

Rodó y Ugarte: programas para el rescate de *la América latina*

Margarita Merbilhaá
Universidad Nacional de La Plata

Resumen

En el marco de la tradición del discurso antinorteamericano rioplatense de fines del siglo XIX y comienzos del XX, y de la gravitación del discurso en torno a la *latinidad*, propongo examinar las zonas de contacto de algunas de las ideas desarrolladas por José E. Rodó en *Ariel* y por Manuel Ugarte, sobre todo en *El porvenir de la América latina* (1911). En primer lugar, puede decirse que ambos escritores buscan intervenir en el rumbo contemporáneo de las repúblicas sudamericanas construyendo programas de acción, algo que resulta más visible en Ugarte y que sin embargo también está presente en Rodó. En segundo lugar, intentaremos contrastar sus caracterizaciones de los Estados Unidos, cuyas diferencias derivan, precisamente, de sus respectivos programas de acción. Finalmente, me detendré en su formulación del tópico del destino americano como tierra de promesas y continuadora de la *herencia latina*.

Palabras clave: Ensayo - Identidad latinoamericana - Discurso antinorteamericano –Latinismo

Este trabajo intenta volver sobre algunos tópicos del discurso arielista poniéndolos en relación con ciertas reflexiones de Manuel Ugarte en torno a tres problemas ampliamente indagados entre fines del s. XIX y la primera década del siglo XX: el primero concierne al hecho de que a través de sus textos, ambos escritores buscan intervenir en el rumbo contemporáneo de las repúblicas sudamericanas construyendo programas de acción, algo que resulta más visible en Ugarte y que sin embargo también está presente en Rodó. En segundo lugar, intentaré contrastar sus caracterizaciones de los Estados Unidos, cuyas diferencias derivan, precisamente, de los respectivos programas de acción. Finalmente, en Rodó aparece formulando un tópico muy presente en los escritos de Ugarte de esa época, acerca del destino americano como tierra de promesas y continuadora de la *herencia latina*.

Antes de abordar estas cuestiones, me referiré brevemente al vínculo intelectual entre ambos escritores. Sabemos, por su intercambio epistolar, que se conocían y compartían una misma preocupación por las *cuestiones americanas*, mucho antes de la publicación de *Ariel*: Ugarte había tomado la *Revista Nacional* de Rodó como modelo para la creación de su *Revista Literaria* (1895-1896), y había publicado allí, en mayo de 1896, una carta en la que Rodó lo felicitaba por la nueva empresa. Entre otras cartas, está aquella en que Rodó envía un ejemplar de *Ariel*, en 1904, lo que nos permite suponer que Ugarte no lo había leído antes, aunque sí pudo tener noticias de su recepción en España, al menos por su conocimiento de la revista *La Lectura*, donde apareció publicado un artículo de Unamuno sobre *Ariel*, en enero de 1901. Ugarte no menciona el texto en ninguna crónica ni artículo hasta que, en 1906, incluye un fragmento en su *Antología de la joven literatura* (246-251), libro que suscita una crítica de Rodó, en su primera colaboración para *La Nación*, dando inicio a una polémica tras la réplica de Ugarte, un debate que he analizado en otro trabajo.

Luego de dicho episodio, resulta significativo que no aparezca una sola alusión a Rodó, teniendo en cuenta que el sistema de referencias fue uno de los primeros mecanismos de reconocimiento específico entre pares, y un claro dispositivo de legitimación de los intelectuales. Si bien es cierto que Ugarte no recurre con frecuencia a la cita de autoridad, aparecen remisiones a intelectuales que habían sido decisivos en la formulación de un discurso antinorteamericano, tales como los

venezolanos Gil Fortoul¹ y sobre todo, César Zumeta (1860-1955) (*El continente enfermo*, 1898) y el filósofo chileno Jenaro Abasolo (1833-1884), cuyo ensayo filosófico, de influencia leboniana, *La personalidad política y la América del porvenir* (1907), en reedición chilena póstuma, Ugarte cita extensamente en su libro, mencionando sólo al autor y sin dar el título. Pero no figura ninguna referencia a Rodó en *El porvenir de la América española* (1911). Es que, por un lado, Ugarte sólo cita a sus mayores (es el caso de los tres pensadores referidos), y de alguna manera, no reconoce como autoridad a quien era su par etéreo y generacional; por otro lado, las remisiones (aun a los europeos, como es el caso de Tarde) conciernen más a libros leídos y de reciente publicación que a la mera mención de figuras intelectuales.² Otro modo de circulación de las ideas como el que Bourdieu (1999) llamó “rumor intelectual”, permite explicar el silencio de Ugarte respecto de la obra de Rodó y también de otros contemporáneos dedicados a estas cuestiones (Bunge, Bulnes, Zumeta, Arguedas) en su libro de 1911.

Pero además, el caso de Rodó resulta tanto más significativo cuanto que para 1910, cuando Ugarte estaba escribiendo su libro, *Ariel* había sido colocado como emblema de la reacción antiutilitarista por un lado, y antinorteamericana, por el otro, y aun como modelo de conducta. Puede pensarse que se trató más bien de una resistencia a su recepción.³ En efecto, más allá del distanciamiento producto de la polémica en torno al modo de evaluar las producciones literarias y ensayísticas hispanoamericanas, suscitada tras la *Antología...* de Ugarte, *Ariel* se ubicaba, en varios aspectos, en las antípodas del programa de Ugarte. Si, cinco años antes, Ugarte había seleccionado un extenso fragmento extraído del capítulo II para incluirlo en su compilación, en 1910 ya no podía dedicarle una sola línea porque, en el fondo, se presentaban como soluciones contrapuestas con respecto a los mismos problemas. Muchos de estos fueron sintetizados por Real de Azúa (1971): el rumbo de las sociedades en el proceso de su modernización y de las corrientes inmigratorias o, dicho de otro modo, las *cuestiones nacional y social*; el problema de la democracia de masas; el papel de los intelectuales en dicho marco; el lugar de las naciones hispanoamericanas en el plano mundial, ante la consolidación de Estados Unidos como potencia económica y su estrategia de política exterior respecto de los países del continente americano. De este modo, las intervenciones de Rodó y Ugarte corren paralelas, señalando a la vez los puntos en que ésta última adopta un carácter político más radical y busca soluciones “prácticas”.

¹ José Gil Fortoul (1861-1943) fue uno de los introductores del positivismo en Venezuela. Escribió una *Historia constitucional de Venezuela* (1906, 1907), que Ugarte cita en su libro. Además, había ocupado cargos diplomáticos en Europa desde 1880 y en 1907, en la Segunda Conferencia Internacional de la Paz en La Haya, se opuso a una propuesta de la delegación norteamericana sobre el cobro de deudas y reclamaciones de un Estado a otro, razón por la cual el presidente Cipriano Castro lo destituye de su cargo diplomático en Berlín.

² Esta presencia común de ideas y valores que conforman una tradición, en el sentido williamsiano, acerca del *peligro yanqui* puede verificarse comparando el libro con otros del mismo género y época. En *La creación de un continente* (1913) de García Calderón, por ejemplo, las referencias son mucho más rigurosas y las reseñas más completas- constan de notas a pie con la cita bibliográfica completa y las páginas citadas y se realizan sistemáticamente-. Sin embargo, aparecen mencionados exclusivamente los contemporáneos, señalados por el autor como pertenecientes a la “Corriente americanista”, dedicada a estudiar con métodos renovados, la evolución centro y sudamericana (el “estudio de los hechos”, lejos de la “historia romántica” subraya el autor). Toda la tradición anterior respecto de los peligros de conquista espiritual de América, reconocible en los tópicos y aun en el léxico, funciona casi como patrimonio intelectual común y no se citan las fuentes con el mismo rigor. Algo semejante podría decirse de *Ariel*, de *Nuestra América* (1903) de Bunge, de *Idola Fori* (1910) de Carlos Arturo Torres, que no mencionan explícitamente y a veces sí literalmente, al decir de Real de Azúa, la “densa corriente de precedentes” marcada “por una preocupación por lo nacional y lo americano” (Real de Azúa 1971).

³ En el sentido que le da Bourdieu, de “fuerzas de no recepción” o “negación” (1999: 201-202)

1. Aun en un discurso como el sermón ofrecido por Próspero a sus discípulos, que parece sustraerse a lo práctico, puede leerse una alusión a un “programa propio” (Rodó 1900: 4). Dicho programa sostiene, entre sus fundamentos, la creencia en los “intereses ideales de la especie” (23) y es concebido en tanto guía moral de la conducta. Se trata de que cada individuo cultive su espíritu en base a los valores del desinterés, la belleza y la razón, los únicos capaces de imponerse frente a la “irracionalidad” de la vida utilitaria. Subyace en la proclama una confianza, típicamente liberal, en el individuo como personalidad moral plena y que se piensa como clave del impulso de las “agrupaciones humanas”.

Una de las estrategias de formulación de dicho programa consiste en dirigirlo no meramente a los alumnos sino a la condición juvenil de éstos, que se entiende como una fuerza inscripta en el curso evolutivo de las sociedades, pautado por el incesante “renacer de las esperanzas humanas”. La juventud aparece, en efecto, como un “puesto” o rol dinámico, transhistórico y trascendente a los hombres, que los mueve a la superación, casi más allá de su voluntad y rige sus conductas, en todas las épocas:⁴

La juventud que vivís es una fuerza de cuya inversión sois los obreros y un tesoro de cuya inversión sois responsables- (...)
Es así como, no bien la eficacia de un ideal ha muerto, *la humanidad* viste otra vez sus galas nupciales para esperar la realidad del ideal soñado con nueva fe, con tenaz y conmovedora locura. *Provocar esa renovación, inalterable como un ritmo de la Naturaleza, es en todos los tiempos la función y la obra de la juventud* (5).

Este devenir es presentado mediante una explícita retórica pesimista respecto de los logros (“sublime terquedad de la esperanza”; “tenaz y conmovedora locura”) y es concebida a la vez en tanto impulso ineludible. (Eso se cifra en la evocación de la escena tomada de Guyau, en la que la novia anciana, vestida para su boda, sigue esperando, decepción tras decepción, a su prometido).

¿Cuáles son los fundamentos últimos de esta personalidad moral y cuál es el “ideal” de Próspero, la “nueva fe” que debería mover a los individuos jóvenes selectos? Se trata de alcanzar una síntesis entre el cristianismo (la “caridad”, el “sentimiento de igualdad” que nace en su espíritu, Rodó 1900: 33) y los valores antiguos de Grecia (“gracia, belleza, armonía” y “sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio”: 33); dicha síntesis deberá fundar la “moralidad humana” y guiar la “vida racional”, por oposición a la vida utilitaria, sólo movida por la “inmediata finalidad del interés” (21). Próspero dedica extensos párrafos a exponer su idea del desarrollo del “ser en plenitud” en base a un ideal de cultura que considera a la belleza como una vía de educación moral, puesto que afirma que “el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva media jornada para distinguir lo malo de lo bueno” (12). Pero en su opinión, no todos los espíritus están dotados de esta capacidad de discernir, lo que está justificado por una aplicación de las leyes evolutivas a lo social. Pues, dirá Próspero, la “igualdad de condiciones extendida a todos” es contraria a las “misteriosas elecciones de la Naturaleza” (30). Análogamente a lo que sucede en el modelo darwiniano, las “desigualdades legítimas” o las “jerarquías espirituales” son vistas como el producto de una “selección espiritual” y obedecen a un orden que debe ser respetado.

Así, se va esbozando una teoría del poder contraria a toda forma de gobierno derivada de la “utopía igualitaria del siglo XVIII” (28) y según la cual se trata de restituir un orden antiguo, resguardando a las sociedades del presente de sus derivas igualitaristas más radicales como el sufragio universal o el gobierno de la mayoría,

⁴ Rafael Gutiérrez Girardot analizó en “El 98 tácito: *Ariel* de José Enrique Rodó” la dimensión utópica que adquiere la juventud al ser vista como capaz de “provocar la renovación inalterable” (88).

cuyas formalizaciones Rodó sitúa en el siglo XIX, y que propone dejar atrás. Amparándose en Taine, Renan, Comte, Carlyle y Emerson, propone una *rectificación* de tales utopías.⁵

Rodó realiza una operación en el presente. A partir de una oposición entre el siglo XIX y el siglo XX, su prédica tiende a instaurar la idea de un mal camino que el nuevo siglo viene a clausurar. Dando por concluidas y fracasadas las utopías decimonónicas, Próspero focaliza la actualidad y traza un diagnóstico pesimista respecto de ésta, recurriendo a la retórica de la decadencia occidental, de Renan a Comte, y de Guyau a Le Bon. El programa enunciado tiene trazadas sus metas: “educar el espíritu del régimen” contemporáneo, para “rectificar” (28) sus fundamentos.

De este modo, tras haber interpelado al sujeto en que deposita sus esperanzas, y esbozado el ideal antiutilitarista que debía guiar el desarrollo espiritual para alcanzar una vida “racional”, de meditación “desinteresada”, mediante un contrapunto entre esta vida y la utilitaria donde se ha perdido al ser integral en detrimento de la especialización, resta al orador, forzosamente, definir el tipo de individuo necesario para la puesta en marcha de su programa.⁶ Pues, como dijimos, está en cuestión el modo en que debe organizarse la vida pública en el presente y la inserción de los sujetos en ésta.

Aquí surge el otro aspecto del programa de soluciones a los problemas contemporáneos que se desprende del texto. Este radica precisamente en la descripción de un régimen de gobierno que estuviese más acorde con el ideal proclamado y que pudiese establecer, tal como figura en el propio texto, la “autoridad moral” de algunos individuos sobre otros. En este sentido, Rodó interviene en la discusión contemporánea, y que circulaba obsesivamente entre los intelectuales latinoamericanos, acerca de los modelos de democracia en pugna, desde el parlamentarismo hasta la llamada “democracia del número”. Para él, el “régimen de la democracia” (26) tal como se presentaba en Francia por un lado, y en Norteamérica por el otro, constituía un modelo peligroso para la *civilización* porque contradecía “la alta vida del espíritu” al “desconoc[er] las desigualdades legítimas” y al “sustitu[ir] la fe en el *heroísmo* –en el sentido de Carlyle- por una concepción mecánica de gobierno”, tildada de mediocre (26 y –páginas más adelante define dicho ideal *heroico* en Carlyle como el “culto de cualquier noble superioridad” –, 28).

Ahora bien, Rodó apuesta al régimen democrático porque ve en él, de un modo abstracto, la realización última de la civilización. Adelanta entonces la forma futura que ésta adoptará:

Y sin embargo, el espíritu de la democracia es, esencialmente, para nuestra civilización, un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse. Los descontentos sugeridos por las imperfecciones de su forma *histórica* actual, han llevado a menudo a la injusticia con lo que aquel régimen tiene de definitivo y fecundo. Así, el aristocratismo sabio de Renan formulaba la

⁵ “La ferocidad igualitaria no ha manifestado sus violencias en el desenvolvimiento democrático de nuestro siglo, ni se ha opuesto en formas brutales a la serenidad y la independencia de la cultura intelectual. Pero, a la manera de una bestia feroz en cuya posteridad domesticada hubiérase cambiado la acometividad en mansedumbre artera e innoble, el igualitarismo, en la forma mansa de la *tendencia a lo utilitario y lo vulgar*, puede ser un objeto real de acusación contra la democracia del siglo XIX. No se ha detenido ante ella ningún espíritu delicado y sagaz a quien no hayan hecho pensar angustiosamente algunos de sus resultados, en el aspecto social y en político. Expulsando con indignada energía, del espíritu humano, aquella falsa concepción de la igualdad que sugirió los delirios de la Revolución, el alto pensamiento contemporáneo ha mantenido, sobre la realidad y sobre la teoría de la democracia, una inspección severa, que os permite a vosotros, los que colaboraréis en la obra del futuro, fijar vuestro punto de partida, no ciertamente para destruir, sino para educar, el espíritu del régimen que encontráis en pie” (Rodó 1900: 27).

⁶ Esta sucesión puede seguirse, respectivamente, en los capítulos II a IV de *Ariel*.

más explícita condenación del principio fundamental de la democracia: la igualdad de derechos (...). Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque aún no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente la empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia (...) La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa (29 –subrayado nuestro)

Establecido esto, le queda formular el programa: para “obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad (...) sólo cabe pensar en la *educación* de la democracia y su reforma” (29). Dicho de otro modo, la idea que subyace es que si se realiza un control moral de las instituciones, estableciendo jerarquías vagamente definidas en términos de “espíritus selectos”, hechos de “inteligencia y virtud” (31) el progreso se encauzará solo y superará el estadio material, lo mismo que la ciencia, hacia una realización de la democracia. Se trata, como dijimos antes, de rectificar el rumbo de la civilización cuyo sentido ya está cifrado en la Historia universal, y que se expresará en la forma de organización democrática, pero corrigiendo la igualdad del número por una “igualdad del acceso” (29) a las oportunidades iniciales de los individuos, y dejando actuar luego la selección espiritual, análoga a la biológica, que elige a los más aptos moral y psicológicamente. Rodó deja inclusive la puerta abierta para formas futuras aun más acabadas, según su visión, en las que acaso pueda darse, de acuerdo al “ideal de perfectibilidad”, una “futura equivalencia de los hombres por su ascensión al mismo grado de cultura” (30). Pero el presente está lejos de esto, y urge prevenir contra la degeneración que acarrea el igualitarismo “nivelador” y sobre todo, rectificarla. Por eso, si Rodó se sumaba al coro de “diagnosticadores del continente enfermo” según la fórmula de Stabb, no era tanto para trazar soluciones prácticas (como podían ser las políticas sobre la inmigración, las estrategias diplomáticas o los planes económicos) ni plantear reformas, como hacía Ugarte, por ejemplo, sino para, simplemente, llamar a las elites letradas a que asuman su rol director, insistiendo en los valores del espíritu conseguidos por la amplitud de la cultura clásica. Como se ha dicho numerosas veces, no hacía más que proponer la instauración de una meritocracia. En su opinión, era la única que podía orientar la organización democrática hacia su verdadera realización. No hay en el discurso arielista ningún atisbo de ambivalencia respecto de los sectores populares, como podía ocurrir en Ugarte, en quien persistía el elitismo del profeta romántico, a la vez que declaraba una sensibilidad populista y se pronunciaba en favor de los derechos del proletariado.

2. Es en este marco que Rodó pasa a analizar la sociedad norteamericana. La concibe como la máxima realización de una vida pública regida por el interés utilitario, que había derivado en la formación de una clase enriquecida y “soberbia”, la plutocracia, dirigiendo los destinos de los hombres. La caracterización de Estados Unidos aparece en el capítulo VI de *Ariel*, una vez que Rodó ha fijado el marco ético y filosófico que debía dar sustento a las sociedades americanas⁷. En este sentido,

⁷ Cf. Nuestra lectura de *Ariel* en términos de un programa espiritual destinado a *rectificar* el rumbo de la democracia, puede completar los análisis de Real de Azúa (1971) respecto de la motivación local presente en el discurso antiutilitarista, que derivaba de la experiencia de los procesos de modernización iniciados hacia 1870 en el Río de la Plata. En efecto, no hubo en la región un intelectual más o menos vinculado al Estado, que no hubiera fijado su posición respecto del modelo de organización republicana más apropiado, de modo que la declaración de los principios que debían regir la organización de la cosa pública dialogaba con las de otros intelectuales (Dalmaroni 2006). Ver también Halperín Donghi, Tulio. (1999: 21-272); Terán, Oscar (2000); Zimmermann (1995).

Carlos Real de Azúa (1971) ha restituido la conexión de cada tópico arielista con el horizonte de discursos rioplatenses, provenientes de intelectuales que en su mayoría pertenecían a la elite letrada porteña.⁸ Dando un marco al análisis rodoniano de la sociedad norteamericana, el crítico afirma que Rodó lo “trajo a colación en condición de síntesis nacional”, es decir en tanto permitía convencer -a contrario- acerca de los peligros de la “nivelación social”, la “pasión plebeya” o el “dinamismo democrático”, legibles en el caso norteamericano. La particularidad de *Ariel* no residiría entonces en la novedad de sus tópicos sino, precisamente, en su enunciación: en lo que Azúa llama “la labor de yuxtaposición, taraceo (sic.) de elementos ajenos”. Así, es esta suerte de *patchwork* con el “material” discursivo porteño lo que podría explicar su impacto.⁹ En efecto, a partir de esto puede pensarse que la publicación del ensayo tuvo, además de un poder aglutinante, la capacidad de relanzar, en boca de la generación siguiente a la de los ochenta, discursos preexistentes cuya posta venía a tomar. De algún modo, les otorgaba un sentido particular en el presente.

En el capítulo dedicado a los Estados Unidos, Rodó intenta prevenir contra la “conquista moral” de Hispanoamérica por parte de dicho país, cuya sociedad veía regida por “el vacío de ideal” derivado de la “concepción utilitaria como idea del destino humano” y de “la igualdad en lo mediocre como norma de proporción social” (33). Uno de los argumentos en que se apoya, que hemos encontrado en otros escritores, es el señalamiento del carácter inacabado de dicha sociedad, amparándose en el principio evolutivo. A partir de esto, sugiere la imposibilidad de tomarla como modelo, puesto que su conformación no ha concluido y sólo se encuentra en la etapa de conquista de “cierto bienestar material” (46) tras la cual necesariamente operará la selección espiritual. Más aun, afirma no imaginarle un largo porvenir, debido a que el utilitarismo constituye en sí un “germen de desorganización” contrario a toda posibilidad de desarrollo.¹⁰

Dos lecciones debían extraerse del modelo societal del Norte: la primera concierne a la incompatibilidad de naturaleza entre dos civilizaciones, la sajona y la de origen latino, de donde había que impedir la *deslatinización* de América (34). La segunda enseñanza resulta decisiva para las bases del llamado que venimos analizando en términos de un programa para Hispanoamérica. En efecto, Rodó esgrime el argumento según el cual resulta inútil adoptar un modelo de vida como el

⁸ Sostenía Real de Azúa (1971) en su artículo para *La Nación*, que “la misma selección cultural y social que promovió tras de Caseros la modernización de las sociedades platenses, llegó a espantarse de sus consecuencias y la ambigüedad de los logros del período de Roca o del '90 uruguayo suscitó en los viejos equipos ese síndrome de desdén, intimidación y desánimo”, todas “ambigüedades que afectan también el ‘mensaje’ de Rodó (...) Este cuadro de la realidad sociocultural vertebró la estructura vertebral del discurso de Rodó” (col. 1 y 2).

⁹ Azúa va más lejos aun, al señalar que más de una década después, recién con el movimiento reformista del '18, surgirá el arielismo como tópico propio, “punto de partida” o “proclama de propósitos iniciales”. Lo que observa con esto el crítico uruguayo es una suerte de reinención de Ariel en tanto conjunto de temas genuinos y representativos de una sensibilidad antipositivista definitiva, posterior a los sentidos que pudo tener en 1900.

¹⁰ “Pero la vida norteamericana no nos ofrece aún un nuevo ejemplo de esa relación indudable [entre lo material y lo espiritual], ni nos lo anuncia como gloria de una posteridad que se vislumbre (...). Todo demuestra que ella está aún muy lejana de su fórmula definitiva. La energía asimiladora que le ha permitido conservar cierta uniformidad y cierto temple genial, a despecho de las enormes invasiones de elementos étnicos opuestos a los que hasta hoy han dado el tono a su carácter, tendrá que reñir batallas cada día más difíciles y, en el utilitarismo proscriptor de toda idealidad, no encontrará una inspiración suficientemente poderosa para mantener la atracción del sentimiento solidario (...) Esperemos que aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy *voluntad* y *utilidad* solamente, sea también algún día *inteligencia*, *sentimiento*, *idealidad*” (47).

norteamericano que, por necesidad de las fuerzas evolutivas de la Historia, no puede ser más que transitorio.¹¹

Como en Ugarte, el ensayo contiene el patrón epistemológico finisecular del latinismo, aplicado a la especificación de los caracteres *americanos*; sin embargo, Ugarte se limita al contraste entre los orígenes *latino* y *sajón* y, rehúsa toda jerarquización, contrariamente a lo que se lee en *Ariel*. En segundo lugar, circula en ambos discursos el tópico de los *trusts* como forma nueva a considerar y que en Rodó se asocia a la materialización de la plutocracia (43). Asimismo, comparten sin embargo una visión favorable en todo lo que toca a los principios liberales y de progreso del modelo estadounidense, y lo mismo puede decirse del culto a la ciencia, tanto en Ugarte como en Rodó, quien hace primar en ella un supuestamente “desinteresado anhelo de verdad”, contrario al predominio “de su aplicación utilitaria” (41), en los Estados Unidos. Por último, Rodó y Ugarte coinciden en su preocupación por la influencia o *conquista moral* norteamericana, que ven como una consecuencia de la exaltación que podía suscitar la prosperidad material. Sin embargo, la visión de Ugarte se presenta como más concreta, lo que puede verse en su denuncia de la política exterior del Norte y, a partir de esto, en la propuesta de soluciones pragmáticas tales como las alianzas intracontinentales, que hemos venido analizando. Rodó, por su parte, excluye cualquier especulación geopolítica respecto del subcontinente, basando su programa en la voluntad y acción de un grupo generacional, capaz de encabezar la rectificación moral (su “visión de esa América regenerada”- 51), a partir de los “evangelios” espiritualistas de la “delicadeza”, la “inteligencia” y el “desinterés” (50).

3. El tercer aspecto en que pueden señalarse puntos de contacto entre los discursos de Rodó y Ugarte, está vinculado a sus intentos de asignar, al amparo de una retórica latinista, un destino para *la América latina* en consonancia con Occidente. En ambos intelectuales aparece, en efecto, una construcción simbólica del destino americano como tierra de promesas que, merced a su juventud, puede llegar a producir una refundación de las sociedades europeas mismas. Este aspecto no ha sido desarrollado por la crítica sobre *Ariel*, tal vez porque en ese caso no se trate, a diferencia del proyecto ugaritano, de un programa explícito, marcado por el planteamiento de acciones estratégicas basadas en el principio de soberanía nacional, tales como el desarrollo de comunicaciones entre los países situados al sur del río Bravo, con vistas a la unión entre naciones, o el privilegio de un cálculo pragmático en las relaciones con los países industrializados. Sin embargo, si leemos con detenimiento los dos últimos capítulos del ensayo rodoniano, no sólo encontramos la exaltación de *Ariel* como símbolo del razón, idealidad y “sentimiento superior” (53); también se lee la necesidad de que todo habitante de la “América contemporánea” que aspire a la propagación de dicho ideal, sepa “educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir” (50); y por último, el subcontinente se presenta como un lugar de concretización final del sueño civilizatorio plasmado en la figura de *Ariel*. De este modo, Próspero invita a abstraerse del presente mirando un ideal de sociedad futura o proyectando el porvenir que define como “el pensamiento idealizador por excelencia” (52), y a intervenir en él mediante un “esfuerzo”, también definido vagamente como “filosofía moral en el trabajo y el combate” (51). Pero esto va aun más allá, pues tal como adelantamos, el espacio americano, continuamente evocado en el texto, se ve asignando un futuro auspicioso:

¹¹ “Esperemos que, de la enorme fragua, surgirá, en último resultado, el ejemplar humano, armónico, selecto, que Spencer, en un ya citado artículo, creía poder augurar como término del costoso proceso de refundación. Pero no lo busquemos en la realidad presente de aquel pueblo, ni en la perspectiva de sus evoluciones inmediatas; renunciemos a ver el tipo de civilización ejemplar donde sólo existe un boceto tosco y enorme, que aun pasará necesariamente por muchas rectificaciones sucesivas, antes de adquirir la serena y firme actitud con que los pueblos han alcanzado un perfecto desenvolvimiento de su genio” (47).

Afirmado primero en el baluarte de vuestra vida interior, Ariel se lanzará desde allí a la conquista de las almas. Yo le veo, en el porvenir, sonriéndoo con gratitud, desde lo alto, al sumergirse en la sombra vuestro espíritu. Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; (...). Yo suelo embriagarme con el sueño del día en que las cosas reales harán pensar que ¡la Cordillera que se yerque sobre el suelo de América ha sido tallada para ser el pedestal definitivo de esta estatua, para ser el ara inmutable de su veneración! (subrayado nuestro -55)

Queda declarada una confianza en el destino americano como el lugar elegido, casi podría decirse, por la Historia misma, y sus *fuerzas evolutivas*. En el cierre, surge además una narración del ensueño, con inflexiones romanticistas y saturada por las referencias espaciales (el cielo, la estancia, la luz, el rocío, la “noche de estío”, la tierra). Los jóvenes se han despedido del maestro y, al regresar a sus casas, pese a que en las calles acecha la “muchedumbre [que] les devolvió a la realidad que les rodeaba” (55), alcanzan a elevar su mirada hacia el cielo, por encima de la “multitud” y logran ver las estrellas: primero “Aldebarán, que ciñe una púrpura de luz;” luego “Sirio, como la cavidad de un nielado cáliz de plata volcado sobre el mundo;” hasta que el Crucero, el término antiguo con que se designaba a la Cruz del Sur, parece marcarles el camino. En ese momento, el narrador evoca nuevamente a América y puede leerse aquí la expresión de una cierta confianza en su destino: “el Crucero, cuyos brazos se tienden sobre el suelo de América como para defender una última esperanza...” (55).

A través de estas dos imágenes de una América redentora de la Humanidad y simbolizando el sueño regenerador, la del “pedestal definitivo” de la Cordillera para plantar la estatua de Ariel, y la estrella Crucero, exclusiva del Hemisferio Sur, se configuran un modo de nombrar y pensar el destino continental que pone de relieve la sostenida confianza en el *progreso humano*, y la necesidad de muchos intelectuales, en los que se cuenta tanto a Ingenieros como Rodó, Ugarte o García Calderón, de inscribir definitivamente a sus naciones modernizadas en la Historia universal.

Bibliografía

- Ugarte, Manuel (1906). *Enfermedades sociales*, Madrid, Casa Editorial Sopena.
----- (1920) [1911]. *El porvenir de la América latina*, Valencia, Prometeo.
----- (1978). *La Nación Latinoamericana*, Caracas, Ayacucho. (Comp. Galasso, Norberto).
Rodó, José Enrique (1976) [1900]. *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas, Ayacucho.
- Bourdieu, Pierre (1999). “¿Qué es hacer hablar a un autor?”, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
- Dalmaroni (2006). *Una república de las letras. Lugones, Rojas, Payró. Escritores argentinos y Estado*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- Granados, Aimer y Marichal, Carlos (comp.) (2004). *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*. México, Colegio de México.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, "El 98 tácito: Ariel, de José Enrique Rodó", *Heterodoxias*.
- Halperín Donghi, Tulio (1999). “Estudio preliminar”, *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Ariel: 21-272.
- Merilhaá, Margarita. “El ensueño universalista de Manuel Ugarte. La invención de una geografía triangular para los intelectuales latinoamericanos hacia 1900”. Chicote, Gloria y Dalmaroni, Miguel (Comp.) (2007) *El vendaval de lo nuevo. Literatura y cultura en la Argentina moderna entre España y América Latina (1880-1930)*. Rosario, Betariz Viterbo.

Real de Azúa, Carlos (1971) "Ariel, libro argentino". *La Nación*, 18 y 25 de julio: 3ª sección: 1-3; 1-5.

----- (1976). "Prólogo" a Rodó, José Enrique (1976). *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas, Ayacucho.

Terán, Oscar (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (Coord.) (2004). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Zimmermann, Eduardo (1995). *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1890-1916*, Buenos Aires, Sudamericana.