

Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de
História e do Programa de Pós-Graduação em
História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Carreras, Fernán Gustavo

La afirmación del nosotros y la formación Estética, en el ariel de José Enrique Rodó
Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol.
10, núm. 1, 2006, pp. 43-53
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526864004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA AFIRMACIÓN DEL NOSOTROS Y LA FORMACIÓN ESTÉTICA, EN EL ARIEL DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ

Fernán Gustavo Carreras¹

El excelente trabajo *Ariel y la Formación Estética* de José Di Marco se concentra en “la importancia que Rodó le adjudica a la formación estética como elemento central de su programa para la juventud”. Apoya su análisis en dos premisas: la primera, señala que el texto de Rodó, constituye él mismo una recepción de nociones, categorías y marcos conceptuales elaborados con anterioridad. La segunda indica que los postulados que caracterizan lo que Rodó denomina “la cultura de los sentimientos estéticos” funcionan como soportes teórico-políticos de lo que algunos autores contemporáneos llaman “ideología estética”.

Para desarrollar su punto de vista, realiza un pormenorizado análisis del discurso de Rodó, al que caracteriza como “lección”, impartida en un marco ficcional, despliegue de una basta erudición que busca más que enseñar, persuadir, esto es “hacer- hacer”. El discurso es instructivo, ejemplar, contiene máximas, axiomas, consejos, que lo vuelven indiscutible. Instala así una asimetría entre quien habla: el maestro y los discípulos que sólo se dedican a oírlo. Di Marco señala la contradicción existente entre este modo vertical y su finalidad presuntamente emancipatoria.

Luego dedica un apartado destinado a destacar en Rodó el vínculo entre belleza y moral, la educación en el sentimiento de lo bello y la formación del espíritu de justicia. El cultivo del buen gusto resulta un componente esencial para transmitir preceptos abstractos y provocar a la vez una adhesión a libre a los valores. El emblema principal reside en conciliar el ideal cristiano y el griego, es decir, la caridad helenizada.

El fin al que apunta será la formación de una personalidad integral: ser enteramente humanos, por oposición al ideal pragmatista y reduccionista del positivismo. Para Rodó, el utilitarismo y la democracia representaban un peligro para el despliegue de la integridad individual y comunitaria. El utilitarismo es una filosofía, una ética, una política que

¹ Profesor Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de Santiago del Estero – Argentina.

fortalece una visión unilateral y mutilada de la vida. En confrontación con él es que cobra una dimensión sin precedentes la utopía que propaga el Ariel.

Luego de estos análisis Di Marco, concluye reafirmando su primera premisa: El Ariel de Rodó se inscribe en una tradición filosófica que remite al idealismo post-romántico. Dialogando con esa tradición es que construye su discurso utópico como programa para ser realizado por la juventud hispanoamericana. Ariel es la razón y el sentimiento superior, es la invitación a obrar para construir una sociedad mejor que el modelo vigente en la época. Esto es el cosmopolitismo fruto del proceso de modernización desarrollado por el positivismo. La propuesta Rodó toma distancia del giro nacionalista volviéndose a la cultura europea como fuente de una tradición en la que se conjugan la Grecia antigua, el cristianismo y el idealismo romántico. Su programa diagnostica los males y propone una salida por arriba, esto es ajena al examen de las causas infraestructurales y centrada en lo cultural exclusivamente.

A partir de aquí avanza sobre la segunda premisa: los postulados de lo que Rodó formula como “cultura de los sentimientos estéticos” funcionan como soportes de la denominada “ideología estética”. Ella lo lleva a emparentar democracia y utilitarismo, y ver en ello los síntomas de la decadencia y atraso culturales. A la democracia del *numero* Rodó opone la democracia de la *calidad*. Di Marco se pregunta, ¿sería una democracia inclusiva? ¿Cómo conciliar la aristocracia espiritual con la igualdad? Rodó impulsa un ideal que concilie el espíritu del cristianismo, del que nace el sentimiento de igualdad, y la herencia de las civilizaciones clásicas de las que nacen el sentido del orden, la jerarquía y el respeto del genio.

Esta breve síntesis del trabajo ha querido ser una “escucha”, y el inicio de una conversación en la que intentaré aportar elementos que considero útiles para enriquecer el punto de vista desarrollado. Lo haré explicitando el contexto histórico del surgimiento del movimiento espiritual iniciado por el Ariel, luego desarrollaré el problema del recurso al “legado” utilizado por Rodó como camino teórico para la afirmación del nosotros y lo nuestro. A partir de allí analizaré el carácter ideológico del discurso de Rodó, y finalmente intentaré rescatar críticamente desde los problemas de nuestro tiempo, los aportes de este clásico de nuestro pensamiento identitario.

JOSÉ ENRIQUE RODÓ, A CABALLO ENTRE DOS SIGLOS.

José Enrique Rodó nació en la segunda mitad del siglo diecinueve, y murió en la primera mitad del siglo veinte, fue un hombre de dos siglos. El final del siglo XIX constituye un período en el que se producen acontecimientos geopolíticos decisivos, que provocan cambios significativos en el panorama ideológico y cultural de América del Sur. Presentare lo que considero hitos significativos.

Hasta 1870, dos son las potencias mundiales que se organizan como potencias mundiales que se organizan como naciones típicamente colonialistas en Europa: Inglaterra y Francia. Este último país, se enfrenta con el mundo anglosajón y el mundo eslavo en su carrera imperialista, tanto en la Europa misma, como en el Asia y el África, dentro de un proceso expansionista que no descuidaba las posibilidades que podía ofrecer la antigua América Española. “Surge de este modo una ideología “panlatinista” que tendría mucho eco en escritores como consecuencia del expansionismo territorial de los Estados Unidos”². En 1847, se produce la anexión del Estado separatista de Texas, y más tarde la ocupación de California y de Nuevo México, con lo que México pierde la mitad de su territorio en manos de los EEUU. En 1898 se produce la guerra de Cuba, entre España y Estados Unidos, que culminó en la pérdida por España de su en otro tiempo los últimos restos de su inmenso Imperio: Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

Estos hechos producen un giro significativo en la posición de los intelectuales latinoamericanos. Estados Unidos, que en las generaciones anteriores había sido mirado como “modelo” a seguir, empieza a ser percibido cada vez más como una amenaza. Comienza el desarrollo de un antiimperialismo Yanki que, rechaza el Panamericanismo Monroico, a la vez que propicia la unidad hispanoamericana siguiendo el ideal bolivariano.

En lo cultural esta ruptura se expresa con la necesidad de afirmarnos por nuestros rasgos propios, recurriéndose para ello a la afirmación de lo latino en algunos casos o de lo hispano en otros. La

² Arturo Andrés Roig, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, FCE México, 1981, p. 29.

ideología panlatinista alimentada por pensadores franceses³ tuvo ecos de distinto signo entre nosotros⁴.

Así mismo, la mirada a lo hispano, con su revalorización de la lengua castellana se producía con distintos significados tanto en la propia España como en nuestro continente. La península Ibérica por una parte, en una suerte de reencuentro consigo misma después de una larga aventura imperialista, “perdido el imperio le quedaba las glorias de su pasado, entre ellas la lengua extendida a todo un orbe y junto con la misma otras formas de la cultura espiritual”⁵. La generación española del 98 volvía a esquemas ya superados como el concepto de España Madre Patria, con lo que las naciones Hispanoamericanas serían sus hijas. Por otra parte, para los hispanoamericanos, el recurso al legado Español se enarbolaba como respuesta a la amenaza Yanki, con lo que el recurso cobraba el sentido de una reacción ante formas de dominación. Si ante la dominación española se negó lo Hispano como sinónimo de atraso civilizatorio, ahora, ante la amenaza del nuevo expansionismo norteamericano se re-afirmaba lo hispano como forma resistencia. En ambos casos se trataba de formas de autoafirmación ante un proceso o amenaza de dominación.

Rubén Darío en el conocido poema “*A Roosevelt*” donde denunciaba a los Estados Unidos como futuro invasor, le oponía “La América ingenua que tiene sangre indígena, que aún reza a Jesucristo y aún habla español”...Por su parte José Enrique Rodó, en una serie de escritos que culminarán con la publicación del *Ariel* emprenderá un programa de intensa acción cultural empuñando las mismas ideas.

³ La revista francesa titulada *Revue des Races Latines*, en 1861 publicaba un artículo de Tisserand, quien emplea el término “L’Amérique Latine”.

⁴ En el mismo año Francisco Bilbao escribía *América en Peligro*, utilizando allí el término “América Latina”, pero oponiéndose tanto al pan latinismo francés como al imperialismo norteamericano. Juan Bautista Alberdi, utiliza el mismo concepto desde una perspectiva de afirmación de lo europeo y negación de lo americano.

⁵ Arturo Andres Roig, *Teoría y Crítica*, p. 55.

LA AUTOAFIRMACIÓN DEL “NOSOTROS Y LO NUESTRO” POR EL RECURSO AL “LEGADO”⁶.

Una de las vías utilizadas para la afirmación del nosotros y lo nuestro ha sido la que se ha dado en llamar del “legado” o “herencia cultural” o “tradición”. Este recurso, que parte de ciertos elementos culturales a los que considera como propios, supone una definición del hombre americano por afirmación⁷. Sus desarrollos más amplios tienen origen en aquellas ideologías a las que podemos denominar en general como “americanistas”, dentro de las que se destacan el “Bolivarismo”, el “Latinamericanismo” y el “Hispanoamericanismo”, todas las cuales se extienden desde los albores del siglo XIX y cobran mayor fuerza alrededor del 1900. El desarrollo de todas ellas ha tenido un curso de signos diferentes a lo largo de gran parte del siglo XX, sirviendo como recurso liberador en algunos contextos o convirtiéndose también en instrumentos opresivos en otros.

El criterio de análisis propuesto para evaluar este recurso teórico es el lugar y el papel que juega el sujeto en relación con el “legado”.

En la mayoría de los casos la herencia cultural ha sido reducida a un conjunto de bienes heredados, que integran lo que podríamos denominar nuestra “cultural espiritual”. Entre estos bienes se destacan la religión, la lengua, las costumbres, “la raza”, la “tierra”. Cada una de ellas ha sido desarrollada dentro de un marco ideológico propio diversificando sus acentos. Podemos hablar así de un “tradicionalismo”, un “costumbrismo” un “racismo” y también de un “telurismo”.

Lo común a todas ellas es la idea de que toda recepción, podía y, más aún, debía ser conformada por lo que se consideraba prioritariamente como un “legado”. Este fue entendido muchas veces como un mandato “histórico”. Toda herencia cultural es por naturaleza algo “transmisibile”, es un hecho de naturaleza temporal. Las formas culturales son necesariamente informadas y conformadas en mayor o menor grado por quienes las reciben. Sucede que las formas opresivas del ejercicio de autoafirmación de determinados grupos sociales, conducen a

⁶ En este apartado asumiré el análisis de Arturo Roig desarrollado en su *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, capítulo III.

⁷ A diferencia de otras definiciones formuladas que parten de una negación: “Nuevo mundo” en relación a “viejo mundo”. El viejo mundo es lo que es, lo nuevo es lo todavía no ha llegado a ser completamente. Lo mismo cabe decir de la nominación Indias Occidentales en oposición a Indias Orientales.

considerar al “legado” no como un conjunto histórico de bienes sino como “principios formalizantes separados” de lo histórico. “Como consecuencia, frente al “legado”, el sujeto portador-receptor del mismo, resulta ser considerado como un ente pasivo que deja de ser propiamente el sujeto de su propia cultura, para constituirse en un mero soporte de ella”⁸. Este modo de concebir el legado ha sido denominado “tradicionalismo”. En el fondo implica, no sólo una renuncia a la propia historicidad, sino que conduce a negar la historicidad de los otros. Por otra parte, la especial fuerza que se le concede al pasado lleva a absolutizar una única recepción posible, la que impone el grupo dominador.

La desconfianza que despierta justificadamente el “legado” ha sido acentuada a partir de la toma de conciencia de nuestra situación de dependencia. Desde la teoría de la dependencia se ha llegado en sus extremos a “desconocer al sujeto latinoamericano, en cuanto receptor-creador, potencial o actual, y a considerar como viciado todo lo transferido por las altas culturas que ha ejercido o ejercen formas diversas de imperialismos”⁹. Concluyéndose en otro modo de deshistorización al concebir al sujeto latinoamericano en estado de dependencia tal, que lo incapacita para articular un discurso liberador.

No se trata por tanto ni de absolutizar ni de desconocer un mundo de bienes, sino de reconocer a los individuos o grupos humanos como sujetos “receptores” “creadores” de esos bienes. Los bienes espirituales adquirirán su peso legítimo en la medida en que, por parte de esos hombres, se rescate lo que tienen de valor intrínseco, desde esos mismos hombres en cuanto integrantes de un reinado de fines.

RODÓ Y EL HISPANOAMERICANISMO.

Rodó apela al recurso al legado como reacción frente al expansionismo estadounidense. En tal sentido, lo hace desde una posición de afirmación del sujeto de esa cultura. Sin embargo existió en él una posición elitista y aristocratizante, y a la vez que el fervor por oponerse al mundo anglosajón lo condujo a invertir las relaciones del hombre con la cultura recibida, “sin darse cuenta que lo que daba valor en ese momento a sus plumas no era la lengua ni la mítica raza hispana, sino el hecho de

⁸ Arturo Roig, *Teoría y Crítica*, p. 46.

⁹ *Ibid.* p. 46.

asumir los bienes culturales hispánicos en relación con una determinada situación de autoafirmación de un sujeto histórico concreto”¹⁰.

Este proceso de autoafirmación mediante el legado, se hacía desde una posición social que implicaba no sólo una afirmación, sino un olvido o un pretender borrar un pasado. Lo propio había acontecido con los intelectuales de generaciones anteriores, que desde la oposición “civilización” – “barbarie”, afirmaban la cultura europea como modelo, y para alcanzarla proponían como condición la erradicación de la “barbarie” a la que identificaron con el orden colonial, esto es, había que borrar un sujeto social que coincidía con los sectores sociales marginados, el indio, el gaucho y el criollo. Cuando los nuevos intelectuales tomarban conciencia de la posición imperialista de los Estados Unidos se sentirá la necesidad de restaurar los elementos del pasado colonial hispánico, rescatados ahora como signos de “civilización propia”.

Desde estos planteos se hace necesario revisar la antinomia civilización barbarie que recorre todo el pensamiento liberal del siglo XIX y que había inspirado reformas profundas. Para alcanzar la civilización había que erradicar las formas de barbarie que estructuraban nuestra sociedad, ello incluía no sólo lo americano, sino también los residuos de la Europa feudal, y luego a la misma Europa industrial que antes había sido vista como modelo, por las contradicciones sociales no resueltas ante las luchas desatadas por la emergencia de un proletariado que había tomado nueva conciencia de sí. El modelo se trasladaría una “novísima Europa” que había nacido no en el viejo continente, sino en el nuevo, en donde una nación poderosa y ordenada, los Estados Unidos, se presentaba para muchos como habiendo realizado la utopía que Europa había colocado en tierras americanas desde los albores del renacimiento. A fines del siglo XIX, la llegada de campesinos y proletarios industriales del Viejo Continente al Cono Sur, adquirió un volumen impresionante. Las ciudades rioplatenses crecieron, la soñada cosmópolis adquiría realidad, pero como una nueva Babel en la que imperaba la confusión de lenguas y de razas. Los grupos humanos transplantados para borrar la barbarie, bien pronto fueron vistos como una nueva barbarie por las burguesías herederas del poder social y político del antiguo patriciado.

Los intelectuales miraron el proceso como una amenaza de disolución de las sociedades hispanoamericanas. La novísima Europa que había crecido en América, comenzó a ser vista como el antimodelo que

¹⁰ Ibid. p. 56.

estaba creciendo dentro de nosotros. No era una Europa renovada en América, sino una anti- Europa, carente de su sabiduría y penetrada de materialismo. Paul Groussac imbuido de la misión civilizadora de Francia criticará el olvido imperdonable en que había caído la generación liberal al haber olvidado los bienes del latinismo, Ricardo Rojas levantará la bandera de la “Restauración Nacionalista”, y José Enrique Rodó, denunciará la doctrina de la “decadencia de la latinidad”, criticará al partido liberal que no tuvo más que olvido y condenación para un pasado del cual no era posible prescindir y señalará con temor la presencia del aluvión inmigratorio que había venido a nublar “la conciencia de la raza propia”. Antes la tarea había consistido en “borrar”, ahora se trataba de “escribir” en la conciencia de estos hombres transplantados y sin arraigo, los veneros de la “tradición” y de la “raza”, tarea para la cual había que preparar a los jóvenes de la burguesía dirigente en la doctrina del “idealismo”, que con diversa suerte se extendería por toda América como misión redentora”¹¹.

En su proyecto, Rodó había levantado dos importantes banderas: la de la unidad de América Hispana y la de la lucha contra el imperialismo. Reavivó el ideal Bolivariano llamando a la “resistencia” contra la nueva amenaza. “Más a la hora de la definición del “nosotros”, propuso la elaboración de un paradigma que según sus palabras “debía ser arrancado de nuestras entrañas”, provocando un “despertar de cosas dormidas”: Las glorias de la raza, sus tradiciones, en una palabra, regresar al “legado”. Su devoción por las formas superiores de la cultura y por los caracteres éticos que veía encarnados en ellas, le impidió abrirse a su propia realidad social que le pusiera más allá de su progresismo político, paternalista y conciliador... sin quererlo concluyó dando prioridad a la “unidad moral”, debilitando su propia voluntad de “unidad política”, que si bien la ejerció hasta el fin de sus días, adoleció de las limitaciones que harían del arielismo una doctrina destinada a solucionar nuestros problemas de marginación y explotación mediante la ilusa moralización de las burguesías. Las categorías sociales rodonianas se mueven entre lo calibanesco, vicio en el que habían caído principalmente las burguesías, y la “inocencia” de las masas. El proyecto consistía en convertir los “Calibanes” en Arieles, para que surgieran los conductores de aquellos “pueblos niños”¹².

¹¹ Ib. p. 69.

¹² Ib. p.70.

Ahora bien, ¿en qué consistía el legado a recuperar y ha transmitir? Unamuno le señala que en el Ariel queda postulado un “latinismo”, un “galicismo” y un “hispanismo”. Rodó contrarrestará estas observaciones apelando a lo que considera una categoría más amplia que le permitiría incluir los contenidos observados, esta sería la de lo “meridional”, lo “septentrional”, es decir la “mediterraneidad”. En sus escritos posteriores oscilará entre “hispanismo”, “catalanismo”, “latinismo”, después de 1910 rechazará la auto denominación de latinoamericanos y declarará que es más adecuado llamarnos Iberoamericanos. Por último, como consecuencia de la primera guerra mundial, regresará a un “latinismo”, entendido como lo francés y no lo hispánico. Todas estas ambigüedades del proyecto le vienen a nuestras burguesías de considerar el orbe cultural dentro del que nos movemos, y el mundo de bienes espirituales, como realidades substantes en sí, descuidando el hecho primario de que las auto denominaciones son siempre relativas a un sujeto histórico que les otorga sentido y valor en la medida y grado en que es portador y recreador de las mismas.

IDEOLOGÍA ESTÉTICA

La denominada “cultura de los sentimientos estéticos” por parte de Rodó, funciona como soporte teórico político de lo que algunos autores denominan “ideología estética”, es la tesis de José Di Marco. Por nuestra parte consideramos que todo el proyecto Rodoniano oscila entre lo ideológico y lo filosófico.

Hegel fue un pionero en considerar la filosofía dentro del sistema de conexiones de una época. Para comprender la naturaleza de la filosofía dentro del sistema de conexiones se hace necesario recurrir a la noción de estructura histórica y de la determinación de la función propia de la filosofía dentro de la misma. Hay para Hegel un “espíritu de la época” y la función de la filosofía es pensar ese espíritu. De ahí que la función de la filosofía sea la de ser una “re-formulación”¹³. La filosofía nace cuando en la estructura se produce una ruptura interna y las contradicciones han llegado a su máxima expresión y exigen por eso mismo un pensar la estructura. La filosofía nace entonces, como la re-formulación de la estructura, cuya formulación está dada por la facticidad histórica.

¹³ Arturo Roig, Bases Metodológicas para el tratamiento de las ideologías.

Esta reformulación puede concluir en una totalidad objetiva cerrada, justificadora de la estructura social, o en una totalidad objetiva abierta que no oculte e impida la presencia de lo nuevo histórico y su poder de transformación. En el primer caso la filosofía está cumpliendo una función ideológica, en el segundo una función crítica.

En una facticidad histórica dada, existe un sujeto que formula una demanda social. Ese sujeto es el pueblo que emerge, la demanda tiene que ver con el sistema productivo que es de donde derivan las relaciones conflictivas. El político asume esa demanda como un encargo social y la devuelve reformulada en discurso político. Esta reformulación puede coincidir o no con los intereses del sujeto demandante. En caso de no coincidir, sería un discurso colocado del lado del poder. Tendremos entonces un discurso ideológico, encubridor de las contradicciones. En caso de coincidir con dichos intereses, tendremos un discurso liberador. El discurso filosófico juega el rol de justificación de esa reformulación operada por el discurso político.

El proyecto de Rodó al erigirse como respuesta a un proceso imperial resulta de autoafirmación de un sujeto, y constituye por ello mismo una crítica a una facticidad histórica concreta. Sin embargo, como lo hemos señalado, lo hace desde una posición de clase que no le permite asumir al sujeto oprimido en ese proceso que tenía entonces rostros muy concretos, el indio, el negro, el obrero criollo, e inmigrante. De ahí que la contradicción fundamental consista en que de haber triunfado su propuesta hubiese conducido a un florecimiento de formas superestructurales sin alterar en lo más mínimo orden infraestructural injusto.

Hoy, las circunstancias históricas presentan características similares a las que dieron origen al Ariel, pero las contradicciones se han profundizado: los Estados Unidos no son una amenaza más o menos próxima, sino que es visto cada vez más como el imperio global. El actual proceso de mundialización generado a partir de una lógica de expansión capitalista afecta a sujetos colectivos de diferentes situaciones en los distintos puntos del planeta.

Los efectos destructivos del proceso afectan a numerosos aspectos de la vida humana. La lógica del mercado ha penetrado en ámbitos cada vez más numerosos de la vida humana como la educación, la salud, la seguridad social, la cultura. “Cuando la lógica del mercado penetra en esos ámbitos, debilita el carácter de los mismos en tanto

derechos humanos progresivamente conquistados a través de luchas sociales, dejándolos así librados a la solvencia de los individuos. Esta lógica conlleva en sí misma la exclusión de los pobres o en el mejor de los casos, su reducción a un objeto de asistencia”¹⁴. Como contrapartida se produce la mundialización de las resistencias. La feminización de la pobreza implica la radicalización de los movimientos feministas; la privatización y destrucción de las riquezas naturales promueve la resistencia de las organizaciones de defensa del medioambiente, las destrucciones culturales provocan reacciones defensivas de los *ethos* locales... Todas ellas son la expresión de la sociedad civil, pero es preciso señalar que se trata de “la sociedad civil de abajo”. La debilidad de todas ellas radica aún en su carácter fragmentario.

La pregunta acuciante de hoy es ¿qué sociedad queremos? El desafío de hoy es partir de un “Estado del mundo visto desde abajo”, para no repetir propuestas que recaigan en “formulas inmortales” que partiendo de un estado de mundo visto desde arriba, mantengan vigentes las estructuras injustas. En el pensamiento de nuestra época hemos de reasumir legados, pero como sujetos que aspiran a construir una voluntad política común para poder luego construir un orden éticamente justo con la participación de un sujeto plural.

¹⁴ Francois Houtart, La mundialización de las resistencia y de las luchas contra el neoliberalismo.

