to demonstrate that José Enrique Rodó resorts in his writings to the figure of the Messiah to propose an alternative model of modernity different from the progressive model, so that the anti-imperialism of the Uruguayan writer does not put up the Latin-American idealism against the North American materialism, but it distinguishes two different perspectives about the modernity.

Keywords: modernity, imperialism, messiahism, arielism.

A la hora de resumir el combate que el capitalismo occidental estaba librando contra las sociedades precapitalistas, Sarmiento escogió una dicotomía inspirada en la historia del Imperio Romano: la lucha entre la civilización y la barbarie. Así, para el escritor sanjuanino, como para muchos otros pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, no había diferencia entre imperialismo y capitalismo: la mundialización de esta economía coincidía —y lo celebraban— con la expansión de los hábitos económicos y sociales de los países europeos. Hacia el final del siglo XIX, la mayoría de los escritores reco-

noían que este proceso resultaba irreversible y que la completa “modernización” de América Latina era una cuestión de tiempo.

Como una posición antagónica con respecto al capitalismo triunfante no podía provenir ya del exterior del imperio, la epopeya del conflicto entre civilización y barbarie perdía toda pertinencia. Hubo quienes, como Paul Groussac (“Discurso del 2 de mayo de 1898”) o Rubén Darío (“El triunfo de Calibán”), pretendieron invertir el relato sarmientino convirtiendo a los latinoamericanos en los herederos de los antiguos latinos, y a los norteamericanos, como consecuencia, en los descendientes de los bárbaros anglosajones: “Si el espíritu ha triunfado, en nuestra América, sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera”, escribiría Pedro Henríquez Ureña algunos años más tarde después de reunir en un mismo homenaje a Sarmiento, Alberdi, Hostos y Rodó (6). Pero esta inversión resultaba poco verosímil en ciudades donde la economía y el estilo de convivencia de las metrópolis capitalistas estaban imponiéndose a pasos agigantados hasta en sus propios detractores.

¿Desde qué posición podía hacerse una crítica del imperio cuando sus mismos adversarios ya formaban parte de él, encarnando sus valores y sus hábitos de vida? Aunque se inspiró en la mencionada conferencia de Groussac y el posterior panfleto de Darío, el *Ariel* de José Enrique Rodó transfiguró el paradigma de la rebelión antiimperialista, sustituyendo el relato del enfrentamiento épico entre civilización y barbarie por la narración mesiánica de la irrupción y la propagación del cristianismo en el seno del imperio. A través de una lectura de algunos textos de Rodó, intentaremos demostrar que esta nueva narrativa introdujo un modelo alternativo de modernidad, y hasta de historia, que durante todo el siglo XX va a convivir conflictivamente con el relato sarmientino o progresista.

Génesis y mesianismo

Hacia el final del *Ariel*, Rodó le recuerda “a la juventud americana” que los griegos habían erigido en la antigüedad “altares a los ‘dioses ignorados’”, y la incita a consagrar, del mismo modo, una parte de su alma “al porvenir desconocido” (*Ariel* 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 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 arena a denunciarlos.

Pero antes de abordar esta cuestión, habría que interrogarse acerca de la significación de ese futuro. Porque si Rodó escribe la expresión “dioses ignorados” entre comillas, se debe a que está citando, sin decirlo, al apóstol Pablo de Tarso y su discurso en el Areópago de Atenas. Como los griegos 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 atenienses 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 decían “divinidad”, el ensayista uruguayo prefiere decir “futuro”. Y no un futuro cualquiera, sino ése que no se confundía con un desarrollo previsible de la situación presente. Mientras lo que viniese fuera alguna variante del *statu quo*, no resultaba legítimo hablar de porvenir. Este sólo sobreviene cuando el presente pasa, cuando nuestra situación actual se vuelve historia como consecuencia de su llegada. 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 resulta 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. Porque no hay manera de prever el futuro, como no hay manera de anticipar las mutaciones de una especie viva.

Unas de las lecciones del darwinismo triunfante había sido ésa justamente: no hay teleología de la evolución de modo que ésta no puede confundirse ya con el progreso. Lo que hay son mutaciones

imprevistas. El misterio de los místicos, el *deus ignotus*, se convierte, para el uruguayo, en la mutación histórica inopinada, en el *clinamen* a partir del cual se constituye una “vida nueva”. 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. Hay un pensamiento riguroso apto para estudiar objetivamente lo que existe. Pero hay 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.

Pero no hacía falta llegar hasta el final del *Ariel* para que Rodó asumiera la inspiración mesiánica de su discurso. Desde el inicio, se alegraba de que en los momentos de desazón los jóvenes invocaran “el ideal que vendrá, con una nota de esperanza mesiánica” (*Ariel* 24). Incluso tres años antes de la aparición de este libro, Rodó había escrito en un artículo intitulado “El que vendrá” que “sólo la esperanza mesiánica, la fe en el que ha de venir, porque tiene por cáliz el alma de todos los tiempos en que recrudecen el dolor y la duda, hace vibrar misteriosamente nuestro espíritu” (*El que vendrá* 12). Y ya evocaba en este texto de 1897 aquella misma expresión del discurso en el Areópago: “Esperamos; no sabemos a quién. Nos llaman; no sabemos de qué mansión remota y obscura. También nosotros hemos levantado en nuestro corazón un templo al dios desconocido” (*El que vendrá* 19). Sólo que en 1897 “el que vendrá” no era tanto un porvenir anónimo e imprevisible como el portador de una “idea” que terminaría transfigurándose “en el credo que caliente y alumbre como el astro del día”, el “hacedor” de la “obra genial” que trazaría los nuevos caminos del pensamiento y la creación:

Yo no tengo de ti sino 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. Pero sé que vendrás y de tal modo como el sublime maldecidor de las “Blasfemias” anatematiza e injuria al anunciador de la futura fe, antes de que él haya aparecido sobre la tierra, yo te amo y te bendigo, profeta que anhelamos, sin que el bálsamo

reparador de tu palabra haya descendido sobre nuestro corazón (Rodó, *El que vendrá* 18).

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.

Tanto en la historia individual como en la colectiva hay, en efecto, 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 lo que otros tantos requería, si hubiera de esperárselo de la simple continuidad de los fenómenos; momentos iniciales o palingenésicos, en que diríase que el alma entera se funde y las cosas de nuestro inmediato pasado vuélvense como remotas o ajenas para nosotros (Rodó, *Ariel. Motivos de Proteo* 70).

El acontecimiento mesiánico es “palingenésico” porque, como lo sugiere la palabra griega, todo vuelve a ser creado a partir de él. Procreando una nueva época, el acontecimiento mesiánico 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 coincidir el génesis y el apocalipsis.

Esta redención, por consiguiente, no se confunde para Rodó con la “consumación del tiempo” (Habermas 21), sino con su no-consumación, con el surgimiento de una posibilidad irrealizada o de una bifurcación impredecible. No concuerda 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* 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 uni-

versal 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. “Reformase es vivir” (63), decía Rodó en los *Motivos de Proteo*. Y añadía más adelante: “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” (190).

La vida nueva

Las ideas de Rodó acerca de la sociedad provenían, en lo esencial, de la obra de dos sociólogos franceses: Gabriel Tarde y Jean-Marie Guyau. El primero había explicado el funcionamiento de las sociedades a través de dos principios: la imitación y la innovación. Y si la imitación caracteriza a las multitudes, la innovación sólo podía provenir, a su entender, de ciertos individuos excepcionales: los genios. Los grandes reformadores sociales, los grandes artistas o los grandes científicos interrumpen la cadena imitativa introduciendo una novedad que va a suscitar, a su vez, nuevas cadenas imitativas. De modo que la innovación se colectiviza en la medida en que logre “convertir” a las mayorías.

Imitación e innovación correspondían, para estos sociólogos, a dos concepciones divergentes de la vida.

A diferencia de la cosa inerte, un ser vivo sería, en el primer caso, una entidad capaz de reproducirse: ya sea regenerando ciertas partes de su cuerpo gracias a la nutrición; ya sea generando otros cuerpos similares al suyo gracias a la reproducción. La vida se caracteriza, en este caso, por copiar, repetir o calcar. Y a la tendencia de un cuerpo a generar réplicas de sus partes, incrementando o no su cantidad, suele llamárselo “instinto de conservación”. Ahora bien, el utilitarismo anglosajón convierte este instinto en la *ultima ratio* de los comportamientos sociales, como si la vida en general estuviese regida por el “individualismo posesivo” de la sociedad burguesa.

Entendida como innovación, por el contrario, la vida es evolución, variación y mutación inesperada, de modo que no se piensa tanto a partir del individuo como a partir de la historia de la especie.

“Reformarse es vivir”, reza el lema que sirve de incipit a los *Motivos de Proteo*: no puede considerarse vivo un ente que se mantiene inmutable o que se limita a crecer cuantitativamente sin metamorfosearse. Comentando al propio Tarde, Guyau comparaba ya estas innovaciones con los “accidentes felices” de la teoría darwinista: las “excepciones fecundas” cuyos descendientes formarían una nueva especie (Guyau 49). Rodó prefiere hablar en el *Ariel* de un “grupo disperso y prematuro” que va a convertirse en el “precursor” de una “nueva unidad social” o de una “nueva civilización”, grupo que compara con las “especies proféticas” del biólogo suizo Oswald Hëer (*Ariel* 99). “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 – digámoslo con las palabras de Quinet– *el grupo se hace muchedumbre, y reina* (*Ariel* 99).

Rodó, como puede verse, no combate el individualismo de los anglosajones preconizando un altruismo cristiano, sino mostrando que el utilitarismo no es la explicación última de los fenómenos económicos y sociales (y la existencia del altruismo sólo puede explicarse, a su entender, a través de otras concepciones de la vida). El individuo del utilitarismo anglosajón ya es, para Rodó, un modelo de comportamiento que goza de un gran prestigio social y, como consecuencia, de una gran cantidad de imitadores. Esta imitación mayoritaria, o hegemónica, suscitó un fenómeno de naturalización: el individuo terminó confundándose con el hombre universal. Pero aunque parezca único y universal, la hegemonía de este modelo caracteriza, para el uruguayo, a una época precisa y nada impide que otras formas de comportamiento se impongan 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 en contraste con las tendencias conservadoras de las masas. Las revoluciones políticas eran multitudinarias, es cierto, pero las masas obraban siempre, a su entender, inspiradas por la palabra de unos pocos visionarios. Y si en una época se llegó a pensar que la *Ilíada* y la *Odisea* eran vastos poemas colectivos, esta teoría había perdido vigencia al final del XIX. “To-

do lo genial es individual”, proseguía Gabriel Tarde, “hasta el crimen” (*Essais et mélanges sociologiques* 4). Cada vez que se proclama un dogma o se difunde un nuevo programa político, hay quienes están a favor y quienes están en contra, porque, explicaba este francés, la contra-imitación también forma parte del fenómeno de imitación social. Pero “sólo algunos espíritus salvajes, extranjeros, metidos en su campana de inmersión en medio del tumulto del océano social, rumian aquí y allá problemas extraños, totalmente desprovistos de actualidad, y son los inventores de mañana” (*Les lois de l'imitation* IX). Tarde no sólo invierte así la valoración de adjetivos provenientes del relato imperialista —*sauvages, étrangers*—, sino que además califica con ellos a personajes de una narración muy diferente. Estos ya no provienen del exterior de la civilización, o del imperio, sino que producen, en su interior, una anomalía inexplicable en términos sociológicos de imitación o de contra-imitación. Así, el salvaje y el extranjero se convierten en las metáforas de la innovación.

“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 las teorías de la “sugestión” o la “hipnosis” colectiva de esos años (*Ariel. Motivos de Proteo* 85). Pero no hace falta descender a la calle para que esto ocurra, proseguía, porque este “poder” se ejerce sobre todos los individuos en cualquier circunstancia, e incluso sobre aquellos que hacen alarde de libertad e independencia. Al igual que el estado hipnótico, había conjeturado Tarde, “el estado social no es sino una forma de sueño” (*Les lois de l'imitation* 83), y la ilusión del individuo consiste en creer, como los sonámbulos, que esas ideas sugeridas son espontáneas. Sólo cuando esa libertad, esa originalidad, es auténtica, concluía Rodó, sólo cuando alguien logra sustraerse milagrosamente a esas sugerencias, puede hablarse de “genio” (*Ariel. Motivos de Proteo* 87).

Pero el genio también tiene, para el uruguayo, una dimensión ética, incluso heroica, ya que la innovación viene acompañada 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 alzará si se consuma tu voluntad de emanciparte: ‘¡Apóstata, traidor!’ clama esa voz de reconvención y de afrenta” (*Ariel. Motivos de Proteo* 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 heresiarca, al rebelde” (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” (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” (44).

Aunque ni Rodó ni Ingenieros empleen el sustantivo “vanguardia” en sus respectivos discursos, están haciendo alusión a esta idea cuando el primero habla de una “aristarquía” y el segundo de una “aristocracia moral” (*El hombre mediocre* 99), porque ambos las distinguen, 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. Si el viejo régimen aristocrático se preocupaba por defender un orden establecido y por reprimir, como consecuencia, cualquier otra forma de vida alternativa, los aristócratas de Ingenieros y Rodó son precisamente quienes proponen vías diferentes a pesar de las persecuciones. Ni Ingenieros ni Rodó están preconizando entonces una forma de gobierno distinta

de la democracia sino, a la manera de Tarde o Guyau, describiendo un comportamiento social, y éste va a obedecer a los mismos mecanismos de imitación e innovación, de rutina y de ruptura, de normalización y rebelión, sin importar el orden político imperante.

Juvenilismo y vanguardia

Lejos de contrariar aquella “aristarquía” (*Ariel* 64), la democracia bien entendida le sería favorable dado que les ofrecería a todos los individuos, explicaba el uruguayo, las mismas posibilidades, y sólo así podríamos estar seguros de que el mérito terminaría triunfando por sobre los privilegios de clase. En la democracia mal entendida, en cambio, 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. Pero los regímenes europeos tampoco estaban exentos, según Rodó, de estas figuras, como lo prueba el ejemplo de Mr. Homais, un típico pequeño burgués francés del Segundo Imperio:

En ausencia de la barbarie irruptora que desata sus hordas sobre los faros luminosos de la civilización, con heroica, y a veces generadora grandeza, la alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas pacíficas, acaso acicaladas, las hordas inevitables de la vulgaridad, — cuyo Atila podría personificarse en Mr. Homais; cuyo heroísmo es la astucia puesta al servicio de una repugnancia instintiva hacia lo grande; cuyo atributo es el rasero nivelador. — Siendo la indiferencia incommovible y la superioridad cuantitativa, las manifestaciones normales de su fuerza no son por eso incapaces de llegar a la ira épica y de ceder a los impulsos de la acometividad (*Ariel* 54).

Mr. Homais de Flaubert sustituye en este pasaje al Facundo de Sarmiento. Y Mr. Homais no niega la civilización y el progreso. Él ni siquiera forma parte de esos norteamericanos “calibanescos” 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 es el boticario volteriano, “miembro de varias sociedades científicas”, cauteloso y mesurado que confunde la opinión pública

de su tiempo con las verdades universales. El perfecto Calibán no es el industrial sediento de beneficios e indiferente a la belleza del arte y las especulaciones filosóficas, sino el personaje de *Madame Bovary*, el “ciudadano medio” de las democracias occidentales “con su repugnancia instintiva hacia lo grande”, el “hombre mediocre” 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* 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 ha cedido el lugar a un enfrentamiento entre el vulgo y la vanguardia, los imitadores y los creadores, los mediocres y los genios, los conservadores y los rebeldes. La vulgaridad norteamericana no se opone, en este aspecto, al presunto refinamiento europeo. La vulgaridad se opone a la genialidad 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 oponía 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 opone, en el *Ariel*, a la “senectud” egipcia “que se concentra para ensayar el reposo de la eternidad y aleja, con desdeñosa mano, todo frívolo sueño” (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” (*Ariel* 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 terminaría desarrollando en los años 20 (Gould). Este 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 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” (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* 32). En fin, una sociedad con un alto grado de especialización se vuelve eficaz en lo que concierne a los resultados cuantitativos, pero también incapaz de metamorfosearse, como si los individuos terminasen convirtiéndose en instrumentos del sistema para perpetuarse a sí mismo.

La voluntad de poder

Para Rodó, sin embargo, el modelo norteamericano del individualismo utilitario y la inquebrantable fe en el progreso nació como cualquier otro movimiento de ideas convertido en fe, en pasión y en

forma de vida, es decir, a partir de una prédica evangélica o mesiánica similar a la cristiana:

Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispano-América ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral (*Ariel* 69).

Y cuando Rodó pasa a explicar en qué consiste esa “conquista moral”, retorna a la sociología de la imitación 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. — Y, de admirarla, se pasa, por una transición facilísima, a imitarla. La admiración y la creencia son ya modos pasivos de imitación para el psicólogo. “La tendencia imitativa de nuestra naturaleza moral — decía Bagehot — tiene su asiento en aquella parte del alma en que reside la credibilidad”. — El sentido y la experiencia vulgares serían suficientes para establecer por sí solos esa sencilla relación. Se imita a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree (*Ariel* 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, “nordomanía” (*Ariel* 70).

De esto se infiere que no hay, en el discurso de Rodó, una oposición entre el espiritualismo mesiánico y el utilitarismo norteamericano, ya que éste también nació como un evangelio con sus apóstoles, y sigue propagándose de este modo por la superficie del planeta a través de sus sacerdotes y sus fieles. El problema del imperialismo es precisamente ése: independientemente de las conquistas militares y económicas de los norteamericanos —recordemos que Rodó escribió el *Ariel* tras la derrota de España en la guerra contra los Estados Unidos—, le preocupa esa “conquista moral” (69) que puede proseguirse, como lo había señalado Gabriel Tarde, aún después de la caída material del imperio. A través de Carlomagno, explicaba este francés, la conquista romana se extendió 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 también 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. Todas las razas, todas las nacionalidades habrán participado de este contagio imitativo ilimitado de la civilización greco-romana (Tarde, *Les lois de l'imitation* 21).

Y si no hubiese prevalecido, proseguía el sociólogo galo, otro lo hubiese hecho en su lugar 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” (*Les lois de l'imitation* 21). Basta entonces con poner el utilitarismo anglosajón ahí donde Tarde hablaba de civilización greco-romana, y obtendremos la posición de Rodó (el capitalismo, diríamos más bien hoy, se mundializa):

En la 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 atribuirle la predestinación de un magisterio romano. —Hoy, ellos aspiran manifiestamente 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* 86).

Frente a esto, es cierto, Rodó clama en algún momento 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” (*Ariel* 72). El uruguayo opone así una imitación vertical, o intergeneracional, a una imitación horizontal, o internacional. O, para decirlo con Tarde, le opone la “costumbre” a la “moda”.

Pero esta oposición entre dos identidades culturales, la latina y la sajona, no es la última palabra del escritor uruguayo. La exaltación

de la tradición latina, de hecho, no sobrepasa en su caso la reivindicación del “ocio” antiguo: el tiempo dedicado al cultivo del espíritu y a la creación desinteresada. El ocio no se confundía, para ellos, con la inactividad, sino con la ausencia de trabajo servil. Y este pensamiento que no se subordina a una finalidad utilitaria o a un beneficio individual, esta investigación que sólo trata de descubrir las tierras inexploradas sin importarle qué rédito pueda sacar de eso, esta actividad creativa que no se confunde con el trabajo necesario para paliar una carencia u obtener un provecho, no es sino la militancia en pos de un pensamiento “palingenésico” y, como consecuencia, mesiánico. Rodó concluye sosteniendo entonces que quien “se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu” (*Ariel* 96), poco importa si se trata del arte, la ciencia, la moral, la política o la religión, “debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir” (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 que no van a encontrar la redención –la liberación con respecto al imperialismo capitalista– venerando la cultura de sus ancestros, sino creando la cultura de sus descendientes.

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 sólo se consagra al ocio creativo, sino que además tiene el coraje de enfrentar a la muchedumbre que le reprocha sus insolencias o apostasías; el segundo, en cambio, es quien no se atreve a enfrentar a la hidra de la opinión pública y se somete a sus dictados. ¿Qué otra cosa había dicho Nietzsche, a pesar de que la interpretación nazi de sus escritos haya terminado confundiendo el señorío con la fuerza bruta? Lugones, sin ir más lejos, no haría algo muy distinto cuando confundió 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 coincide con la diferencia entre el amo y el esclavo antiguos, sino entre el amo y el esclavo modernos, porque si alguien tiene el poder, como acabamos de verificarlo, es el esclavo: el mediocre guardián del *statu quo*. En el *Ariel* de Rodó, Calibán no es el esclavo hegeliano ni el proletariado marxista. Es, como lo entendió Ingenieros, el es-

clavo nietzscheano, y por eso las críticas de Aimé Césaire (13) y Aníbal Ponce (83) le caben perfectamente al *Calibán* de Renan, pero no pueden extenderse al *Ariel* del uruguayo.

En todo caso, no puede reprochársele a Rodó, como a menudo se hizo (Riva Agüero 263; Ramos 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* 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 piensa, como ya vimos, que el mesianismo judeo-cristiano nos ofrece el paradigma de cualquier transformación histórica. Gracias a su lectura de Ernest Renan, sobre todo, Rodó se encuentra muy cerca de su contemporáneo francés George Sorel, para quien “las grandes cosas de la historia fueron hechas por masas humanas que, durante un tiempo más o menos largo, estuvieron dominadas por convicciones análogas a las fuerzas religiosas”, es decir, por convicciones lo suficientemente fuertes y cautivantes “como para hacerles olvidar muchas de las circunstancias materiales que generalmente son tomadas en cuenta cuando hay que hacer una elección” (Sorel 302)¹. Pero estos “mitos políticos” análogos a los grandes relatos religiosos, debieron tener antes a sus profetas, sus apóstoles y sus predicadores. Y José Ingenieros vuelve a interpretar como nadie al uruguayo cuando sostiene que las “fuerzas morales”

¹ Acerca de la importancia del sorelismo en la historia intelectual rioplatense de principios de siglo XX, cf. Oscar Terán (96).

se transmutan sin cesar en la humanidad. En el perpetuo fluir del universo nada es y todo deviene, como anunció el oscuro Heráclito efesio. Al par de lo cósmico, lo humano vive en eterno movimiento; la experiencia social es incesante renovación de conceptos, normas y valores. Las fuerzas morales son plásticas, proteiformes, como las costumbres y las instituciones. No son tangibles ni mensurables, pero la humanidad siente su empuje. Imantan los corazones y fecundan los ingenios. Dan elocuencia al apóstol cuando predica su credo, aunque pocos le escuchen y ninguno le siga; dan 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 (Ingenieros, *Las fuerzas morales* 39).

La paradoja consiste entonces en que la defensa de la tradición latina —que para Rodó incluía la helénica y la judeo-cristiana— no tiene un estatuto conservador o retrógrado ya que se defiende, por el contrario, una tradición de la innovación. Imitar a los fundadores —a los griegos, a los romanos, a los judíos— no significa para Rodó perpetuar aquello que fundaron, sino imitarlos como fundadores. 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” (*Ariel. Motivos de Proteo* 267).

Conclusión

Rodó tradujo 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 es a la vez *natura naturans* y *naturata*, constituyente

y constituido, productor y producido, creador y creatura, padre e hijo. Tan pronto como los hombres imitan un modo de vida en lugar de inventarlo, dejan 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, y la satisfacción más eficaz de este trabajo caracteriza al *homo faber*; pero hay otro trabajo que ya no apunta a conservar la vida actual, sino a inventar otra, nueva, y éste es el trabajo humano por excelencia. Este trabajo humano es, para el uruguayo, el “ocio” de los antiguos paganos y también la militancia mesiánica: el apostolado en pos de una “vida nueva”, un apostolado que conlleva generalmente el riesgo de verse vituperado, perseguido y hasta eliminado.

Los anglosajones habían emprendido en otros tiempos esa tarea evangélica y ésta había triunfado como pocas; al igual que el cristianismo, el utilitarismo había sido en sus inicios una “idea” que terminó germinando o transfigurándose “en el credo que calienta y alumbra como el astro del día”. El capitalismo anglosajón también había introducido una bifurcación histórica impredecible y había explorado formas de vida y de convivencia ignoradas por las sociedades precapitalistas. Pero la extinción de este momento mesiánico y heroico coincidió, para Rodó, con la rápida victoria del capitalismo anglosajón y su vertiginosa propagación a una escala planetaria. La innovación histórica se convirtió en imitación social y repetición, en simulacro de universalidad o naturalidad. Se trata de una ley histórica: la potencia mesiánica se convierte irremediabilmente en poder eclesiástico, y la genialidad del iniciador, en institución y dogma.

Rodó era, en este aspecto, un moderno —y un moderno, incluso, radical— sin ser un progresista en sentido estricto. El uruguayo no pensaba que el advenimiento de la “vida nueva” dependiera del desarrollo de las fuerzas productivas. Abelardo Ramos tenía razón cuando le reprochaba su oposición del “poder del espíritu a la siderurgia” (172). Porque a pesar de que nunca desestimó la importancia del desarrollo industrial en los países latinoamericanos, recordando hasta qué punto la prosperidad de algunas ciudades italianas contribuyó al florecimiento del arte y la filosofía del Renacimiento, Rodó nunca llegó a pensar que la producción del hombre por el hombre pasara por el progreso tecnológico, y por eso muchos marxistas la-

tinoamericanos podían reivindicar su antiimperialismo pero no comulgaban con su crítica del progreso (Fernández Retamar). Para el uruguayo, la “siderurgia” podía eventualmente liberar a los hombres del trabajo servil para permitirles consagrarse al ocio antiguo. Pero por sí misma no produciría al hombre nuevo. La producción de los nuevos hombres no era ni siquiera, a la manera de Sarmiento, una cuestión de educación o de disciplinamiento sino de “conversión”. Y recurriendo a la terminología de su contemporáneo Sigmund Freud, podríamos decir que esta “conversión” es una relación transferencial, libidinal, con una causa: “Conversión dice tanto como moción profunda que trastorna el orden del alma; como idea ejecutiva, que, operando sobre la voluntad por intermedio del sentimiento, que es su seguro resorte, rehace o modifica la personalidad” (*Ariel. Motivos de Proteo* 282).

La figura del Mesías le sirve entonces a Rodó para introducir la idea moderna de una producción del hombre por el hombre, incompatible con las culturas para las cuales esta esencia es una definitiva creación divina o natural, y hasta con aquellas concepciones de la historia que prevén su conclusión el día en que la humanidad comience a vivir de acuerdo con valores considerados sagrados o naturales. La idea de una “consumación de la historia” no puede considerarse moderna porque supone que la historia se acaba cuando la humanidad logra vivir de acuerdo con su esencia, o cuando, terminado el ciclo de alienaciones, reencuentra su auténtica forma de vida, como le ocurrió al pueblo judío con la tierra prometida. Esta imagen pre-moderna y, por decirlo así, pre-galileana, supone que un cuerpo cesa de moverse cuando encuentra su lugar propio. La paradoja moderna es ésta: la auténtica forma de vida humana consiste en no tener una auténtica forma de vida (“La tendencia a modificarse y renovarse”, prefería decir Rodó, “es natural virtualidad del alma que realmente *vive* y esta virtualidad se manifiesta así en el pensamiento como en la acción”). Que hasta lo presuntamente más sólido termine, para sus protagonistas, disolviéndose en el aire, en eso reside la modernidad: en la percepción más o menos clara que los sujetos pueden tener de la precariedad de sus formas históricas de vida. Y por eso Proteo, para Rodó, no es sino un nombre mitológico de la humanidad.

Esta modernidad conoció, con todo, dos versiones diferentes: en la primera, “progresista” o “desarrollista”, la producción del hombre por el hombre es eminentemente técnico-científica; en la segunda, eminentemente cultural (estética, política o religiosa). No es raro entonces que la primera narración haya convertido a la clase obrera en la vanguardia de la humanidad, una vanguardia explotada y oprimida por el capital que ella misma producía. Los creadores ocupaban ese lugar en la segunda narración, y éstos también debían sustraerse a la presión social del orden que ellos mismos, u otros, habían inventado. De uno u otro modo, la modernidad desplaza el momento “palingenésico” o constituyente hacia la productividad humana. Y esto es lo que venía a hacer el Mesías en los textos de Rodó: a figurar el relevo de la divinidad por el hombre.

BIBLIOGRAFIA

- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955.
- Darío, Rubén. “El triunfo de Calibán” (edición de Carlos Jáuregui). *Revista Iberoamericana* 184-185 (1998): 441-455.
- 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. 31-56.
- Guyau, Jean-Marie. *La genèse de l'idée de temps*. Paris: Alcan, 1890.
- Fernández Retamar, Roberto. *Calibán caníbal*. La Habana: Casa de las Américas, 1971.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Utopía de América* (ed. Rafael Gutiérrez Girardot). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Ingenieros, José. *Las fuerzas morales*. Buenos Aires: Elmer, 1977.
- . *El hombre mediocre*. Buenos Aires: Losada, 1992.
- Ponce, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. La Habana: Casa de las Américas, 1962.
- 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.
- Rodó, José Enrique. *Ariel* (prólogo de Leopoldo Alas “Clarín”). Valencia: Pro-meteo, 1910.
- . *El que vendrá* [1897]. Barcelona: Cervantes, 1920.
- . *Ariel. Motivos de Proteo* (ed. Carlos Real de Azúa). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Sorel, George. *Réflexions sur la violence*. Paris: France Loisirs, 1990.
- Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation*. Paris: Alcan, 1890.

—. *Essais et mélanges sociologiques*. Paris: Maloine, 1895.

Terán, Oscar. “Modernos intensos en los veinte”. *Prismas. Revista de historia intelectual* 1 (1997): 91-103.