



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 15 | ENERO-JUNIO 2015
Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

DOSSIER

IDEAS E INTELECTUALES EN AMÉRICA LATINA: HISTORIAS, REGISTROS Y ABORDAJES DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Alejandro Fielbaum
Vicente Montenegro
Pierina Ferretti

Introducción
Ideas e intelectuales en América Latina: historias, registros y abordajes del pensamiento latinoamericano

ARTÍCULOS

Horacio Tarcus

Una invitación a la historia intelectual. Palabras de apertura del IIº Congreso de Historia Intelectual de América Latina.

Adriana María Arpini

Augusto Salazar Bondy y Gastón Bachelard. Consideraciones a propósito de un entramado discursivo.

Enrique Riobó

Antigüedad y modernidad en el Ariel de José Enrique Rodó.

Gonzalo García

Utopía y sentido histórico en América Latina: el caso de Ariel y la Filosofía de la Liberación.

Juan Morel Rioseco

Utopía y Comunidad: Dos proyectos de vida comunitaria a comienzos del siglo XX en Chile.

Rosalie Sitman

(Re)discovering America in Buenos Aires: The Cultural Entrepreneurship of Waldo Frank, Samuel Glusberg and Victoria Ocampo.

Giorgio Boccardo Bosoni

Pensamiento revolucionario en América Latina. Juicio crítico a la producción político intelectual a partir de la Revolución cubana y nicaragüense.

Jorge Budrovich-Saez

Después del Marxismo, después del Anarquismo: Laín Diez y la crítica social no dogmática.

Patricia González San Martín

El marxismo pensado al modo de una filosofía de la praxis. Señalamientos para un pensamiento de lo político en la filosofía chilena de la década del 60 del siglo XX.

Blanca S. Fernández
& Florencia Puente

Marxismo herético en América Latina. Un dialogo posible entre Agustín Cueva y René Zavaleta.

José Aricó

Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú.

ANTIGÜEDAD Y MODERNIDAD EN EL *ARIEL* DE JOSÉ ENRIQUE RODÓ*

*Enrique Riobó***

UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

El siguiente trabajo busca reflexionar en torno a la tensión entre lo que se incluye y se excluye de lo latinoamericano en el *Ariel* de José Enrique Rodó, tomando como eje central las referencias a la antigüedad y su relación con el presente del uruguayo: la modernidad, o su búsqueda. En ese ámbito existen, principalmente, dos variantes, una antigüedad altamente valorable para el presente, que es humanista y cuyo legado e importancia son hasta su actualidad fundamentales e inspiradores, y que es usualmente la grecolatina; y otra antigüedad que es caduca, alejada del ideal y de la armonía, que muchas veces es presentada como ejemplo de las conductas y prácticas negativas, como serían las culturas “orientales”. En ese sentido, se intenta reflexionar en torno al porqué de tales posturas, así como intentar dilucidar la relevancia que juega lo antiguo en su visión de lo moderno.

PALABRAS CLAVE: Ariel – Enrique Rodó – modernidad latinoamericana – grecolatino – ideal.

ANCIENT AND MODERNITY IN *ARIEL* OF JOSE ENRIQUE RODÓ

The following paper seeks to reflect around the tension between what included and what's excluded from the idea of the Latin American in *Ariel* of José Enrique Rodó, taking as the main axis the references to the antiquity and its relation with the present of the author: the modernity, or its seek. There are, mainly, two ways in which this takes materiality, first there's an highly valuable antiquity for his present, it's humanistic and its legacy and importance are, to his present, still fundamental and inspiring; and there's another antiquity that's shown as feeble,

* Este artículo fue recibido el 03 de marzo de 2015 y aceptado el 09 de junio de 2015.

** Licenciado y Magister en Historia de la Universidad de Chile, y tesista en el programa de Magister en Estudios Latinoamericanos de la misma. Actualmente es ayudante a honorarios del Departamento de Historia de la Universidad de Chile para los cursos de Historia Antigua e Historia de América, siglo XX. Ha sido colaborador del proyecto FONDECYT N° 1120278, becario CONICYT (Magister de Estudios Latinoamericanos) y Volcán Calbuco (Magister en Historia). Actualmente participa como tesista en el proyecto FONDECYT N° 1150482 y es investigador asociado del Centro de Estudios Históricos de la UBO. Sus principales áreas de investigación son la historia antigua, la recepción de lo clásico en América Latina, la historia de las ideas en América Latina en el siglo XX y la historia de la educación en Chile y México en el siglo XX. Contacto: enrique.riobo@gmail.com

almost dead; away from the harmony and the ideal; and that many times is presented as the example of the negative conducts and practices, this are the "oriental" cultures. In this way, the following writing looks to reflect on why this standings, as well as trying to figure out the relevance that de ancient has to the modern.

KEYWORDS: Ariel – Enrique Rodó – latin american modernity – greco-roman – ideal.

1. INTRODUCCIÓN

Las dicotomías entre un adentro y un afuera de aquello que se propone como modelo, entre lo que se incluye y se excluye de lo propio o entre la modernidad y la tradición son, entre otras, algunas de las tensiones que parecen cruzar buena parte de las letras latinoamericanas de los siglos XIX y XX. Es más, algunos ensayos o novelas que resultan centrales en la producción intelectual de América Latina pueden leerse como constituidos o estructurados a partir de las posibles caracterizaciones y salidas propuestas para tales tensiones, las que, por supuesto, se materializan de modo diferente según sea el texto o el autor. Asimismo, estas tensiones pueden tomar distintas formas –incluso dentro de un mismo texto–, ser metaforizadas y alegorizadas a partir de una diversidad de posibilidades que muestran, no sólo una decisión estética, sino que también posibles matices y claves que pueden ayudarnos a comprender de modo más exhaustivo un texto, así como clarificar su sentido.

De este modo, lo que buscaré hacer en este trabajo será revisar la manera en que las tensiones mencionadas se materializan en referencias y apelaciones a la antigüedad² en *Ariel* de José Enrique Rodó. Lo anterior

2 Lo planteado por Seth Schein ayuda para comprender esta perspectiva en relación a lo clásico: The power of the 'classical' does not spring, as is usually thought, from its relation to a real or imagined past, but from its relation to current social, political, and moral values that it helps to legitimate. In other words, the 'classical' is ideological. [...] Since antiquity, the discourse of the 'classical' has functioned in just this way to legitimate a social order and a set of institutions, beliefs, and values that are commonly associated with western civilization and 'our' western cultural heritage (SCHEIN, Seth. "Our debt to Greece and Rome": Canon, class and ideology". En: *A companion to classical receptions*, HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 75. Por otro lado, en cuando a la antigüedad "oriental", es necesario partir del siguiente planteamiento del *Orientalismo* de Edward Said: "Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente [...] Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso dirigir– Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la

es posible de hacer, pues en esta obra existen diversos momentos en que lo antiguo toma un importante rol, ya sea como evocación poética, como comparación con lo moderno, como ejemplo paradigmático o como modelo impededero.

Así, me interesa indagar en torno a cuál es el rol de lo antiguo en la solución o caracterización de las tensiones antes mencionadas. En términos más concretos, buscaré revisar que elementos de lo antiguo se proponen como parte de aquello que debe rescatarse para la América Latina moderna, cuáles deben desecharse y por qué, en otras palabras, que partes de lo antiguo se integran al “adentro” y cuáles al “afuera”, tomando como referente el proyecto latinoamericano que plantea Rodó en *Ariel*.

También es relevante reflexionar en torno a cuáles elementos de lo antiguo se presentan como posibles de ser articulados con lo moderno y cuáles, por otro lado, parecen quedar anclados en el pasado, en una tradición que, dependiendo del caso, se puede valorar positiva o negativamente.

Entre las respuestas tentativas a las preguntas previas, que ejercerán el rol de guías para el desarrollo del trabajo, se propone lo siguiente. Lo que usualmente se rescata para la Latinoamérica moderna siempre es relativo a la antigüedad greco-latina, altamente idealizada y comprendida como la fuente de una civilización (occidental) a la cual, no obstante cierta especificidad continental, se pertenece³. Lo opuesto lo representa, por supuesto, lo oriental, que se utiliza para ejemplificar aquello que queda fuera de los límites de la proyección continental que hace el uruguayo.

Ahora, si bien la dicotomía entre Occidente y Oriente resulta un marco estructural fructífero para este análisis, es imposible soslayar la existencia de matices que deben ser abordados, pero que no necesariamente relativizan lo anterior. Especialmente resulta interesante la oposición entre Atenas y Esparta, el tema de la decadencia en Roma o la metáfora del Rey oriental, los que se abordarán de modo más preciso en el cuerpo de la argumentación. Por lo mismo, esta antítesis de lo oriental y lo occidental, si bien es clara, es presentada por el autor como una sutil reconstrucción de las figuras histórico-ideales en cuestión más que como una tajante oposición.

De modo análogo, sólo ciertos aspectos de lo grecolatino parecen posibles de ser enlazados con el momento vivido por América Latina hacia el 1900, lo que sugiere posibles articulaciones entre esta tradición y la

Ilustración. Por otro lado, el orientalismo mantiene una posición de autoridad tal, que no creo que nadie que escriba, piense o haga algo relacionado con Oriente sea capaz de hacerlo sin darse cuenta de las limitaciones de pensamiento y acción que el orientalismo impone.” (SAID, Edward. *Orientalismo*. (Barcelona: Debate, 2002), 4. Ahora, tengo claro que es complejo traspasar estas nociones sin más al ámbito de lo latinoamericano, pero por ahora no conozco discusiones o propuestas teóricas que busquen analizar estos problemas desde este continente, y esta propuesta busca aportar a ello.

3 De hecho, el mismo Rodó es bastante claro en ello, como se puede ver en: RODÓ, José Enrique. *Ciudadano de Roma*. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994).

modernidad del continente, a partir de elementos como la importancia de la belleza o la necesidad del desarrollo íntegro del humano, en contraposición a los planteamientos utilitaristas del positivismo. Aquellos elementos grecolatinos que exceden tal condición y son igualmente mencionados por el uruguayo, parecen recubiertos por un aura de bienes perdidos, siendo presentados con la nostalgia de un pasado glorioso y hermoso al que es imposible volver. Lo contrario se da con los elementos antiguos que se sitúan fuera de lo grecorromano –usualmente relacionados con lo oriental–, pues estos se presentan como un pasado lejano y opuesto a aquello que se aspira para la contemporaneidad continental.

En suma, no es posible decir que toda la antigüedad occidental se presenta como un referente relevante para la modernidad latinoamericana, pero todo lo antiguo que se presenta como “adentro” de su propuesta, sí es occidental. Lo oriental, por otro lado, siempre se encuentra “afuera”.

Antes de poder pasar al análisis de las obras, resulta necesario hacer una revisión del contexto en la que éstas aparecen, así como una mirada a la vida y repercusión del autor, pues en relación a estos resulta posible vislumbrar algunos aspectos que pueden iluminar algunas de las razones por lo que se apela a cierto ámbito de la antigüedad en cada caso.

Entre fines del XIX y principios del XX, la principal tarea de las élites y los estados en América Latina parecía ser la búsqueda de la modernidad, lo que en la práctica implicó, entre otras cosas, una integración al mercado mundial desde una posición poco ventajosa y dependiente de los mercados externos –vendedora de materias primas⁴–, lo que terminó generando que, al menos en parte de Latinoamérica, el poder de hecho lo tuvieran las compañías e inversores extranjeros –primero ingleses y luego norteamericanos–; el inicio de un proceso de migración campo-ciudad que puso a la última como el eje del desarrollo nacional, lo que se explica también por las oleadas de inmigraciones internacionales, dinámicas que van a ser fundamentales para la comprensión del devenir social y cultural latinoamericano⁵ y la aparición del concepto de masa como un tema relevante en el pensamiento y las letras continentales; la consolidación del estado oligárquico, por lo que ciertos pactos y pisos mínimos de acuerdo entre las élites fueron necesarios⁶; una explícita marginación de grandes grupos sociales de la protección estatal, pero también un aumento progresivo en la cobertura educacional del mismo, ámbito en el que el positivismo era, hacia la época, la doctrina dominante.

4 CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850–1930* (Barcelona: Crítica, 1984), 9; PINTO, Julio. “De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780–1914)”. En: *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, N° 130 (2002), 104

5 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 528 (junio de 1994),

6 CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850–1930*, 142.

El proceso anterior tiene un referente muy claro en la modernidad europea, particularmente con la cultura francesa y el éxito económico inglés.

Así, en los años de Rodó, el proceso de modernización se entendía usualmente como algo idéntico al proceso de occidentalización o europeización⁷, lógica que comienza a ser criticada de modo más o menos radical dentro del contexto americano hacia principios del siglo XX⁸, pero que aún puede verse replicada.

En efecto, en varias ocasiones se puede identificar una búsqueda por apropiarse de las bases de lo europeo-civilizado-occidental como propio⁹, lo que sería impensable si los puntos de partida de sendas trayectorias históricas (la americana y la europea), se ven como extremadamente disímiles. En ese sentido, la apropiación de lo clásico parece resultar una buena opción para insertarse simbólicamente en el ámbito de la cultura occidental. Así, por ejemplo, dentro del contexto finisecular vemos que lo

7 Bernardo Subercaseaux, por ejemplo, plantea lo siguiente: “Se trata de un modelo que opera y que ya está presente en el siglo XIX, fundamentalmente en los ilustrados liberales que concebían el proceso de civilización como europeización” (SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.2. (Santiago de Chile: Universitaria, 2011), 22.

8 Con los movimientos del indigenismo, por ejemplo, que fue muy fuerte en la primera mitad del siglo XX y tiene a José María Arguedas como uno de sus principales figuras. Previo a ello se pueden encontrar algunos autores o textos particulares, como el célebre *Nuestra América* de José Martí o *Forjando Patria* de Manuel Gamio.

9 Principalmente por los grupos sociales que se consideran parte de Occidente sin más, y que muchas veces monopolizan el discurso público. Dussel, por ejemplo, plantea, en términos muy generales, la siguiente idea: Las élites latinoamericanas se sienten parte de Occidente, y por ende, de la cultura y la historia europeas. DUSSEL, Enrique. *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. (Quito: Abya-Yala, 1994), 173. En ese sentido se entiende, por ejemplo el “afrancesamiento” de las oligarquías de fines del XIX y principios del XX, como un afán por incorporarse a Occidente, lo que se veía como necesario para avanzar hacia la modernidad (AMORETTI, María. “Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío”. En: en *Asedios posmodernos a Rubén Darío*. UNAN, León, Nicaragua. Editorial Universitaria, 2010. [consultado el 12/10/2014]. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/secom/ProINVESECOM/documentos/interculturalidad-y-mestiza.pdf>) El elemento clásico también adquiere un firme rol en tal búsqueda, como lo plantea Taboada: en Colombia Miguel Antonio Caro (1843–1909) basó su régimen conservador no sólo en la mano dura de su policía sino también en el estricto conocimiento de la gramática y las lenguas clásicas; [...] en México los miembros del Ateneo de la Juventud leían a Platón hasta altas horas de la noche y se llamaban entre sí con nombres helénicos mientras sonreían a Porfirio Díaz; el dictador dominicano Rafael L. Trujillo fue el creador, para sus apologistas, de la “era griega de la historia dominicana” (TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”. En: *Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos* (Vol. 2, 2007), 89, 90. Ahora, si bien los modos tan explícitos ya no proliferan como hace décadas, y los referentes son otros –por ejemplo, para los más conservadores, España y el periodo colonial tendrá un estatuto mayor que Francia– me parece que aún pervive parte de esta búsqueda por formar parte de Occidente.

grecolatino se asocia fuertemente con la educación¹⁰, enfatizando en sus aspectos racionales. Asimismo, Taboada plantea que una cierta imagen de lo grecolatino se utiliza como catalizadora del proceso civilizatorio¹¹. Si bien no es posible aseverarlo de modo contundente, me parece que durante el siglo XIX y principios del XX, se exagera una visión de lo clásico prefigurada por el afánlatinoamericano de modernidad y la civilización¹², la que, hacia finales del siglo XIX europeo, particularmente a partir de los trabajos de Nietzsche, se estaba poniendo en entredicho.

Lo anterior se enmarca dentro de una tensión cultural muy relevante del periodo finisecular latinoamericano, la existente entre un pragmatismo positivista y un idealismo estético modernista, tensión en la cual lo antiguo también adquiere cierta importancia¹³, pero que tiene su centro en los diferentes modos de entender el mundo que una y otra propuesta tenían.

Así, entre las principales características del positivismo están la idea del triunfo de la ciencia en América Latina; la noción del progreso como “destino final de la historia”¹⁴; un exacerbado racionalismo y la búsqueda de un conocimiento objetivo, utilitarista, especializado y enciclopédico.

-
- 10 CARRERA Mejía, Mynor. “Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899–1919”. En: *Estudios* (1998), Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala; GREENWOOD, Emily. “We speak latin in Trinidad’ The uses of Classics in Caribbean literature”. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005). De hecho, el mismo Rodó plantea que sería idóneo tener unas Panateneas continentales (RODÓ, José Enrique, *El ciudadano de Roma*, 13)
- 11 TABOADA, Hernán. “Los clásicos entre el vulgo latinoamericano”. En: *Revista Nova Tellus*, (2012), 207.
- 12 Lo anterior tuvo importantes repercusiones en el plano social, a partir de una relación con el biologismo o el darwinismo social. En ese sentido, el concepto clave sería el de raza, donde vemos aparecer temas como la relación entre raza y nación, el pesimismo racial, apreciaciones positivas y negativas del mestizaje y la idea de que sólo ciertas razas podían civilizarse; así como la relación de lo anterior con el progreso, o no, de los pueblos latinoamericanos (HALE, Charles A., “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930” en: *Historia de América Latina*, vol. 8: “Cultura y sociedad, 1830–1930”, BETHELL, Leslie (Barcelona: Crítica, 1991), 26–41). Esto entrega bases para ayudar a comprender –y en ocasiones a legitimar– fenómenos como las masivas inmigraciones europeas que llegan –principalmente– a la costa Atlántica latinoamericana, las políticas de blanqueamiento, expropiaciones de tierras e incluso exterminaciones, los nefastos zoológicos humanos y, en última instancia, genocidios (como por ejemplo, el oná). En lo anterior podemos ver de manifiesto una tendencia a adoptar –en ocasiones sin más– teorías e ideas europeas, y aplicarlas a la realidad latinoamericana.
- 13 Guadarrama plantea, en el ámbito de la educación, lo siguiente: “varios positivistas tendían a rechazar la centralidad de lo grecolatino, y dentro de algunas de sus políticas educativas eliminaron o disminuyeron la relevancia de su estudio en favor de las ciencias naturales” (GUADARRAMA, Pablo. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Versión digital disponible en: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=html&id=231&view=1>)
- 14 SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.1. (Santiago de Chile: Universitaria, 2011), 398

Asimismo, esta corriente tuvo fuerte influencia en educación¹⁵, en la ciencia, el pensamiento social e incluso, la política; a este último caso se le denominó ‘política científica’, manifestándose en las llamadas constituciones prácticas, tiranías honradas, o el denominado –por Valentín Letelier– autoritarismo responsable¹⁶. El grupo más representativo de esta idea es, tal vez, el de “los científicos”, que daban bases ideológicas al gobierno de Porfirio Díaz.

Ahora, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, la hegemonía del positivismo dentro de las ideas latinoamericanas –y también europeas, con Schopenhauer, Bergson y Nietzsche, principalmente– comienza a hacer crisis, y aparecen nuevos movimientos intelectuales y artísticos, siendo los más relevantes el llamado espiritualismo laico y el modernismo, en los cuales se incluye a Rodó. Este último marca una renovación en el ámbito literario, rompiendo con el paradigma de las bellas letras, permeado por el neoclasicismo y muy significativo durante el primer siglo de vida independiente americano. Otras de sus características es una fuerte preocupación por lo estético, donde, como se dijo, rompe con cánones previos; un fuerte afán universalista y cosmopolita, así como una búsqueda por “autonomizar la literatura”¹⁷. Asimismo, debe ser entendida como diversa en términos políticos¹⁸, e incluso, indefinida, como es el caso de Rubén Darío –probablemente, el principal representante de este movimiento–, en tanto el pensamiento político de su figura se encuentra hasta el día de hoy en disputa¹⁹.

A diferencia de varios de los paradigmas positivistas, estos movimientos culturales relevaban aspectos como el afán de totalidad ideal, en contraposición a lo fragmentario y utilitario; la relevancia en dicho proceso de la inspiración y la divinidad, la pulsión y la vocación, así como el ámbito de lo artístico y lo estético; la necesidad y búsqueda de la armonía

15 *Ibid.*, 398–399; HALE, Charles A., “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930”, 15–18.

16 *Ibid.*, 18–21

17 SUBERCASEAUX, Bernardo. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Vol.1. 389

18 *Ibid.*, 394

19 Por ejemplo, existen autores que plantean a Darío en una relación importante con las ideologías de la élite (BLANCO, Carlos. “La ideología de la clase dominante en la obra de Rubén Darío”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. (1980) Vol. 29, N°2.), otros lo muestran como un primer pensador postcolonial, integrándolo y planteándolo como precursor de la tradición de Said, Fanon, Cesaire y Guha (AMORETTI, María. “Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío”, 3). Por otro lado, se ha leído a Darío tanto como eje de las políticas culturales de la dictadura somocista como del gobierno sandinista (WHISNANT, David. “Ruben Dario as a Focal Cultural Figure in Nicaragua: The Ideological Uses of Cultural Capital”. En: *Latin American Research Review*, (1992), dentro de la Nicaragua contemporánea.

y del ideal; la importancia de la belleza, la inspiración divina, la poesía y el arte para poder acceder al ideal, todos los que pueden encontrarse en Ariel.

En cuanto a José Enrique Rodó, él fue uruguayo, nacido en Montevideo hacia 1871. Como escritor, ensayista y pensador, su mayor éxito es Ariel, cuyas ideas fueron bastante exitosas a nivel continental y aún hoy siguen siendo estudiadas, siendo especialmente relevantes en los movimientos estudiantiles de principios de siglo, donde el libro se convirtió en un símbolo de la rebeldía de la juventud.

Ahora, resulta relevante para este trabajo el revisar cómo se ha abordado el tema de lo clásico en Rodó. En primera instancia, la antigüedad no es, usualmente, el prisma a través del que se aborda la obra del uruguayo, y su tratamiento forma parte de una argumentación más amplia. No obstante, es posible distinguir varias maneras en que se interpreta lo clásico, más allá del contexto ideológico hegemónico.

Por ejemplo, para Corral “El planteamiento de Rodó se nutre de lo mejor del pensamiento clásico e incorpora, en su momento, ‘lo nuevo’ del pensamiento universal²⁰”, lo cual dice relación con el punto de partida para el análisis del uruguayo “el rescate y permanencia de los valores del espíritu humano universal²¹”, que provendrían, en el caso latinoamericano, de Grecia y el cristianismo primitivo, rechazando la versión pragmático-technicista del progreso. En ese sentido, el montevideano “se ubica, así, sin afán de negar la Modernidad, en la perspectiva de la Tradición²²”.

Distinta idea tiene Ottmar Ette en ‘Proteo en Uruguay’, para quien Rodó “intenta abarcar y unir, desde una perspectiva ex-céntrica, las partes centrífugas, explosivas, de la conciencia occidental”, por lo que el uruguayo “tomó prestada la figura unificadora de la Antigüedad de esta cultura occidental [...] en la multiformidad de Proteo se transfigura claramente a orillas del Río de la Plata una vez más la tan ansiada unidad fundamental en un rostro en perpetuo cambio”, por lo que la suya es “una escritura en la modernidad, que, a su vez, contiene muchas modernidades divergentes entre sí²³”. En el Ariel, en cambio, se formularía “una respuesta estética a las modernizaciones socioeconómicas dirigidas por los países hegemónicos, desarrollando un proyecto consciente de lo que podríamos llamar [...] una modernidad periférica²⁴”, sin embargo, ésta estaba mediada por “su fe en la

20 CORRAL, Manuel de Jesús. “José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI”. En: *Ariel* (2010), 58–59. [Consultado en línea el 14/06/2013]. Disponible en: <http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/07/rodo.pdf>

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 ETTE, Ottmar. *Proteo en Uruguay*. [Consultado el 05/07/2013] Disponible en versión html en: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06925179711317006710046/p0000001.htm#I_0_

24 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”, 55.

autoridad de los autores franceses”, los cuales “transmitían la visión de la antigüedad greco-romana que se proyecta en el discurso de Próspero (y en el de Rodó)”²⁵. Finalmente, el autor concluye que, si bien en Ariel se realiza una “interpretación americana del texto universal”²⁶, por lo cual “crea un espacio propio a partir del cual se inserta en lo moderno sin desplazarse hacia los centros hegemónicos de Europa”²⁷, al establecer relaciones sólo con la tradición literaria occidental, y no con las afroamericanas, indígenas, de la cultura popular, etc., latinoamericanas, “la visión del futuro, sin embargo, no es la de América Latina sino la de una América Latina”²⁸.

El tratamiento de lo clásico como un medio para dilucidar la posición de Rodó frente a la modernidad es una operación también realizada por Óscar Montero. Para éste la modernidad tendría, desde Baudelaire, como una de sus imágenes fundamentales “el cuerpo fragmentado, mutilado y doliente”²⁹, la cual es rechazada de manera clara por Rodó, para quien la armonía clásica, que “se representa en el cuerpo sano, completo y bello del joven ateniense”³⁰, corresponde a uno de los valores supremos de Ariel.

En ese sentido, para Steffanell la idea que Rodó busca transmitir a los jóvenes tiene como sustento su imagen de la Grecia antigua “pues los dioses le regalaron el secreto de la juventud inextinguible”, por lo que dentro de tal cultura, “los jóvenes [...] eran llenos de vigor, de liderazgo y que en ellos radicaban los atributos de la raza humana”. Todavía más explícito: “Para Rodó la cultura helénica es ‘la perfección de la moralidad humana’ dentro de la cual los jóvenes americanos debían ser tipificados”³¹.

La pedagogía sería uno de los mejores medios para transmitir estos ideales a la juventud, lo que se hace explícito en el Ariel, obra que tendría, para Corral, uno de sus elementos fundamentales en la ‘educación racional’, por supuesto, íntimamente relacionada con la paideia griega³². Es más, los ideales clásicos no son sólo válidos para la juventud, sino para

25 *Ibid.* 61

26 *Ibid.* 62

27 *Ibidem*

28 *Ibid.* 62

29 MONTERO, Óscar. *Rodó en el aula latina*, Biblioteca Cervantes Virtual, 2010. [Consultado el 03/02/2015], disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/rodo-en-el-aula-latina/html/>

30 *Ibid.*

31 STEFFANELL, Alexander. “Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX”. En: *Historia Caribe* (2005), 115–116

32 CORRAL, Manuel de Jesús. “José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI”, 59–60

América Latina, en general³³: “Es bien claro que para Rodó el pensamiento americanista y la civilización deben seguir los mismos parámetros helénicos; tomar de este pensamiento filosófico griego es una de las bases de la fundación del ideal de este ensayista uruguayo. La cultura americana debía tomar su fuente pedagógica y filosófica en su herencia europea³⁴”.

Antes de comenzar con el análisis del *Ariel*, es necesario hacer un alcance general con respecto a la manera en que Rodó veía lo clásico, que no es única dentro de la época. Para Taboada, durante “la segunda mitad del siglo XIX la intelectualidad europea propuso nuevas valoraciones de la herencia griega”, entre las cuales se encuentra la de Renan quien “evocaba la armonía antigua como contrapeso de las amenazas plebeyas del presente”³⁵. Esta se contraponía con una visión dionisiaca de lo heleno, mediada en gran parte por las ideas de Nietzsche. Si bien ésta tuvo repercusión en Latinoamérica³⁶, “a largo plazo, sólo en determinados sectores prosperó la exégesis neopagana, y nuestras arcaicas sociedades prefirieron la manera de Renan, muy leído por América Latina”³⁷.

Lo que me interesa destacar en este caso son dos cosas. Primero que la imagen de lo clásico en Rodó no es la única posible de tener, sino que es una de varias que están disponibles en el momento y, por lo mismo, se entiende que es la más acorde a su forma de pensar. Lo segundo, es que a partir de una u otra interpretación de lo clásico, es posible comenzar a trazar diferencias entre Rodó y otros autores de la época, especialmente Martí y Darío, pues mientras este último cantaba “los goces de la Hélade pagana”, aceptando de manera explícita que esta era una imagen más francesa que griega: “Amo más que la Grecia de los griegos / la Grecia de la Francia, porque en Francia / al eco de las risas y los juegos / su más dulce licor Venus escancia”³⁸, el uruguayo “criticaba la artificialidad de la Grecia dionisiaca que adoraba el

33 En efecto, la idea de América Latina como un continente esencialmente joven, es reconocida en Rodó (ALVARADO, Mariana. “Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (2003), 160)

34 STEFFANELL, Alexander. “Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX” 116

35 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 89

36 Todo esto respondía al “momento dionisiaco” que vivía América Latina, tal como lo expresó en su oportunidad el brasileño Sousa Bandeira, en momentos en que su coterráneo Jackson de Figueiredo confesaba en carta a Mário de Alencar en 1915: “Dionisos fue quizás el ideal único de mi adolescencia”. Traducido a nuestros términos, ese momento revelaba una nueva sensibilidad hacia el erotismo, la exploración del deseo femenino, el tratamiento del tema homosexual, novedades de las últimas décadas del siglo XIX, que fueron también de combate al positivismo y de una nueva preocupación por la identidad, en lo cual ocupó posiciones también el retorno a Grecia. (*Ibidem.*).

37 *Ibid.* 90

38 DARÍO, Rubén. “Divagación” (v. 49–55) En: *Prosas Profanas*, 1896.

nicaragüense (porque creía que la suya sí era real)³⁹, y mientras el cubano planteaba que “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”⁴⁰, de la lectura del Ariel se emana lo absolutamente opuesto, pues lo precolombino brilla por su ausencia mientras que su filohelenismo empapa buena parte de las páginas de su ensayo.

Otro elemento a destacar es el rol que juega lo oriental en el uruguayo. Para Ette, “la alteridad cultural que sí representa en Ariel es la del oriente, es decir, lo que, en y para las literaturas europeas, representaba lo otro”⁴¹. Taboada va más allá. Si bien acepta la idea anterior, la radicaliza, comprendiendo que Rodó “igualaba el Oriente con las masas indígenas y mestizas de América”⁴² y que “La asimilación de América con el Oriente fue otro lugar común incorporado por Rodó a su ya larga lista: por eso afirma que la población rural de época de la independencia habitaba un ‘desierto’ y ‘en semibarbarie pastoril no muy diferentemente del árabe beduino o del hebreo de tiempos de Abrahán o Jacob’. El Otro de Rodó es americano al mismo tiempo que oriental, porque en el fondo los dos derivan de la misma esencia”⁴³. En ese sentido, parece ser claro que el Oriente resulta en el autor uruguayo una tradición que debe quedar “fuera” de la conformación moderna de América Latina, pues como se verá, remite a la contradicción de aquello que se toma por bueno.

2. LA ANTIGÜEDAD Y EL IDEAL EN ARIEL

El tema de la juventud cruza el célebre ensayo *Ariel*, y dentro del marco general que entrega tal tópico, Rodó se enfoca en varios aspectos específicos, por ejemplo la relevancia que deben tener los jóvenes como motor de cambio de las sociedad o las características intrínsecas –usualmente positivas– que tal condición parece tener para los individuos, pero también para los colectivos. En ese sentido, queda claro que la juventud va más allá de un espacio temporal o una etapa etaria, es una suerte de estado del alma, del espíritu que no sólo puede, sino debe, mantenerse en aquellos a los que Rodó apela. De tal modo, la conservación y aplicación de los valores de la juventud a la sociedad, con el objetivo de incidir en ella, es una

39 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 94

40 MARTÍ, José. *Nuestra América*. 1891 [Consultado el 02/03/2015]. Disponible en: http://www.ciudadseva.com/textos/otros/nuestra_america.htm

41 ETTE, Ottmar. “Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel”. 61.

42 TABOADA, Hernán. “José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade”, 94

43 *Ibid.* 95

responsabilidad que Próspero –el profesor cuya última clase resulta el eje del ensayo–, le endosa a sus alumnos⁴⁴.

La función principal de la lozanía –y que también parece ser la razón central para la necesidad de mantenerla viva y operativa en el espíritu de sus estudiantes– se revela unas páginas más adelante: la búsqueda del ideal es una pulsión irrefrenable e irresistible para la juventud⁴⁵. Esta misión, en todo caso, no es completada por todas las generaciones que, por su condición de juveniles, han estado llamadas a hacerlo, pues algunas de ellas han renegado colectivamente de los valores de la juventud, habiéndose encontrado “destinadas a personificar, desde la cuna, la vacilación y el desaliento”⁴⁶. De ahí la fundamentalidad de que estos sean conservados y desarrollados por los jóvenes.

Ahora, esta función que cumple la juventud parece tener relación con algunas de las características asignadas a ella, las que según Rodó se ven encarnadas de modo paradigmático en la antigua Grecia:

“Hubo una vez en que los atributos de la juventud humana se hicieron, más que en ninguna otra, los atributos de un pueblo, los caracteres de una civilización, y en que un soplo de adolescencia encantadora pasó rozando la frente serena de una raza. Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven. «Aquel que en Delfos contemplaba la apiñada muchedumbre de los jonios dice uno de los himnos homéricos– se imagina que ellos no han de envejecer jamás». Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente”⁴⁷.

Lo anterior parece tener repercusión hasta la contemporaneidad del autor, quien afirma que en la Hélade, producto del estado de gracia con respecto a la juventud: “nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo”⁴⁸.

Interesante resulta que dentro del mismo párrafo se presenta la contraparte de esta juventud colectiva, la que se sitúa también en la antigüedad: Egipto. En efecto, luego de mencionar una anécdota donde Sais –sacerdote egipcio– llama niños a los griegos frente a Solón –legislador

44 RODÓ, José Enrique. *Ariel*. (Santiago: Ediciones Ercilla, 1938), 15

45 *Ibid.* 15–16

46 *Ibid.* 17

47 *Ibid.* 17–18.

48 *Ibid.* 18

ateniense-, se le asignan al pueblo africano las características de la vejez y la senectud:

Absorto en su austeridad hierática, el país del sacerdote representaba, en tanto, la senectud, que se concentra para ensayar el reposo de la eternidad y aleja, con desdeñosa mano, todo frívolo sueño. La gracia, la inquietud, están proscriptas de las actitudes de su alma, como del gesto de sus imágenes la vida. Y cuando la posteridad vuelve las miradas a él, sólo encuentra una estéril noción del orden presidiendo al desenvolvimiento de una civilización que vivió para tejerse un sudario y para edificar sus sepulcros; la sombra de un compás tendiéndose sobre la esterilidad de la arena⁴⁹.

Las citas son elocuentes. Para el “nosotros” de Rodó –quien le dedica el libro a la juventud de América y tiene por oyentes literarios a un grupo de estudiantes⁵⁰– Grecia sigue siendo motivo de orgullo, y los resultados de su juventud colectiva están todavía latentes en la continua renovación del ideal que debe emprenderse generación por generación. En alguna medida, se plantea la existencia de distintos niveles de juventud, y el de los griegos aún marcaría la pauta para “nosotros”, pues cumple el rol de ser la juventud de la civilización a la que se pertenece, entregándole una suerte de “primer ideal”⁵¹, a partir del cual se pueden desarrollar otros diversos, que se relacionan con nuevos niveles de juventud –más acotados, pero no por ello menos intensos⁵². En ese sentido, lo griego parece contener un ímpetu que para Rodó sigue ejerciendo fuerza y guía para la juventud continental, lo que puede enmarcarse dentro de una operación que relaciona lo griego con lo latinoamericano.

Lo anterior tiene su inmediato corolario, pues Egipto cumple la función opuesta a la griega, en tanto se deja en evidencia la lejanía de tal pueblo con el ideal promovido por el Próspero de Rodó. Incluso, se podría decir que es un pueblo que se encuentra intrínsecamente alejado de las características de la juventud, cuya relevancia para el presente del uruguayo es prácticamente nula. Es la encarnación histórica de aquello que debe ser rechazado por sus lectores.

49 *Ibidem*.

50 De modo aún más claro, una vez ejemplificado la juventud colectiva a partir de lo griego y del cristianismo, Próspero las proyecta hacia sus alumnos, quienes se muestran como dueños de la posibilidad de continuar el incesante ímpetu de los antiguos: “Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos” (*Ibid.* 19).

51 Como una suerte de matriz del ideal que luego se puede desenvolver de modos particulares en cada contexto histórico, pero que remite al mismo punto de partida.

52 En ese sentido, Rodó le entrega una buena cuota de importancia a la necesidad de ser original, de reforzar la individualidad, para no caer en la copia irreflexiva, en la mediocridad de ser uno más y no poder destacar en ningún ámbito. (*Ibid.* 64–68)

En otras palabras, la potencia juvenil griega se enmarcaría “adentro” del proyecto latinoamericano de Rodó, mientras que su contraparte Egipto se encuentra totalmente “afuera” del mismo.

Una ejemplificación parecida es realizada a partir del cristianismo, encontrando también en éste la lucha entre lo joven y lo viejo, pues mientras su esencia contiene la alegría del alma juvenil⁵³, en su relación con el ascetismo y el estoicismo se encuentra el germen de la decrepitud, la relación con lo inmovilizado. En efecto, para Rodó la conformidad con la situación vivida, su aceptación pasiva –lo que podría relacionarse con el estoicismo– no es tolerable, y aunque reconoce la existencia de consecuencias al poner en todo momento por delante los ideales, incluso éstas pueden terminar siendo positivas, pues de ellas pueden salir valiosas lecciones⁵⁴. En ese sentido, el racionalismo excesivo –reñido con el dejarse llevar por la pulsión natural a seguir el ideal que tendría la juventud– también es fustigado como algo alejado de la búsqueda de Próspero⁵⁵.

De hecho, cualquier desarrollo excesivo de una sola capacidad humana, en desmedro de todas las demás –es decir, la especialización y la división tajante del trabajo–, es considerada por Rodó como negativa, tanto a nivel individual como colectivo, pero siendo este último particularmente nefasto. Por supuesto, ello también es ejemplificado a partir de lo antiguo, tildando a Fenicia y a Esparta como culturas empequeñecidas por enfocarse sólo en un ámbito del desarrollo humano: el comercio y la guerra respectivamente⁵⁶.

Las anteriores culturas y ciudades son contrastadas con Atenas, que se muestra como el dechado de la armonía en el desarrollo de todas las potencialidades humanas:

“Atenas supo engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y el de lo real, la razón y el instinto, las fuerzas del espíritu y las del cuerpo. Cinceló las cuatro fases del alma. Cada ateniense libre describe en derredor de sí, para contener su acción, un círculo perfecto, en el que ningún desordenado impulso quebrantará la graciosa proporción de la línea. Es atleta y escultura viviente en el gimnasio, ciudadano en el Pnix, polemista y pensador en los pórticos. Ejercita su voluntad en toda suerte de acción viril y su pensamiento en toda preocupación fecunda [...] Y de aquel librey único florecimiento de la plenitud de nuestra naturaleza, surgió el milagro griego, una inimitable y encantadora mezcla de animación y

53 *Ibid.* 18–19

54 *Ibid.* 22

55 *Ibidem.*

56 *Ibid.* 34

de serenidad, una primavera del espíritu humano, una sonrisa de la historia⁵⁷.

Más allá de la radical idealización de Atenas, queda claro que para Rodó la vida de los atenienses era casi perfecta y debe ser tomada como ejemplo, no obstante, reconoce claramente que es un pasado que, si bien se encuentra aún presente a nivel ideal, ya no puede volver. En su contemporaneidad ya no se encuentran las condiciones para el desarrollo perfectamente armónico de todo lo humano, pues esto sólo es “posible entre los elementos de una graciosa sencillez”⁵⁸, a la que, debido el grado de complejidad de su presente, ya no se puede volver. A pesar de la evidente melancolía que tal realidad provoca, el uruguayo da cuenta de que aún es posible cultivar –aunque sea en una medida menor, más acorde a su momento– el ideal humanista del desarrollo total de la potencialidad humana, pero para ello la vida no puede consagrarse al afán materialista o la exacerbación de sólo una virtud o labor: la reflexión y la contemplación desinteresadas, en suma, la posibilidad del momento de ocio⁵⁹ sirve como eficaz antídoto para conservar, al menos en alguna medida, el ideal que encarna la polis ática.

No obstante lo anterior, Rodó ejemplifica el acto de pasar tiempo consigo mismo con un cuento sobre un Rey oriental, lo que a primera vista parece paradójico, pues como se vio las consecuencias de tal acción se le asignan principalmente a lo ateniense. Más aún, éste es presentado como un gran monarca, altamente hospitalario y bondadoso con todos sus súbditos, así como amable con la naturaleza, quien a pesar de tener todas estas atenciones con su pueblo, guardaba un espacio dentro de su palacio para encontrarse consigo mismo, es decir, para poder estar solo, pensar y meditar sin que nadie le moleste, lo que resulta muy valorable para el uruguayo.

Ahora bien, del cuento se entiende que sólo el Rey posee la virtud y la libertad para llevar a cabo esta acción, aunque por su condición de soberano puede también ser catalizador de la misma en quienes se encuentran debajo de él. En ese sentido, parece ser que la oposición entre lo oriental y lo occidental sigue operando, pues aunque en el oriente pueda darse el tiempo de ocio necesario para el desarrollo armónico del hombre, éste se encuentra circunscrito exclusivamente al monarca, lo que replica la idea del despotismo oriental que tendría sólo un ciudadano, el Rey. Esto cambia con Grecia, especialmente Atenas, pues allí “todos” podrían lograr esta superioridad espiritual, lo que se sindicaba como una de las principales razones para tomarla como modelo.

57 *Ibid.*, 28 – 29.

58 *Ibid.* 26

59 Lo que nuevamente parece remitir a lo griego. *Ibid.* 33

Y es que, para Rodó, la belleza estética que recubre todos los aspectos del desarrollo de Atenas, es una variable esencial para reconocer en ella el ejemplo máximo del desarrollo armónico del hombre. En efecto, la presencia de lo bello parece ser un indicio para el reconocimiento de la virtud, de aquello que se acerca al ideal⁶⁰, y en ese sentido, la existencia de tales características en esta polis resulta evidente. Nuevamente se produce un acercamiento entre lo griego –ateniense, en este caso, pues con Esparta pasa lo opuesto– y aquello que se busca promover por parte de Rodó, mientras que con respecto a lo oriental, representado por Fenicia, se produce un alejamiento de lo mismo.

La belleza, en todo caso, no sólo es relevante como una variable más del desarrollo íntegro del hombre, sino que es una condición fundamental para distinguir lo superior de lo vulgar⁶¹. Así, Rodó relacionará lo bello con lo justo y lo bueno⁶², y en ese entendido la hermosura será considerada como una cualidad que logra mejorar todo. En relación a lo anterior, la belleza también se conecta con lo armónico; es un elemento imposible de soslayar si lo que se busca es el desarrollo completo de la potencialidad humana. Así, se hace posible acceder a la virtud sin la belleza, aunque aquélla quedaría truncada.

La ejemplificación histórica que entrega Rodó hace referencia a algo ya conocido: el ascetismo cristiano. Éste, desarrollaría “una sola faz del ideal”, lo que redundaría en su no aspiración a la totalidad de la divinidad. En suma: “excluyó de su concepto de la perfección todo lo que hace a la vida amable, delicada y hermosa”⁶³; y esta exclusión es proyectada históricamente hasta el puritanismo religioso que:

“persiguió toda belleza y toda selección intelectual; que veló indignado la casta desnudez de las estatuas; que profesó la afectación de la fealdad, en las maneras, en el traje, en los discursos; la secta triste que, imponiendo su espíritu desde el Parlamento inglés, mandó extinguir las fiestas que manifestasen alegría y segar los árboles que diesen flores, tendió junto a la virtud, al divorciarla del sentimiento de lo bello, una sombra de muerte que aún no ha conjurado enteramente Inglaterra, y que dura en

60 *Ibid.* 36–38

61 *Ibid.* 35.

62 *Ibid.* 36. Pablo Rocca plantea la relevancia de la noción platónica de belleza e ideal en el Ariel de Rodó en el siguiente artículo: ROCCA, Pablo. Enseñanza y teoría de la literatura en José Enrique Rodó: (Apéndice: “Apuntes inéditos” de un curso de literatura de Rodó), Biblioteca Cervantes Virtual, 2010. [Consultado el 03/02/2015], disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensenanza-y-teoria-de-la-literatura-en-jose-enrique-rodo-apendice-apuntes-ineditos-de-un-curso-de-literatura-de-rodo/html/037c5a23-881a-4af0-a729-155a7bfa7b51_5.html

63 RODÓ, José Enrique. *Ariel*, 39.

las menos amables manifestaciones de su religiosidad y sus costumbres”⁶⁴

El ensayista uruguayo deja perfectamente clara su visión del puritanismo, y si al principio se hace un guiño al alejamiento que éste tendría de la cultura clásica, hacia el final del mismo párrafo resulta palmario que, para Rodó “mucho más que todas las severidades de ascetas y de puritanos”, el ideal antiguo, particularmente ateniense y platónico, resulta un dechado mucho más idóneo para el desarrollo cultural y espiritual de los oyentes de Próspero.

Ahora, lo anterior no quiere decir que el uruguayo se aleje de la idea cristiana de virtud. De hecho parece ocurrir lo contrario, pues su intención es la de lograr conciliar el ideal antiguo con el cristiano: “La perfección de la moralidad humana consistiría en infiltrar el espíritu de la caridad en los moldes de la elegancia griega”⁶⁵. En efecto, esa conexión, que se habría logrado por acotados momentos en los inicios del cristianismo debe ser reeditada⁶⁶, debe volver a hacerse pues el devenir histórico la ha roto, separando sus partes como si fueran autónomas, desintegrándose también el ideal como totalidad. Y comprendiendo el propósito del libro, es posible pensar que esa conciliación tiene por lugar idóneo América Latina. Particularmente importante resulta, en este caso, el apellido que se le entrega al continente, pues éste apela explícitamente a la tradición clásica –a lo latino, romano, usualmente vinculado también a lo griego– en contraposición a la América Sajona, cuya cercanía a Inglaterra marcaría una visión distinta del ideal, de la virtud.

Pero antes de pasar a ese tema, resulta necesario desarrollar otro aspecto de la relación entre lo bello y lo bueno, como es la noción del buen gusto y su relación con la idea de superioridad. Esta relación aparece explicitada del siguiente modo: “Yo creo indudable que el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno”⁶⁷, y aunque se hace la apreciación de que el buen gusto –cuyo paradigma parece ser la arquitectura griega, específicamente el Partenón⁶⁸– no es el único criterio para valorar las acciones humanas, negarle su estatuto entre las grandes virtudes sería un error aún peor. Es más, la relación entre lo bueno y lo bello sería tan íntima que posibilitaría concebir “la ley moral como estética de la conducta”⁶⁹.

64 *Ibid.* 39

65 *Ibid.* 40

66 *Ibidem.*

67 *Ibid.* 38

68 *Ibid.* 41

69 *Ibid.* 38

Interesante resulta que lo anterior es aplicable tanto al ámbito individual como al colectivo⁷⁰, y con respecto a este último se asevera que la relación entre lo bueno y lo bello:

“podría tener su símbolo en la [relación] que Rosenkranz afirmaba existir entre la libertad y el orden moral, por una parte, y por la otra la belleza de las formas humanas como un resultado del desarrollo de las razas en el tiempo. Esa belleza típica refleja, para el pensamiento hegeliano, el efecto ennoblecedor de la libertad; la esclavitud afea al mismo tiempo que envilece; la conciencia de su armonioso desenvolvimiento imprime a las razas libres el sello exterior de la hermosura”⁷¹.

En seguida se afirma una relación entre los pueblos que tienen ese tipo de carácter –gusto fino o la adopción de formas graciosas– con el “genio de la propaganda”, es decir el don poderoso de la universalidad⁷², o sea, la posibilidad de movilizar sus valores más allá de sus propias fronteras. Su capacidad de apelación es mucho mayor que la de aquellas culturas que no tienen tales características, y en ese sentido, es más factible que sus ideas y visiones subsistan al paso del tiempo, que prevalezcan al movimiento de la historia⁷³, pues se encuentran bañadas por la luz de las Gracias. En ese sentido, lo hermoso, a nivel de materialización de las ideas⁷⁴, implica mayores posibilidades para su supervivencia. La misma lógica es luego aplicada al ámbito de lo individual y lo humano, acercándose de modo bastante explícito un discurso social darwinista:

Tal así, en las evoluciones de la vida, esas encantadoras exterioridades de la naturaleza, que parecen representar, exclusivamente, la dádiva de una caprichosa superfluidad, –la música, el pintado plumaje de las aves: y, como reclamo para el insecto propagador del polen fecundo, el matiz de las flores, su perfume– han desempeñado, entre los elementos de la concurrencia vital, una función realísima; puesto que significando una superioridad de motivos, una razón de preferencia para las atracciones del amor, han hecho prevalecer, dentro de cada especie,

70 El autor uruguayo lo afirma de la siguiente forma: La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentimiento moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades (*Ibid.* 42)

71 *Ibidem.*

72 *Ibid.* 43

73 *Ibid.* 87.

74 Rodó lo plantea del siguiente modo: “Las ideas adquieren alas potentes y veloces, no en el helado seno de la abstracción, sino en el luminoso y cálido ambiente de la forma” (*Ibid.* 43)

a los seres mejor dotados de hermosura sobre los menos ventajosamente dotados⁷⁵.

La relación entre la belleza y la fortaleza de la raza⁷⁶ se muestra como relevante; lo hermoso –en tanto indicio de virtud– ha de prevalecer sobre lo feo. Resulta bastante interesante dar cuenta de que esta lógica parece tener su ejemplo paradigmático en los griegos, que han sido profusamente utilizados para ejemplificar la conexión establecida de lo armónico, lo virtuoso y lo bueno con lo bello y que, como también ha explicitado el uruguayo, conformaron un ideal imperecedero –en parte debido a la preciosidad de su materialización– con un ímpetu y fuerza, a su juicio, aún vigentes; y es precisamente a éste al que se apela como la tradición en la cual Rodó busca incluir a América Latina, modelando, por ende, su porvenir: “Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autónoma, tenemos –los americanos latinos– 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 el futuro⁷⁷”.

Lo anterior, por supuesto, tiene su clara contradicción en el enfoque puramente utilitario y pragmático, los que encuentran consonancia con las

75 *Ibid.* 43. Resulta interesante hacer notar que Rodó hace referencia en dos ocasiones a los pueblos arios, quienes parecen ser privilegiados en las dotaciones raciales: “desde que con sus alas avivó la hoguera sagrada que el ario primitivo, progenitor de los pueblos civilizadores, amigo de la luz, encendía en el misterio de las selvas del Ganges, para forjar con su fuego divino el centro de la majestad humana” (*Ibid.* 96). Asimismo, estos pueblos son explícitamente relacionados con los griegos, algo usual para la época, pero que da cuenta de una visión permeada por el racismo imperante en Europa y América Latinan en tanto se entiende que es posible transferir una serie de valores y cualidades biológicamente, y que en este caso opone a los Estados Unidos: “Inútil sería tender a convencerlos de que la obra realizada por la perseverante genialidad del ario europeo, desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula Washington más Edison” (*Ibid.* 82)

76 Esta conexión parece ser un aspecto relevante del discurso racializado de la época que podía tomar como referencia clara a las estatuas griegas como ejemplos de perfección física, al que se debía aspirar, como ocurre con Luis Bisquertt: “El fin de la educación, dice Guyau, es desarrollar todas las posibilidades de un ser. Una de tales posibilidades es la adquisición de la belleza plástica, asunto que, lejos de tener un interés exclusivamente estético, también lo tiene –y muy grande– desde el punto de vista biológico. Es que el concepto de belleza plástica está íntimamente ligado al de la salud, al de valor funcional orgánico. La perfección de la forma anatómica, interna o externa, macroscópica o microscópica, corresponde, en cada ser, a la perfección y normalidad de la función fisiológica. Y la forma anatómica correcta o normal siempre ha sido considerada como bella, en el sentido de provocar emoción estética, en el sentido de atraer, de agrandar interiormente. Las obras cumbres de la estatuaría griega ¿qué son, sino formas anatómicas perfectas? BISQUERTT, Luis. “Aspectos de la Educación Física”. En: *Revista de educación, Ministerio de Educación Pública de Chile*. Año II, N°22 (1930), Santiago., 664.

77 RODÓ, José Enrique. *Ariel*, 66

críticas que Rodó hace espíritus estrechos que sólo enfocan su desarrollo en una parte del ideal, algo que fue ejemplificado por el uruguayo a partir del ascetismo y puritanismo cristiano, particularmente inglés, y que finalmente se proyecta hacia los Estados Unidos, que beberían de esa fuente⁷⁸. En todo caso, el uruguayo no iguala a los norteamericanos y a los ingleses, y parece valorar más a los últimos, planteando que debajo de su “corteza de utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil [...] esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida, y un profundo venero de sensibilidad”⁷⁹. Incluso, se llega a plantear de que la vida en Inglaterra es la mejor desde la Grecia antigua, pero sus virtudes que no parece haber sido legadas a nuestros vecinos del norte, pues mientras el pueblo inglés tiene una “intuición aristocrática”, el norteamericano tiene una “mal entendida democracia” que nivela hacia abajo e impide una “verdadera conciencia nacional”⁸⁰. En ese sentido se entiende cuando Rodó afirma la imposibilidad de que éste pueblo supere al europeo⁸¹.

Así, y más allá del reconocimiento de las virtudes de los norteamericanos, Rodó deja en claro, no sólo que la tradición grecolatina no forma parte de los elementos constitutivos de este pueblo, sino que plantea la inexistencia de tradiciones verdaderas en su cultura, lo que ha resultado en que “ese pueblo no ha sabido substituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo”⁸². Así, aquello que América Latina tiene sobrado –una tradición milenaria sobre la cual erigir su cultura–, los norteamericanos adolecen. No obstante, el uruguayo también reconoce que lo que allá hay de sobra, como es la pasión por el trabajo, el éxito material y la existencia de

78 *Ibid.* 63

79 *Ibid.* 74

80 *Ibid.* 74

81 *Ibid.* 82 – 83

82 *Ibid.* 73. Resulta interesante contrastar esta postura con la que pueden tener los mismos estudiosos y clasicistas norteamericanos, que resulta harto lejana. De hecho, en la polémica suscitada por la publicación del libro *Atenea Negra*, apareció una suerte de defensa corporativa del clasicismo estadounidense, liderada por Mary Leftkowitz, contra las posturas de Bernal, que relativizaban la importancia de Grecia para la conformación del Occidente moderno. Ante ello, la autora plantea lo siguiente: “Cualquier intento por cuestionar la autenticidad de la civilización de la antigua Grecia tiene implicancias directas incluso en personas que ordinariamente tienen poco interés en el pasado remoto. Desde la fundación de este país (EEUU), la antigua Grecia ha sido conectada íntimamente con los ideas de la democracia americana” (LEFTKOWITZ, Mary. *Not out of Africa*. Citado en KETE ASANTE, Molefi, *Race in antiquity: Truly out of Africa*. [Consultado el 25/07/2014] Disponible en: <http://www.asante.net/articles/19/race-in-antiquity-truly-out-of-africa/>).

una identidad clara, en América Latina faltan⁸³, pues aunque venga de una tradición antiquísima, aún no ha tomado las riendas de su destino.

Ahora, esta oposición no es algo que sea valorado como necesariamente negativo. De hecho, el uruguayo la entiende como una suerte de impulso, pues conserva el “interés y el estímulo de la vida”, los que de otro modo desaparecerían “agotados, en la quietud de una unidad absoluta”⁸⁴; y el ejemplo histórico que materializa tal premisa teórica está situado, nuevamente, en la Grecia antigua, específicamente la distinción entre Esparta y Atenas –que previamente ya fue mencionada–, en cuyos polos “se apoya el eje alrededor del cual gira el carácter de la más genial y civilizadora de las razas”⁸⁵, aunque no por ello considere que ambas tradiciones son equivalentes, pues queda claro cuál ve como más óptima para el desarrollo de América Latina. Así, aunque lo espartano exceda el ideal de Rodó, su importancia es central para que exista lo ateniense. Asimismo, en ambos casos hay una distancia con la quietud extrema, que parece ser parte de la caracterización orientalista del Oriente.

Aunque esta oposición sea graficada primero a partir de dos polis griegas, luego se materializará de otros modos en relación a lo antiguo. Primero se compara a los Estados Unidos –particularmente la “influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*” – con la decadencia de la República Romana, pues allí la relación tan íntima entre la economía y la política fue antecedente de “la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares”⁸⁶. Más adelante, Rodó hace una odiosa comparación entre los Estados Unidos y Fenicia, planteando que:

“La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección. Así, la más preciosa y fundamental de las adquisiciones del espíritu, –el alfabeto, que da alas de inmortalidad a la palabra, – nace en el seno de las factorías cananeas y es el hallazgo de una civilización mercantil, que, al utilizarlo con fines exclusivamente mercenarios, ignoraba que el genio de razas superiores lo transfiguraría convirtiéndole en el medio de propagar su más pura y luminosa esencia”

No sólo se sugiere que los Estados Unidos no pertenecen al concierto de las ‘razas superiores’, sino que además se consigna su obra material

83 Rodó, Op. Cit. 66

84 *Ibid.* 66

85 *Ibidem.*

86 *Ibid.* 79–80

como sólo un medio para llegar a un fin mejor, que puede o no ser logrado por ellos, dejando en claro que a estos aún les falta avanzar en el camino de la civilización. En un sentido similar, pero aún más explícito en la posible vinculación de lo estadounidense con lo oriental, si los primeros no cambian su camino, Rodó hace la siguiente afirmación: “Por otra parte, una civilización que esté destinada a vivir y a dilatarse en el mundo; una civilización que no haya perdido, momificándose, a la manera de los imperios asiáticos, la aptitud de la variabilidad, no puede prolongar indefinidamente la dirección de sus energías y de sus ideas en un único y exclusivo sentido⁸⁷”.

Aunque la conexión no sea evidente existen, al menos, dos guiños a una relación entre los Estados Unidos con lo oriental, mientras que tal situación no se da nunca para América Latina, la que siempre se relaciona a lo clásico grecolatino y se aleja de aquéllo. De hecho, ya hacia el final de su ensayo plantea, desde el tema de lo urbano, lo nefasto que resultaría para nosotros terminar como ellos:

“Existen ya, en nuestra América latina, ciudades cuya grandeza material y cuya suma de civilización aparente, las acercan con acelerado paso a participar del primer rango en el mundo. Es necesario temer que el pensamiento sereno que se aproxime a golpear sobre las exterioridades fastuosas, como sobre un cerrado vaso de bronce, sienta el ruido desconsolador del vacío. Necesario es temer, por ejemplo, que ciudades cuyo nombre fue un glorioso símbolo en América; que tuvieron a Moreno, a Rivadavia, a Sarmiento; que llevaron la iniciativa de una inmortal Revolución; ciudades que hicieron dilatarse por toda la extensión de un continente, como en el armonioso desenvolvimiento de las ondas concéntricas que levanta el golpe de la piedra sobre el agua dormida, la gloria de sus héroes y la palabra de sus tribunos, puedan terminar en Sidón, en Tiro, en Cartago. A vuestra generación toca impedirlo⁸⁸”.

En el ámbito de lo urbano Rodó es tajante al separar lo griego de lo oriental, pues mientras lo primero sigue brillando con luz propia, lo segundo ya fue dejado en el olvido: “De las piedras que compusieron a Cartago, no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz. La inmensidad de Babilonia y de Nínive no representa en la memoria de la humanidad el hueco de una mano, si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo⁸⁹”. De este modo, Rodó deja en claro que no es posible

87 *Ibid.* 86

88 *Ibid.* 90

89 *Ibid.* 88

apelar a la tradición oriental como guía para la Latinoamérica moderna, pues ésta no es suficiente ni se enmarca dentro de aquello que él mismo consignó como superior. Lo opuesto ocurre con lo clásico, que usualmente se presenta, sino como el inicio de una tradición que debe ser retomada por la juventud latinoamericana, como el ejemplo paradigmático de aquello que se considera óptimo⁹⁰.

Una clara referencia a este último modo de aproximarse a lo griego se da en los pasajes que Rodó le dedica a la democracia. En ellos se desarrollan algunas problemáticas propias de la democracia en el ámbito de la modernidad, especialmente la conciliación entre las formas de la alta cultura y el buen gusto –lo que apelaría a una suerte de desigualdad o jerarquía intrínseca entre los individuos y los pueblos⁹¹– con aquellos aspectos que van al sentido contrario, como es el afán materialista, la vulgaridad o la mediocridad de las masas y la búsqueda de una igualdad total.

Ahora, la postura del uruguayo es sin duda bastante más matizada que la de otros autores que cita profusamente en su ensayo, particularmente Taine y Renan –con quienes concuerda plenamente en otras instancias– que se muestran como reacios a la democracia⁹², pues consideran que ella resulta en la pérdida de todos los valores añorables y dignos cultivados a lo largo de la historia europea, así como en la victoria del “populacho” con todo lo que eso implica⁹³. En efecto, para estos autores el problema principal de la democracia es que se basa en una premisa falsa, en la igualdad de todos y todas, así como su promoción del desorden, la violencia, el exceso y la mediocridad. Así, la democracia, que según estos autores no resultaría un sistema político apto para la modernidad, tendría en sí misma un aura de los bienes perdidos, como lo plantea Rodó: “sabéis que a este delicado y bondadoso ateniense [refiriéndose a Renan] sólo complacía la

90 Lo que plantea el uruguayo de modo claro en la siguiente cita: “Si los tiempos divinos en que las almas jóvenes daban modelos para los dialoguistas radiantes de Platón sólo fueron posibles en una breve primavera del mundo; si es fuerza «no pensar en los dioses», como aconseja la Forquias del segundo Fausto al coro de cautivas; ¿no nos será lícito, a lo menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentimiento ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento; en las que una vigorosa resurrección de las energías de la voluntad ahuyente, con heroico clamor, del fondo de las almas, todas las cobardías morales que se nutren a los pechos de la decepción y de la duda? ¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual?” (*Ibid.* 20–21). Nuevamente puede verse aquí que Grecia se empapa con un aura de los bienes perdidos, que fueron parte de la tradición a la que se pertenece, pero que ya no puede volver.

91 *Ibid.* 47–53

92 Al nivel que Renan la compara con Calibán y la asume como la derrota de Ariel.

93 Incluso se compara a las hordas de vulgaridad que se lanza sobre los faros de la civilización con los hunos liderados por Atila (*Ibid.* 51). Nuevamente parece relacionarse lo oriental con aquello que se ve como fuera del proyecto de Rodó.

igualdad de aquel régimen social siendo, como en Atenas, «una igualdad de semidioses»⁹⁴.

De todos modos, el uruguayo siempre es bastante claro en que su visión de la democracia no es tan pesimista como la de estos intelectuales franceses, y no obstante ve en ella bastantes problemas, también asume que cualquier otro sistema político sería peor. Para él la democracia debe ser una suerte de meritocracia de la virtud⁹⁵, y en ese sentido, el autor pone toda su esperanza en la educación⁹⁶, en la posibilidad de elevar los espíritus de las mayorías con el objetivo de lograr forjar un pueblo digno de ser heredero de la tradición clásica-cristiana y, a su vez, suficientemente fuerte como para poder proyectarla hacia el futuro a pesar de todos los inconvenientes y obstáculos.

3. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este periplo, espero haber dado cuenta fehacientemente del modo en que Rodó se refiere a la antigüedad dentro de su *Ariel* y como ello se vincula con su visión de lo que debe ser la América Latina moderna, la que resulta explícita y claramente enmarcada dentro del ámbito de lo occidental, anclada particularmente en la tradición clásica (principalmente griega) y el cristianismo primitivo y divorciada de lo oriental y –en menor medida– lo sajón.

Vale la pena profundizar un poco en esta última afirmación, pues si bien es usual que se presente a lo sajón como la antítesis del ideal en el *Ariel*, me parece que su trato de lo oriental es aún más polarizado, pues a esto último no se le asigna prácticamente ningún valor, siendo siempre el ejemplo de lo negativo, algo que no ocurre con Estados Unidos y mucho menos con Inglaterra, pues en ambos casos se realizan alabanzas a sus virtudes. Asimismo, la América Sajona se muestra como aquello que puede empujar a la América Latina a lograr su máxima virtud, lo que se metaforiza a partir de la relación entre Esparta y Atenas, lo que reafirma que el desdén con que Rodó mira hacia el norte no es tan grande como el que tiene cuando mira hacia el este.

En ese sentido, por una parte la antigüedad grecolatina y por otra la oriental son los dos polos que marcan el “adentro” y el “afuera”, es decir, aquello que puede, e incluso debe, incluirse dentro del proyecto histórico que se busca desarrollar en contraposición a lo que debe ser excluido del mismo.

94 *Ibid.* 54

95 *Ibid.* 62

96 *Ibid.* 56–57

Así, todos aquellos que aún no sean parte de este “adentro”, deben lograr insertarse dentro de tales valores, ya sea a través de la autoafirmación individual o colectiva de los valores de la juventud o desde de la educación. De otro modo América Latina no logrará despegar, desarrollarse de modo idóneo en el ámbito de la modernidad.

En ese sentido, no resulta difícil pensar porque estas páginas se han tildado de radicalmente eurocéntricas, aunque me parece que ello puede no iluminar de modo correcto este ensayo. En efecto, si bien es innegable la afición que Rodó muestra por lo europeo, esto siempre se encuentra en función de lo propio; él no sólo reproduce los discursos del viejo mundo, también los reelabora a partir de aquello que ve como idóneo para el desarrollo de América Latina. El problema, me parece a mí, se encuentra más en su visión continental, pues ésta se encuentra extirpada de buena parte de sus tradiciones culturales más arraigadas –de indígenas o del mundo popular– las que si bien no son nombradas, no parece difícil pensar que eran mal vistas por el uruguayo, ya sea por su vulgaridad o por su lejanía del ideal clásico, mientras que éste, no obstante sea compartido por algunas élites, parece estar, efectivamente, más alejado de la “sociabilidad” real de América Latina.

Es más, lo que para él debe encontrarse “adentro” es una entelequia de las antiguas Grecia y Roma⁹⁷, las que históricamente se sustentaron principalmente con trabajo esclavo, tenían mínimos niveles de alfabetización y contenían una mucho mayor diversidad, incluso lingüística⁹⁸ que la que probablemente se pensaba en la época. En ese sentido, lo que Rodó afirma sobre la antigüedad clásica parece tener más que ver con una proyección de su ideal para América Latina que con la historia antigua propiamente tal.

Finalmente, lo que me resulta más interesante de esta lectura es el dar cuenta de la prefiguración y de los usos del pasado para poder justificar y legitimar una visión particular del presente y el porvenir, pero no tanto para criticarla como para entenderla y poder buscar cuáles son sus raíces y sus proyecciones, pues pueden ser relevantes para repensar las complejas relaciones que se han tejido entre lo continental y lo universal.

97 Cfr. BERNAL, Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. (Barcelona: Crítica, 1993), VASUNIA, Phiroze. “Greater Rome and Greater Britain”. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005), VLASSOPOULOS, Kostas. “Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiation, alterity, proximity, immanency”. En: *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. FOXHALL, L, GEHRKE, H. J. and LURAGUI, N., (Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010), WEISS, Irene. “Roma en Chile: Sobre la proyección del mundo antiguo en la conquista de América”. En: *Argos* (2011), HARRISON, Thomas. *Through British Eyes: The Athenian empire and modern historiography*. En: GOFF, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. (Londres: Duckworth, 2005).

98 Por ejemplo, se ha planteado que menos del 20% de la población del imperio romana hablaba latín. (ver: CASCAJERO, Juan . *Escritura, oralidad e ideología Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua*. Pp.: 95–144. Gerión, N° 11, 1993.)

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALVARADO, Mariana. Rodó y su Ariel. El Ariel de Rodó. En: CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana, Núm. 20, año 2003, pp. 155 a 173. Pág. 60
- AMORETTI, María. Interculturalidad y mestizaje en Rubén Darío. 2010. Pág. 3. Disponible en:
<http://www.ucm.es/info/secom/ProINVESCOM/documentos/interculturalidad-y-mestiza.pdf>
- BERNAL, Martin. *Atenea Negra*. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Ed. Crítica. Barcelona 1993.
- BISQUERTT, Luis. *Aspectos de la Educación Física*. Pp: 664–675. En: Revista de educación, Ministerio de Educación Pública de Chile. Año II, N°22, Santiago, 1930
- BLANCO, Carlos (1980). “La ideología de la clase dominante en la obra de Rubén Darío”. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Vol. 29, N°2.
- CARMAGNANI, Marcelo. *Estado y sociedad en América Latina 1850– 1930*, Barcelona: Crítica. 1984.
- CORRAL, Manuel de Jesús. José Enrique Rodó, pensador finisecular. La vigencia de Ariel en el siglo XXI. En: Ariel Nro. 5 – 07/2010, Uruguay, pp.: 57–62. Pág. 57. Disponible en: <http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/07/rodo.pdf>
- CARRERA, Mynor. Las fiestas de Minerva en Guatemala 1899–1919. En: Estudios (Febrero 1998) Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Pp: 166–175
- DARÍO, Ruben. El viaje a Nicaragua e Intermezzo Tropical. Corregidor. Buenos Aires, 2003
- ETTE, Ottmar. Proteo en Uruguay. Disponible en versión html en:
http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06925179711317006710046/p0000001.htm#I_0_

- _____. Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 528 (junio de 1994), pp. 49–62
- GREENWOOD, Emily. 'We speak latin in Trinidad' The uses of Classics in Caribbean literature. En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Duckworth, London, 2005.
- GUADARRAMA, Pablo. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Versión digital disponible en: <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- HALE, Charles A., "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870–1930" pp. 1–64, en Leslie Bethell, editor, *Historia de América Latina*, vol. 8: "Cultura y sociedad, 1830–1930", 1991.
- HARRISON, Thomas. Through British Eyes: The Athenian empire and modern historiography. En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Duckworth, London, 2005.
- LEFKOWITZ, Mary. *Not out of Africa*. Citado en Molefi Kete, *Race in antiquity: Truly out of Africa*. Disponible en: <http://www.asante.net/articles/19/race-in-antiquity-truly-out-of-africa/>
- MONTERO, Óscar. Rodó en el aula latina. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/rodo-en-el-aula-latina/html/b7e70a97-9a44-4f5b-a6bb-8080e40df651_2.html#I_0_
- PINTO, Julio. "De proyectos y desarraigos: la sociedad latinoamericana frente a la experiencia de la modernidad (1780–1914)". En: *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, N° 130, 2002.
- RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Ediciones Ercilla, Santiago, 1938
- _____. Ciudadano de Roma. Colección "La expresión americana". Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1994.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Ed. Debate, Barcelona, 2002.

SCHEIN, Seth. 'Our debt to Greece and Rome': Canon, class and ideology. En: Hardwick, Lorna, Stray, Christopher (Eds.) A companion to classical receptions, Blackwell Publishing, 2008. Pp: 75–86.

STEFFANELL, Alexander. Civilización/barbarie en la ciudad letrada de José Rodó y Doña Soledad Acosta de Samper: Dos ensayistas americanos del siglo XIX. En: Historia Caribe, núm. 10, 2005, pp. 111–122

SUBERCASEAUX, Bernardo. "Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario", Vol.1. Santiago de Chile: Universitaria, 2011

_____. "Historia de las ideas y de la cultura en Chile: desde la Independencia hasta el Bicentenario", Vol.2. Santiago de Chile: Universitaria, 2011

TABOADA, Hernán. José Enrique Rodó: el oriental y la Hélade. En: Anuario del colegio de Estudios Latinoamericanos, Vol. 2, 2007. Pp. 89–95

_____. *Los clásicos entre el vulgo latinoamericano*. P. 207. En: Revista Nova Tellus, 30–2, 2012. Pp.: 205–219

VASUNIA, Phiroze. Greater Rome and Greater Britain. En: Goff, Barbara (Ed.). *Classics & Colonialism*. Duckworth, London, 2005.

VLASSOPOULOS, Kostas. Constructing antiquity and modernity in the eighteenth century: distantiating, alterity, proximity, immanency. En: Foxhall, L, Gehrke, H. J. and Luraghi, N., eds., *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*. Franz Steiner Verlag, 2010. Pp.: 341–360,

WEISS, Irene. Roma en Chile: Sobre la proyección del mundo antiguo en la conquista de América. En: Argos, 34.1, Asociación Argentina de Estudios Clásicos. Buenos Aires. 2011. Pp.: 97–114

WHISNANT, David. *Latin American Research Review*, Vol 27 N°3. Ruben Dario as a Focal Cultura Figure in Nicaragua: The Ideological Uses of Cultural Capital. 1992.