

Contenido

Presentación

Tema central

Tema central:

Arielismo y latinoamericanismo

El Uruguay en que se escribió *Ariel*
por Enrique Mena Segarra

De Rodó al Mercosur
por Alberto Methol Ferré

Arielismo: ¿impulso o freno para América Latina?
por Romeo Pérez Antón

El arielismo, más allá de su leyenda negra
por Adolfo Garcé

Ariel y las raíces del vuelo, entre *El que vendrá* y lo que no viene
por Hebert Benítez Pezzolano

Rodó: un liberal conta el jacobinismo
por Pablo da Silveira

La influencia de Rodó en la educación uruguaya
por Helena Costáble

La influencia de J. E. Rodó en la educación uruguaya
por Antonio Pérez García

Los recursos humanos: ¿factor clave en una gestión ambiental efectiva?
por Ana M. Quintillán e Isabel Quintillán

Iglesia Católica en Uruguay: bosquejo histórico y análisis bibliográfico
por Susana Monreal

Temas centrales de *Prisma*:

1- Sistema de enseñanza superior y desarrollo; 2- Ética y comunicación social; 3- Políticas sociales; 4- Globalización, descentralización y territorio; 5- El empleo en la sociedad contemporánea; 6- En torno a la democracia; 7- La empresa uruguaya frente a los desafíos contemporáneos; 8- Gestión cultural; 9- Las representaciones simbólicas de la integración; 10- Cultura y cambio en las organizaciones contemporáneas; 11- Nuevos temas en la educación; 12- Filósofos Vivos; 13- Imagen, territorio y organización; 14- A la búsqueda de Francisco Bauzá (1849 - 1899); 15- Opinión Pública y elecciones; 16- Relaciones laborales, mercado de trabajo y desarrollo empresarial.

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL URUGUAY

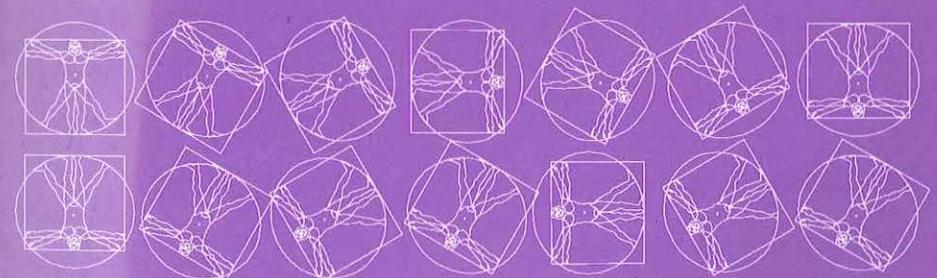
PRISMA

Arielismo y latinoamericanismo

17
2001

Prisma 17 AÑO 2001

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL URUGUAY



PRISMA

Nº 17 – diciembre de 2001



**Universidad
Católica**

PRISMA

Director: José Arocena
Secretaría de Redacción: María Cristina Dutto
Consejo Editor: César Aguiar
Luciano Álvarez
Carlos de Cores
Susana Monreal
Antonio Ocaña

Producción gráfica: *Sui*

Universidad Católica del Uruguay
Dámaso Antonio Larrañaga
Av. 8 de Octubre 2738
11600 Montevideo, Uruguay
Teléfono: 487 27 17 – Fax: 487 03 23
www.ucu.edu.uy
Correo electrónico: prisma@ucu.edu.uy

Impreso en Uruguay

Depósito legal

ISBN 0797-8057

Sumario

Tema central

Arielismo y latinoamericanismo

Presentación	4
El Uruguay en que se escribió <i>Ariel</i> por Enrique Mena Segarra	7
De Rodó al Mercosur por Alberto Methol Ferré	17
Arielismo: ¿impulso o freno para América Latina? por Romeo Pérez Antón	33
El arielismo, más allá de su leyenda negra por Adolfo Garcé	43
<i>Ariel</i> y las raíces del vuelo, entre <i>El que vendrá</i> y lo que no viene por Hebert Benítez Pezzolano	57
Rodó: un liberal contra el jacobinismo por Pablo da Silveira	69
La influencia de Rodó en la educación por Helena Costáble	93
Rodó y la educación en Uruguay por Antonio Pérez García	107
Los recursos humanos: ¿factor clave en una gestión ambiental efectiva? por Ana M. Quintillán e Isabel Quintillán	115
<i>Iglesia Católica en Uruguay: bosquejo histórico y análisis bibliográfico</i> por Susana Monreal	133

Presentación

En el año 2000 celebramos el centenario de la publicación de *Ariel*, la obra de Rodó que simboliza la afirmación del ideal cultural latinoamericano.

Integrante de la generación del 900, Rodó nació en 1871 en Montevideo y murió en Palermo (Italia) en 1917. Tenía cuarenta y cinco años y había pasado por la docencia y por la vida política, en la que sólo cosechó decepciones.

La publicación de *Ariel*, en 1900, fue de gran impacto en toda América. Rodó proponía el rescate de la cultura latinoamericana en toda su unidad y en su conjunto. A quienes, en la búsqueda de la identidad, no solamente uruguaya sino americana, dirigían su mirada hacia Europa o hacia los Estados Unidos, Rodó ofrecía una respuesta nueva.

Es desde el contexto uruguayo y rioplatense que Rodó escribió su ensayo. Le inquietaba seguramente el tema de la identidad cultural de su país y de su región, ante la aceleración de las transformaciones modernizadoras y la llegada masiva de inmigrantes. También se intuye la influencia de la problemática latinoamericana finisecular: la emergencia de los Estados Unidos como potencia, el retorno de los iberoamericanos a sus orígenes culturales y la derrota española en la Guerra de Cuba, en 1898, fomentaron algunos complejos en la intelectualidad de América Latina. En una reacción magnífica, optando por la exploración y la recuperación de las raíces, Rodó, en su *Ariel*, propuso a "la juventud de América" una nueva valoración de su pasado y una nueva mirada hacia su futuro. El llamado: "Debes llegar a ser el que eres" apelaba a la justa apreciación de las propias raíces culturales y a la definición de un proyecto propio y realista. Así lo entendieron los jóvenes estudiantes latinoamericanos a partir de 1908.

El magisterio de Rodó no se limitó sin embargo a los originales aportes de *Ariel*. *Liberalismo y jacobinismo*, *Motivos de Proteo*, *El mirador de Próspero* son permanentes desafíos para los espíritus abiertos y reflexivos.

En el ciclo cuyas exposiciones les ofrecemos se desarrollaron otros aspectos de la obra de José Enrique Rodó: su notable influjo en la educación uruguaya; su participación en la polémica que se originó en 1906, cuando se decidió el retiro los crucifijos de los hospitales públicos. En su polémica con el doctor Pedro Díaz, Rodó planteó un concepto definido de *liberalismo*, más cercano al respeto de la libertad individual como valor supremo y a la apertura a la diversidad religiosa, que opone al *jacobinismo*, de fuerte presencia en el Uruguay.

A la reflexión sobre estos temas y otros fue consagrado el ciclo cuya publicación es el tema central de este número de *Prisma*.

El ciclo de conferencias "Arielismo y latinoamericanismo", organizado por el

Instituto de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales y Comunicación de la Universidad Católica, tuvo lugar los días 17 y 18 de octubre de 2000. Contó con el apoyo del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica y con los auspicios del Ministerio de Educación y Cultura, el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y la Academia Nacional de Letras.

El martes 17 de octubre, las actividades se iniciaron con la conferencia "El Uruguay desde el que se escribió *Ariel*", a cargo de **Enrique Mena Segarra**; más tarde **Alberto Methol Ferré** desarrolló el tema "De Rodó al Mercosur". Ese mismo día se presentó el panel "Arielismo, ¿impulso o freno para América Latina?", con la participación de **Romeo Pérez Antón** y **Adolfo Garcé**.

El día 18 de octubre, **Heber Benítez** presentó la conferencia "*Ariel* y las raíces del vuelo, entre *El que vendrá* y lo que no viene". **Pablo da Silveira** disertó sobre "Rodó: un liberal contra el jacobinismo", y el panel, integrado por **Helena Costáble** y **Antonio Pérez García**, sobre "La influencia de José Enrique Rodó en la educación uruguaya", cerró el programa.

Una vez más, deseamos compartir con nuestros lectores los trabajos de investigación y las propuestas de reflexión que han resultado del trabajo anual del Instituto de Historia. Al iniciarse el siglo XXI, en otro Uruguay y en otro mundo, la obra de Rodó se mantiene vigente y nos interpela.

Fuera del tema central se presentan dos artículos. En el primero, **Ana María e Isabel Quintillán** se ocupan del factor recursos humanos en la gestión ambiental mediante el análisis de algunas experiencias en la actividad empresarial nacional. Finalmente, **Susana Monreal** sintetiza las grandes líneas de la historia de la Iglesia Católica en el Uruguay y reseña los principales enfoques historiográficos sobre el tema.

El Uruguay en que se escribió *Ariel*

por Enrique Mena Segarra

Se me ha pedido que desarrolle el tema "El Uruguay desde el cual se escribió *Ariel*". El Uruguay sí, pero sobre todo Montevideo. Rodó era un hombre urbano, un hombre de ciudad, antes que nada o entre muchas cosas. Desearía comenzar citando una carta que escribió José Enrique Rodó a su amigo Juan Francisco Piqué el 19 de enero de 1904. En un

fragmento dice así: "Nada hay seguro en nuestro bendito país, ni en política ni en cuestión económica; todo es inestable, problemático, todo está amenazado de mil peligros y expuesto a desaparecer de la noche a la mañana: incluso el país mismo".

Uno puede, en primer lugar, observar la fecha de redacción: el 19 de enero, cuando había estallado uno de los conflictos más trágicos y agudos de nuestra historia, aunque también hay que reservar su parte a la hipocondría con que tantos intelectuales han observado la realidad nacional. No sabía Rodó que, superada esa crisis, el país se abocaría a una serie de reformas trascendentales. Pero veamos cuáles eran los datos objetivos de la realidad, hasta el punto en que los conocemos.

En primer lugar, podemos hablar muy brevemente del trasfondo económico. El Uruguay estaba remontando la crisis de 1890, la crisis más extrema, por la gravedad de sus manifestaciones, que ha conocido en toda su historia. Pero el país mostró una elasticidad muy grande, y en estos años del 900 se presenciaba el éxito del modelo agroexportador, exportación esencialmente de lanas, de

El autor

Profesor de Historia. Docente en el Instituto de Profesores Artigas y en el Instituto de Historia de la Universidad Católica del Uruguay. Director del Museo Histórico Nacional.

tasajo, charque —si bien éste se hallaba ya en declinación— y otros productos derivados de nuestro campo. Todo ello dentro de la órbita económica británica.

En los años 1896 a 1900, hubo un total de exportaciones de 156 millones de pesos. No olvidemos que la cotización del peso era ligeramente superior al dólar y la libra tenía una cotización estable de 4,70 pesos, que duró más o menos un siglo. A esos 156 millones de pesos de exportaciones se contraponían 119 de importaciones, o sea que en esos cinco años hubo un superávit de 37 millones de pesos. Esa prosperidad fue la que dio base a las reformas del período que se suele llamar batllista, que sin esa abundancia de recursos habrían sido absolutamente imposibles.

En 1896 se introduce otra novedad: un banco estatal (que no lo era por su carta orgánica pero que lo fue en los hechos), el Banco de la República Oriental del Uruguay, que marca una acción y una presencia crecientes del Estado en la fijación de la orientación económica, lo cual logró imponerse a través de la superación de los profundos prejuicios enraizados en la ideología liberal que había reinado durante el siglo XIX.

En 1901 van a comenzar las obras del puerto de Montevideo, adaptación necesaria a costa de cuantiosa inversión, pero indispensable para mantener la eterna ecuación económica uruguaya: la campaña produce y Montevideo exporta. Pero aquel puerto primitivo no podía seguir exportando sin un nuevo equipamiento, que se comienza a realizar en 1901 y llega a su terminación en 1910.

Las inversiones británicas eran otro protagonista. Se discuten las cifras, pero me parece acertada la de 40 millones de libras esterlinas que, dividiendo esa cifra por la población, nos da la mayor concentración de capital británico en el mundo (fuera de las propias Islas Británicas) per cápita. Consideremos que la India, poblada en aquel entonces por 300 millones de habitantes, tenía invertidos 850 millones de libras. Las divisiones respectivas revelan claramente la concentración de capital británico en el Uruguay, la mitad de él en ferrocarriles y la otra mitad en servicios tales como agua, luz, gas y seguros, aparte de otros rubros de comercio que también contribuían a ese total.

En segundo lugar hablaremos de la población en sí. En 1900 son 936.000 habitantes, cifra estimada, pero cuando Rodó tenía seis años, en 1877, la población era de 440.000, mucho menos que la mitad; en otras palabras, Rodó, desde el albor de su vida consciente, vio cómo se iba más que duplicando la población. Sin embargo, ese ritmo de crecimiento se iba entrecortando progresivamente, por un descenso de la natalidad, un descenso de la inmigración y el comienzo de una emigración hacia los países vecinos, emigración por supuesto de carácter laboral.

Montevideo contaba con 250 mil habitantes, de los cuales más o menos el 40% eran extranjeros; de ese 40% la mitad eran italianos y el resto predomi-

nantemente españoles, factor que le daba a la ciudad un cierto color que luego evidentemente la masificación le hizo perder. Es el color que intenta rescatar un libro del año 1898, *Mi Montevideo*, de Arturo Giménez Pastor, libro que merece ciertamente reedición, puesto que es desconocido hoy día.

Ese Montevideo era una ciudad sin automotores, y eso alcanza para darnos una idea de lo que podían ser aquellas calles surcadas por tranvías de caballos, coupés y volantas de las personas acaudaladas y un gran porcentaje, como es natural, de peatones, pues en general las distancias no eran largas. Personas había que tenían estos medios de transporte privados, coches de caballos, podría decirse que más por ostentación que por necesidad.

La luz eléctrica se había impuesto en la Ciudad Vieja y en el Centro; el 1% de la población de Montevideo estaba abonada al servicio telefónico, si bien es verdad que los teléfonos domiciliarios eran muy escasos: la gran mayoría estaba en comercios.

Dicho de otro modo: ésta era todavía una sociedad de vecinos, una sociedad con el contacto humano directo, que no había llegado todavía al umbral de la masificación. En determinado nivel, por ejemplo, en la clase social a que pertenecía Rodó, todo el mundo se conocía. Para nadie eran un secreto las costumbres y los hechos concretos de la vida de los demás miembros de ese mismo nivel.

Desde el punto de vista cultural, el analfabetismo era elevado aún; en el marco general del país, un 50% más o menos, con un 35% en Montevideo, pero eran cifras en retroceso gracias a la obra de la reforma vareliana, que no fue instantánea, como es natural, sino que demoró años en implementarse para establecer los fundamentos de la escuela pública moderna.

Secundaria agrupaba apenas a 300 alumnos aproximadamente, cifra bastante fija, lo que no es de extrañar si consideramos que era una enseñanza estrictamente preuniversitaria, pensada con esa exclusiva finalidad. Allí se impartía una cultura esencialmente humanística, pero que apuntaba ya a un racionalismo científico, aun pasando por alto las disputas, tan intensas al fin del siglo, entre espiritualistas y positivistas; pero había de todos modos un racionalismo que ambas tendencias compartían y una inclinación, impulsada sobre todo por el positivismo, hacia el cultivo de las ciencias y la disciplina mental derivada de ellas.

La Universidad contaba más o menos 900 alumnos en sus diversos cursos, como es natural, repartidos en las facultades de Derecho, Medicina y Matemáticas (excluimos la formación secundaria, que institucionalmente era también parte de la Universidad). En ella se elaboraba todavía la alta cultura nacional, si bien la generación del 900, que Rodó integraría, sería la primera generación intelectual uruguaya que no debiera su formación exclusivamente o casi exclusivamente a la Universidad; de hecho, el porcentaje de titulados en las genera-

ciones intelectuales anteriores era casi unánime y aquí en cambio es inferior; el mismo Rodó no concluyó sus estudios.

Pero existía una cultura letrada (en el sentido de cultura del papel impreso) popular, una cultura que se alimentaba de la prensa. Había unos diez diarios, algunos de ya larga permanencia, como *El Siglo*, otros más episódicos, y uno de esos periódicos, *El Día*, de José Batlle y Ordóñez, sería el primer diario de masas, el primer órgano de prensa auténticamente popular, porque aquel hábil hombre de negocios que supo ser ocasionalmente José Batlle y Ordóñez, además del político e ideólogo que conocemos, impulsó su periódico disminuyendo el precio a la mitad (el "diario a vintén"); fue el primer diario que se sostuvo en parte por la venta y en parte muy fundamental por los avisos.

Las revistas de sátira política eran muy numerosas en aquel tiempo y bastante efímeras, con alguna excepción como pudo ser *Caras y Caretas*, que ya para esas fechas se había mudado a Buenos Aires, o *El Negro Timoteo*, en sus diversas etapas, obra de la vida de Washington Bermúdez.

Esas revistas colocaban al elenco y al acontecer político bajo el prisma del humor, del humor alimentado con excelentes plumas en lo satírico y en lo anecdótico y también con unos soberbios dibujos. Produce una sensación a veces extraña recorrer las páginas de aquellas revistas en colores y recordar que en Montevideo se publicaba como media docena al mismo tiempo. Han sido certeramente analizadas por el chileno Alfonso Cerda Catalán en un trabajo publicado por la Facultad de Humanidades, sumamente recomendable.

En cuanto a la religiosidad, comparando la de nuestro país, y nuestra ciudad sobre todo, con las de realidades tan cercanas como la de la vecina orilla, se observa un cumplimiento de los deberes religiosos más bien escaso y además predominantemente femenino.

Sería del caso hablar ahora de la sociedad. Según los estudios de Barrán y Nahum, un 4,5% de la sociedad, montevideana sobre todo, estaba compuesto por la clase alta, calculada por ellos en unas 2.700 familias. Sus centros de residencia estaban bien determinados: el Centro y la Ciudad Vieja, todavía no tugurizada como ahora, donde podemos ver en conventillos deprimentes, pensiones sospechosas y depósitos de comercios las escaleras de mármol de Carrara de las antiguas casas, hechas a medida (el arquitecto enviaba desde Montevideo las medidas a las canteras de Carrara y venían ya labrados los escalones). Poseían sus quintas, naturalmente en el Prado, y sus casas de veraneo en Pocitos. Eran estancieros o comerciantes, como el padre de José Enrique Rodó, inscrito cómodamente en ese sector social; su casa de la calle Treinta y Tres casi Buenos Aires era realmente una casa de categoría, que revelaba un muy buen pasar. Otro sector de la clase alta eran los grandes industriales, hombres nuevos de la sociedad, la gran mayoría de ellos de origen inmigratorio.

Las clases medias vivían esa indeterminación que las caracteriza, entre el temor de caer y la desesperación por subir; no sabían que las aguardaba un siglo eminentemente mesocrático, en el que sus valores y sus costumbres se impondrían al conjunto de la sociedad.

Y después los obreros, residentes en arrabales o mezclados geográficamente con la clase alta en los conventillos de la Ciudad Vieja y del Centro; entre ellos había un elevado porcentaje de extranjeros que dieron combatividad a la luchas obreras, tan intensas en los primeros años del siglo XX.

Una referencia, en fin, a la vida política. José Enrique Rodó nació dos días antes de la batalla de Manantiales, aquel combate de la revolución de las Lanzas en que perdió la vida de manera homérica Anacleto Medina, viejo prácticamente ciego. Ése era el Uruguay en que nació Rodó.

Un Uruguay con escasísimo peso del Estado, un Estado rudimentario, impotente, mendicante, pero un Estado en que la autoridad pública estaba mediatizada por los caudillos. El desdichado general Lorenzo Batlle, presidente en este año del 71, no podía hacerse obedecer de la campaña si no era por intermediación de las buenas gracias de un caudillo local de influencia, cosa que los acontecimientos de aquella época revelan de una manera casi caricaturesca.

Mientras se desarrollaban la infancia y la adolescencia de Rodó, tenía lugar la obra del militarismo, tan oscurecida y deformada por la pasión política, pero que es preciso reconocer. Por una parte, se buscó imponer el orden, sobre todo por la mano de hierro del coronel Lorenzo Latorre, que era una necesidad impostergable de la sociedad, prioritariamente en la campaña; también se procuró la neutralización del viejo caudillismo, el establecimiento de la autoridad del gobierno central, que entonces pasaba a ser acatado en todos los ámbitos del país. Por otra parte, se organizaron, y fundaron en su caso, instituciones como el Registro Civil; se reestructuraron las preexistentes, como ocurrió con el Correo; las innovaciones técnicas se utilizaron al servicio del poder público: los ferrocarriles, el telégrafo, el armamento moderno, el fusil, primero de retrocarga y después de repetición, la artillería de acero de retrocarga y de largo alcance, según los nuevos modelos europeos.

En una palabra, el período militarista ambientó la creación del Estado nacional, que antes de él no existía; pero además, durante esa etapa histórica, simultáneamente se consolidó un sentimiento nacional, y ésa es una transformación espiritual de enorme jerarquía. Es por demás dudoso que existiera tal sentimiento nacional uruguayo en 1830; creo que simplemente cabe negarlo. De otra manera la Guerra Grande sería incomprensible, a no ser que admitiéramos que allí se estaba en presencia de dos bandos de traidores. No hay tal; no había sentimiento nacional; había un sentimiento difuso, rioplatense por un

lado y localista por el otro, pero no una conciencia que se pudiera llamar nacional uruguaya.

Ese sentimiento nacional uruguayo, fomentado desde los gobiernos militaristas, se expresó en la cultura. Toda cultura que nace, toda cultura perteneciente a una nacionalidad que se está afirmando (y los ejemplos decimonónicos de Europa son simplemente innumerables) exalta los valores patrióticos, los valores que se tienen como más propios e identificatorios de esa nacionalidad. Y entonces tenemos en 1878 el cuadro más conocido de la pintura uruguaya, *El juramento de los Treinta y Tres Orientales*, de Blanes, que es un cuadro de tema patriótico.

En 1879, al inaugurarse el monumento a la independencia en la Florida, *La leyenda patria* de Juan Zorrilla de San Martín proclamaba: "Es la voz de la patria, pide gloria"; y el intelectual, el pensador, el poeta, el artista, el historiador responden a ese llamado de la patria, exaltándola de acuerdo con sus medios y su forma de expresión. En un nivel más modesto pero de gran repercusión popular, en 1882 Gerardo Grasso difundía el *Pericón nacional*, con esa exaltación de la bandera que todos conocemos. A partir de 1888 comenzaba el ciclo novelístico de Eduardo Acevedo Díaz, desarrollado en tiempos de la Patria Vieja y de la revolución que llevó a la independencia.

La historiografía responde al mismo compás: entre 1880 y 1882 Francisco Bauzá escribe su monumental *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Pero además esta nacionalidad nueva que se estaba afirmando necesitaba un prócer unánimemente reconocido; y allí estaba Artigas en proceso de reivindicación. Se lo exalta entonces como lo que seguramente no fue: fundador de la nacionalidad oriental —ningún hombre funda una nacionalidad, ni tampoco ningún hombre la destruye, pues ellas son producto de evoluciones largas y complejas— y también se lo eleva a máximo prócer nacional, despojándolo de su carácter rioplatense y federal para reducirlo a héroe parroquial, héroe de un país separado de la vieja confederación, de lo que él mismo llamaba "el sistema".

En este ambiente llega a su ocaso la prédica unionista de Juan Carlos Gómez, triste personaje en mi opinión (y no exijo que nadie se pliegue a ella), prédica que trotaba detrás de unos utópicos Estados Unidos del Plata, imposibles y no deseados por ningún uruguayo excepto él y su circullillo. Esas ideas parecían ya anacrónicas; no hay más que recordar la respuesta altanera y despectiva de Francisco Bauzá en 1879, en páginas en verdad magistrales por la forma, pero muy endebles desde el punto de vista histórico, tal como las vemos ahora, y también la refutación de José Pedro Ramírez en 1881.

Simultáneamente encontramos a ese personaje tan curioso que fue Ángel Floro Costa, hoy día inexistente excepto por el nombre de una calle. En 1880 había publicado un libro titulado *Nirvana* que despertó gran atención y preocu-

pación: el Nirvana, el no ser, la extinción del Estado uruguayo. Allí analiza, con acopio de argumentos, las posibilidades que se le ofrecían al país como futuro. Negaba el mantenimiento de su independencia; lo deseaba pero no creía que fuera asequible. La formación de los Estados Unidos del Plata, como lo predicaba su mentor Juan Carlos Gómez, le parecía deseable pero muy improbable; lo que él miraba como destino más cierto para el Uruguay era volver a ser la Provincia Cisplatina.

Cuando en 1880 se publicó esta obra, suscitó ecos; pero en 1899 Costa consideró del caso dar a conocer una segunda edición (la primera había sido bonaerense; la segunda fue montevideana, de la imprenta de Dornaleche y Reyes) y ésta pasó con un encogimiento de hombros del público. Era otra voz del pasado, que a ese Uruguay optimista y pujante ya nada le decía.

Pero este año 1900 está fundamentalmente dominado por las consecuencias de la revolución de 1897, que significó el comienzo de la purificación del sufragio y la representación de las minorías, conquistas democráticas absolutamente innegables y que sin esa revolución no se habrían producido, o se habrían producido de muy otra manera.

Esos progresos estaban consagrados en la paz de 1897 y en las leyes del año siguiente: en abril la del Registro Cívico Permanente y en octubre la de elecciones. El Uruguay, república desde sus inicios institucionales, se va convirtiendo progresivamente en una democracia; no lo es todavía en 1900, aunque está encaminándose a serlo, y en todo caso la consagración de un sistema plenamente democrático es el objetivo de las mejores mentes y las mejores voluntades del país.

Esa marcha se realiza de la mano de una clase política en formación y progresivamente profesionalizada. Van apareciendo hombres que se dedican exclusiva o por lo menos prioritariamente a la vida política, de los cuales el primero y más proceral fue José Batlle y Ordóñez, un hombre que durante toda su vida no tuvo otra actividad, directa o indirectamente, que la política.

Un nuevo impulso se da en la organización de los partidos; pero todos estos progresos, que son indiscutibles, tuvieron un precio: la regionalización del poder político. El Uruguay estaba dividido —no sólo en la realidad sino sobre todo en la visión popular— en un país colorado y un país blanco, muy desiguales en superficie y más aun en población. Los seis departamentos blancos contaban con el 27% de la superficie de la república y el 18% de su población, pero se habían establecido claramente dos polos de poder. Uno de ellos estaba en Montevideo, personificado en el presidente Juan Lindolfo Cuestas, hombre gruñón, atrabiliario y colérico que aparentaba una edad superior a los 60 años que tenía en 1897 (edad más proveya entonces que ahora), pero dotado de un ánimo combativo que lo impulsaba a escribir en el diario oficialista *La Nación* artículos anónimos, virulentos y cargados de hiel contra sus adversarios, artículos

que todo el mundo sabía que los escribía él, por otra parte. El otro polo estaba ubicado primero en la estancia El Cordobés, y desde este mismo año 1900 en Melo, en la persona del caudillo nacionalista Aparicio Saravia.

Existía, pues, una tensión bipolar, una verdadera corriente eléctrica entre ambos centros de poder, acompañada de un gran temor a los enfrentamientos electorales que podrían convertirse en enfrentamientos armados. Por eso ésta fue una etapa de acuerdos electorales (el primero ya en 1898) por los cuales se elaboraban listas mixtas para evitar la contienda en las urnas. Esas listas se pactaban con determinado porcentaje para los colorados, uno menor para los blancos y alguna migaja para los constitucionalistas, partido ya en disolución.

No obstante, el panorama político mostraba un crecimiento indiscutible del Partido Nacional. Y así fue que en noviembre de 1900 se procedió a la elección de seis senadores. De acuerdo con la Constitución de 1830, el Senado se renovaba por tercios cada dos años, o sea que seis senadores debían ser elegidos en ese año, y el Partido Nacional, observando sus excelentes perspectivas electorales, se negó al acuerdo y obtuvo cinco de esas seis bancas, cómputo tanto más importante por cuanto triunfó en tres departamentos blancos y en dos colorados. ¿Qué quiere decir esto? Que se respetó la libertad electoral, que el gobierno no intervino en los comicios como era lo habitual hasta entonces. Otro dato interesante es que la victoria del Partido Colorado en Río Negro se produjo por 14 votos, lo cual nos revela otra cosa: la exigua cantidad de votantes, en los departamentos del interior sobre todo, apenas unos pocos centenares.

Pero en el horizonte se vislumbra ya la sombra de la guerra, desde las palabras agoreras pero proféticas de Julio Herrera y Obes al negarse a votar en el Senado la aprobación de la paz del 97, diciendo que esa paz traería a los pocos años otra guerra, hasta los temores de las clases poseedoras, que preferían cualquier cosa antes que una nueva guerra civil, que significaba la ruina de las estancias, el descenso del comercio y una conmoción general de la economía.

Esos temores no fueron suficientes para impedir el movimiento armado de 1903 y sobre todo la gran guerra civil de 1904, ya bajo otra orientación gubernativa, la de Batlle y Ordóñez, que sería el último conflicto bélico que viviera nuestro país. Pero eso estaba aún envuelto en las sombras del futuro. Algunos lo veían venir, otros no querían admitirlo. Lo que nadie sabía, ni tampoco Rodó cuando escribía que "todo es inestable, problemático; todo está amenazado de mil peligros y expuesto a desaparecer de la noche a la mañana: incluso el país mismo", era que la guerra de 1904 abriría el camino a un país nuevo.

Resumen

Para ayudar a comprender el mundo en el que Rodó desarrolló su pensamiento y escribió sus obras, el autor refiere las principales características del Uruguay y en especial de su capital en las últimas décadas del siglo XIX y primeros años del siglo XX. Describe las condiciones y la estratificación de la sociedad, sintetiza la evolución económica, demográfica y cultural, la génesis del sentimiento nacional y el proceso político que culminó en la guerra civil de 1904.

De Rodó al Mercosur

por Alberto Methol Ferré

Vamos a hacer una reflexión sobre una de las tres columnas fundamentales, uno de los tres hombres estructurantes del Uruguay. Uno sería Hernandarias, que es más que el inventor de la agropecuaria, el segundo es Artigas y el tercero, Rodó.

Hernandarias es el que echa los fundamentos económicos del Uruguay hasta hoy, y no solamente, sino que, como hombre que genera las misiones jesuíticas del Paraguay, es también configurador básico de

un ámbito que está en el corazón fronterizo del Mercosur, del pueblo cristiano del sur, del que Artigas fue una de las expresiones importantes en la historia.

Artigas es uno de los últimos caudillos de las misiones guaraníicas y, en ese sentido, heredero de la estirpe de los Hernandarias en el origen de la Provincia Oriental. Él fue, en 1813, caudillo del pueblo de la Provincia Oriental, que sería parte de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Ése es el marco en que actuó. Artigas no fundó un Estado federal sino que encabezó una Liga Federal, una alianza de provincias para gestar un Estado federal en Río de la Plata.

Y el otro héroe es Rodó. Como dijo ya hace muchos años una poetisa chilena muy inteligente, Gabriela Mistral, él fue el iniciador intelectual del latinoamericanismo del siglo XX. En Rodó se retoma intelectualmente una historia interrumpida y fracasada desde la derrota y el exilio de Simón Bolívar. Rodó es el re-fundador del latino o hispanoamericanismo del siglo XX.

El autor

Profesor de Historia de América en el Instituto Artigas de Servicio Exterior (Ministerio de Relaciones Exteriores), en la Universidad Católica del Uruguay y en la Universidad de Montevideo. Ocupó diversos cargos en la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).

Me interesa la lectura de la actualidad histórica: interpretar los signos de los tiempos en que uno vive para ver los caminos de la sociedad, del barrio en que uno nació y morirá. Y es desde esa óptica, la apertura del siglo XXI, que interesa Rodó en el gran marco en el que, aunque todavía no se reconozca claramente, se inscriben la gestación histórica del Mercosur y su posible futuro. Entonces voy a referirme a ese singular itinerario que desemboca en un intento de comprender los signos de los tiempos de nuestra época.

El *Ariel* se inscribe en un marco de interpretación. Ya antes del *Ariel*, Rodó tenía como preocupación fundamental "la unidad moral e intelectual" de la América hispana o de la América Latina. Él sentía —y se lo manifiesta en una carta a Ugarte en 1896— el aislamiento mutuo en que estaban los distintos países que formaban la América hispana y sentía la necesidad de una tarea fundamental: generar una nueva convergencia histórica.

El *Ariel* es fundamentalmente un acto político de largo aliento de Rodó. La forma en que él concibió el *Ariel*, la forma en que lo distribuyó —meticulosamente en casi toda la intelectualidad importante de España y de América Latina, con cuidado de enviarlo a todos los puntos estratégicos— fue un acto intencional, minuciosamente pensado, porque era consciente del designio y de la empresa que se había propuesto.

Fue a consecuencia de la irrupción de los Estados Unidos visiblemente en la historia mundial, a través de la Guerra de Cuba y de Filipinas, en el Extremo Oriente. La apertura del siglo XX nuestra está signada por una gran presencia de Cuba. También en la segunda mitad del siglo XX Cuba ha tenido una nueva presencia en nuestra historia, vinculada a un replanteo de los intentos de unidad latinoamericana, tanto en forma revolucionaria en los sesenta como por los intentos de integración latinoamericana impulsados por la CEPAL y por el BID en los años sesenta y que tuvo en Montevideo la fundación de la ALALC, que fue quizás un hito más importante que otros de eco revolucionario, pero quizás más infecundos que las tareas de la CEPAL que llevaron a la gestación de la ALALC. Porque la historia no camina sólo por caminos heroicos: tiene muchas formas de andar, aun bajo formas de apariencia tecnocrática o burocrática.

Entonces, ¿qué significó la irrupción de los Estados Unidos en la apertura del siglo XX? Intentaré determinarlo en forma sencilla y lo más rápida posible.

A partir de comienzos del siglo XIX aparecen realmente los Estados-nación industriales, que van a marcar el ritmo de la historia de todo el siglo XIX hasta muy entrado el siglo XX y cuyo primer arquetipo es Gran Bretaña. A Gran Bretaña la seguiría Francia. El primer gran economista de la sociedad industrial se llama Ricardo y escribe su obra fundamental allá durante las guerras napoleónicas, por 1817. La obra de Adam Smith se refería a una sociedad mercantil y no industrial, pero el primer teórico de la sociedad industrial es Ricardo, un contemporáneo de Artigas. Y el otro es Saint-Simon, que allá por el año 1820

publica un libro intitulado *La sociedad industrial*. Ricardo y Saint-Simon son los dos primeros símbolos importantes de un pensamiento económico y social con relación a la emergencia de la sociedad industrial en Inglaterra y en Francia. Y estos dos primeros Estados-nación industriales serán el paradigma, en la primera mitad del siglo XX, de la vanguardia de la dinámica histórica concentrada en el centro de Europa.

En los dos primeros Estados-nación industriales hay sobrevivencias del antiguo régimen hasta muy cerca de nuestros días —el ejemplo inglés es arquetípico—, pero la nación pone un ámbito y una dimensión que los hace aptos para el desarrollo autosustentado de una revolución tecnológico-científica industrial. La nación es un ámbito homogéneo, virtualmente democrático, porque el rasgo de una nación es una cierta comunicabilidad y accesibilidad de todo con todos, que pone las condiciones de una sociedad igualitaria y móvil como lo es la sociedad industrial, donde es necesaria la complementación de industrias entre sí, de diferentes divisiones del trabajo entre sí.

No son como los viejos imperios agrarios donde, de un excedente económico mínimo de múltiples aldeas agrarias, el imperio recogía impositivamente una parte para el aparato central y dejaba las múltiples culturitas diversas, múltiples lenguas y usos de las diversas aldeas, que no afectaban la estructura del imperio. En cambio, la sociedad industrial exige una relativa homogeneidad que permite que se pueda cambiar de empresa, de lugar, que haya una educación común que permita una dinámica mucho más intensa y compleja que la de las sociedades agrarias, que de una forma u otra son todas sociedades aristocráticas.

En el siglo XIX el centro de Europa es el Atlántico norte, donde desembocan todos los mares del mundo. Desde el siglo XVI la globalización comenzó con Portugal y Castilla, que están sobre el Atlántico. Luego el poder se desplaza —tras el hundimiento del imperio unido hispano-lusitano, a mitad del siglo XVIII— más al norte en el Atlántico. Francia e Inglaterra luchan durante un siglo y medio por el centro mundial. Con Napoleón, Francia pierde la "segunda guerra de cien años" e Inglaterra se convierte en el centro del mundo. Hubo un intermedio en que ese lugar lo ocupó Holanda, que es a Inglaterra lo que Portugal fue a Castilla, para decirlo en forma sencilla.

En la Edad Media el poder estaba en dos puntas: las ciudades italianas en el Mediterráneo y el imperio alemán en el centro, el Sacro Imperio Romano-Germano, que pasan a segundo plano cuando comienza la mundialización oceánica de los países atlánticos de la Europa occidental y éstos son los hacedores de la historia universal. Cuando Alemania y luego Italia intentan acceder, en el siglo XX, entran en conflicto con el núcleo dominante formado por Francia e Inglaterra y se desencadenan, en diferentes formas, dos guerras mundiales entre los que ya estaban y los que querían entrar.

En el siglo XIX el primer poder de Estado-nación industrial es Gran Bretaña y el segundo es Francia, que se van a convertir en "paradigma mundial". Los países que quieren ser protagónicos deben alcanzar por lo menos el modelo de nación industrial que muestran Gran Bretaña y Francia. Ese paradigma será asumido en la segunda mitad del siglo XIX por Alemania y por Italia (me refiero a la Italia del Piamonte, de Turín, que es la parte industrial de Italia). Y en Alemania, Bismarck va a recoger y a sintetizar el *Zollverein*, la lucha por la unión aduanera que comenzó ya en 1834. De manera que Alemania e Italia van a acceder al Estado-nación industrial. Alemania mucho más que Italia, que sigue masivamente campesina. Y luego, a fines del siglo, aparece en Asia el quinto, que es el Japón.

Las "naciones hispanoamericanas" son ante todo un conjunto de repúblicas hijas de la descomposición del imperio español. El imperio español es un imperio preindustrial; con manufacturas, sí, pero en absoluto una sociedad industrial maquinista. Lo que quedará del imperio español es un conjunto de Estados-ciudad. Nuestras repúblicas latinoamericanas son ciudades-Estado antiguas que dominan un *Hinterland*, un inmenso territorio. Buenos Aires domina un amplio territorio; para controlarlo expulsó de su seno al Uruguay, que ofrecía el puerto alternativo. En la paz de 1828 se dice la verdad, se pone "el Estado de Montevideo"; hubo dudas luego en los constituyentes, pero en realidad lo que aparecía era la ciudad de Montevideo como puerto y su *Hinterland*.

Eso era y es así con todas las repúblicas. Son todas sociedades antiguas, agrarias, todas preindustriales. Son el Estado-ciudad de Montevideo, de Buenos Aires, de Santiago, de Lima, de Quito, de Caracas..., con inmensos espacios, inimaginables para los europeos, pero casi vacíos. Y estaban compuestos por los hombres libres —los comerciantes, los terratenientes y los artesanos— y los ilotas múltiples —gauchos, indios y todo lo demás—, que no tenían derecho a voto en ningún lado.

Estos Estados-ciudad se disfrazan, toman la retórica del Estado-nación industrial, suponiendo que imitar la Constitución de Francia nos convertirá en lo que es el Estado-nación industrial francés. Es una confusión, porque somos una periferia agraria formada por los últimos Estados-ciudad antiguos. No en vano en el 900, junto con el *Ariel*, aparece la obra de Juan Agustín García *La ciudad indiana*, que en realidad retoma la reflexión sobre *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges, trasladándola a nuestros países.

Esto recién se empieza a cuestionar a partir de la crisis mundial del capitalismo de 1929. Había gérmenes de industrias en San Pablo, en Buenos Aires, pero no llegan a configurar un poder emergente capaz de determinar al conjunto de la sociedad. Solamente en la crisis mundial del 29 los Estados-ciudad agroexportadores antiguos abren la lucha por los Estados-nación industriales en América Latina, con Haya de la Torre, con Vargas, con el PRI en

México —no con la revolución mexicana—, etcétera. De manera que las nuevas exigencias de la sociedad industrial recién se plantean para nosotros en los años treinta. Antes hay insinuaciones —no es que no haya ninguna fábrica—, pero nunca con un poder social como para incidir en el conjunto.

Hubo también en Europa otros nacionalismos que poco tenían que ver con la construcción del Estado-nación industrial, pues se trataba de grupos étnicos que planteaban su autonomía e incluso independencia, pero lejos de las condiciones de una "sociedad industrial". Esto acaece especialmente en el mundo eslavo —eslovacos, croatas, eslovenos, polacos, etcétera—, que desarrollan su escritura, el cultivo de su identidad nacional y con ellas van a intentar hacer coincidir la nación. Pero no en el sentido del Estado-ciudad antiguo, como nosotros, porque no éramos naciones del tipo de Polonia, Croacia, Eslovaquia o Serbia, sino que pertenecíamos a un mismo gran ámbito histórico-cultural que se fragmentó en múltiples Estados-ciudad autodesignados "naciones".

Hay historiadores franceses contemporáneos, como Guerra, que se preguntan qué misterio hay para que la unidad de la nación se haya roto en tantos pedazos, por qué la América española, unitiva en lengua, etc., se rompe. Lo que pasa es que estaba lejos de ser una sociedad industrial y lejos de ser una nación en el sentido moderno, de dimensiones aptas como lo eran Inglaterra y Francia. La dispersión e incomunicación de América Latina entre sí era enorme. Nuestros países eran mucho más lejanos entre sí que en la época de la conquista y colonización, porque entonces España dominaba el mar. El barco oceánico era el instrumento máximo de comunicación. Con el mar y con los hombres de a caballo tenía la velocidad máxima del siglo. Una velocidad loca en comparación con la de los indios, que iban a pie. Pero en nuestra independencia éramos solamente hombres de a caballo, el mar no nos pertenecía. Las flotas de la independencia son casi todas irlandesas, inglesas, norteamericanas; los corsarios de Artigas son casi todos yanquis, irlandeses... La América hispana no tiene barcos; en consecuencia, sus distancias se multiplican por cien, porque hacer una caminata a caballo entre un punto y otro, con los Andes y el Amazonas de por medio, *se non ti vedo più, felice morte*.

El fundador de la geopolítica alemana, Federico Ratzel, que escribe su *Geografía política* en 1897, ya ve la emergencia yanqui. Él había participado en la revolución industrial alemana, inspirada por Federico List, famoso autor del *Sistema nacional de economía política* (1841), el primer gran tratado económico en Alemania que postula la generación de la sociedad industrial. List fue educado por los yanquis; aprendió en los círculos industrialistas norteamericanos, descendientes de Hamilton.

La irrupción de los Estados Unidos es sencilla: el poder de los Estados Unidos emergía totalmente al margen del centro mundial. La emergencia de un poder en el centro europeo habría roto el equilibrio de poderes. Por ejemplo,

una Alemania poderosa que surgiera alteraba todo el orden establecido; en consecuencia, chocaría inevitablemente con Inglaterra y con Francia, tuviera el signo que tuviera.

Pero los Estados Unidos se desarrollaban en la lejana América y en el lejano Oeste, en una colonización continental rumbo al Pacífico cuya única víctima fue México —le ocuparon inmensos territorios pero poco poblados entonces—. Una vez que liquidaron a la oligarquía agraria esclavista en la Guerra de Secesión, ahí los Estados Unidos dieron el gran salto industrial, sin necesidad de ninguna otra expansión externa. Inglaterra tuvo necesidad de formar un imperio, Francia también, Alemania intentó formar otro imperio colonial, Italia y Japón también. Los Estados Unidos no tuvieron ninguna necesidad, porque tenían espacios y la más portentosa inmigración humana que la historia conoce. Cada año llegaban cientos de miles en forma sostenida y en los últimos años anteriores a 1914 llegaban millones. Esa inmigración creciente e ininterrumpida le permitía un desarrollo continental industrial autosostenido con industrias de una escala inimaginable para Europa.

Ratzel, en plena revolución alemana, va a esa rara "periferia" que es Estados Unidos y queda asombrado, se siente como un liliputiense en el país de los gigantes. Él admiraba los ferrocarriles alemanes y, entre el setenta y el ochenta del siglo XIX, encuentra en Estados Unidos tres o cuatro ferrocarriles transpacíficos, que eran varias veces más poderosos que los de Alemania, algo inimaginable. Entonces Ratzel se da cuenta de que, dentro de la lógica del Estado-nación industrial hegemónico como vanguardia de la historia en Europa, había aparecido algo que multiplicaba en forma tan gigantesca todo, que derogaba la dimensión común aproximada que tenían todos los Estados-nación industriales de entonces e introducía dimensiones cuantitativas tan enormes que cambiaban cualitativamente la historia. Y Ratzel opta por no llamarlo Estado-nación, para no hacer una mezcla. Lo llamará "Estado continental" (industrial). Y anuncia que el siglo XX será la era de los Estados continentales.

Hoy se habla de que el Estado-nación se terminó. "Estados-nación" son Jamaica, Uruguay, China, Estados Unidos... La expresión denota cosas tan disímiles que no dice nada. Cuando se habla de los Estados-nación se dicen palabras más o menos vacuas si no se da una explicación seria y no se discernen distintos tipos de Estados-nación muy diferentes entre sí, porque Uruguay no es ni la China, ni Rusia, ni la Unión Europea, ni Jamaica, ni el Zaire.

Los Estados continentales serán los nuevos poderes protagónicos de la historia, desplazando a los Estados-nación industriales del siglo XIX, que quedan secundarios. Los otros tipos no industriales de Estado-nación pertenecen al coro de la historia.

Ratzel muere en 1904, pero escribe varios artículos al iniciarse el siglo, especialmente uno llamado "Lebensraum" ("espacio vital"). Más tarde los nazis

adoptan esa palabra y hay una acusación contra Ratzel de ser un "prenazi", cosa totalmente falsa, porque incluso en el año anterior a su muerte él, que era un cristiano protestante, atacó duramente a Gobineau y a Houston Chamberlain, los dos teóricos máximos del racismo en Alemania.

Ratzel habla de la emergencia de los Estados Unidos cuando los *cowboys* se transforman en marines, se termina la epopeya del lejano Oeste y comienza la epopeya mundial de los Estados Unidos encabezada por Teodoro Roosevelt, el almirante Mahan, por George Taft y otros, el primer núcleo intelectual que ya a fines del siglo XIX se da cuenta de que ya son el "mayor poder mundial".

En la guerra con España, en la idea de Mahan, la isla fundamental para que Estados Unidos controlara las Antillas era Puerto Rico, no Cuba. En Puerto Rico están las bases de los Estados Unidos y eso no salió de su esfera. En el mismo 1898 anexan a Hawai, que había sido invitada por los Estados Unidos a la Primera Conferencia Panamericana de 1889 porque era un pequeño reino del Pacífico cercano. Y en 1904 inician el canal de Panamá para unir sus flotas del Atlántico con las del Pacífico, porque han ocupado las Filipinas, su vanguardia en el corazón del Extremo Oriente. Entonces los Estados Unidos se proyectan mundialmente, en especial, sobre la América Latina y sobre el Extremo Oriente.

Ése es el espectáculo que ve Rodó en el momento en que escribe el *Ariel*. Discúlpeme esta introducción extensa, pero, si no, no se entiende bien qué pasó.

Éste es el origen del nacimiento de la generación del 900 en las minisociedades latinoamericanas, o en algunas sociedades agroexportadoras como Argentina y Uruguay o el México de Porfirio Díaz, que tuvo su esplendor económico, o la naciente República de Brasil, que era una república de *fazendeiros*, una república de terratenientes, de hombres que controlaban el café, que era su gran producto de exportación a las sociedades industriales norteamericana y europea. Había una prosperidad finisecular en América Latina.

Al mismo tiempo que aquí emergen Rodó, Ugarte, Blanco Fombona, García Calderón y muchos otros, Ratzel dice en Alemania: los Estados nación industriales europeos están obsoletos, están liquidados, no sirven para más nada, estamos en el ocaso, salvo que nos unamos y formemos una Unión Europea, o sea, un Estado continental, aunque de distinto tipo que los Estados Unidos. Si armamos un Estado continental sí sobreviviremos; si intentamos ser sólo Alemania, Inglaterra, Francia, Italia, no serviremos para nada. No tenemos las dimensiones mínimas para enfrentar el ser protagónicos en la historia mundial del siglo XX. Esto lo sostiene Ratzel en la apertura del siglo XX. Europa fue tan decadente y tan burra que necesitó cuarenta millones de muertos y dos guerras mundiales atroces para entender algo que, si Ratzel lo entendió y hubo otros que también lo entendieron, es que se podía entender. Pero las inercias históricas adquiridas, las soberbias adquiridas, los viejos escenarios, los tics

que habían generado las antiguas victorias pero que ya sólo iban a engendrar derrotas en el nuevo escenario, todo eso sobrevivió en forma de una irracionalidad terrible: dos guerras mundiales que fueron el fin histórico de Europa como centro mundial en la primera mitad del siglo XX.

Ya Ratzel dice en el 1900 que puede haber un competidor de ese Estado continental nuevo de Estados Unidos y que se abría una era de Estados continentales. ¿Y a quién ve Ratzel como competidor? A Rusia. Ratzel había visto el gran despegue industrial ruso de la última década del siglo XIX. El marxismo, Lenin, etcétera aparecieron en Rusia porque el desarrollo industrial había comenzado en forma muy intensa, localizado en seis u ocho centros. En el comienzo de la Primera Guerra Mundial, en 1914, Rusia superaba el producto bruto industrial francés, era más potencia industrial que Francia. Lo que ocurre es que su gigantismo le hacía conservar el aspecto de un mundo campesino, su industrialización estaba como difuminada en esa inmensa masa. Ratzel dice que Rusia es el único país en condiciones de enfrentar a Estados Unidos, si logra superar su heterogeneidad interna de las múltiples nacionalidades, si acelera su proceso de industrialización. Lo afirma al abrirse el siglo. Los rusos lo aceleraron en tal forma que un día, hace diez años, tuvieron un infarto y quedaron ahí, por la parálisis que les ocasionó finalmente el Estado burocrático colectivista.

En el mismo momento que Ratzel pensaba estas cosas aparecen Rodó, Blanco Fombona y otros, que ven que estos paisitos —Uruguay, Argentina, Chile, Brasil, Perú, Venezuela, etcétera— frente a los Estados Unidos somos barcos de papel, no somos más nada, no tenemos ninguna posibilidad de protagonismo histórico. Entonces ¿qué hacer? ¿Cuál es la nueva propuesta? El resurgimiento de la “Magna Patria”, como le va a llamar Rodó, o “Patria Grande”, al decir de Ugarte, el renacimiento de un horizonte latinoamericano. Ése es el propósito del *Ariel*.

Rodó se dirige a los jóvenes porque sabe que los que no son jóvenes están ya imbricados en las tareas de las pequeñas aldeas volcadas hacia lo transoceánico europeo. Y además con éxito: poco después en el Uruguay se instalaban los frigoríficos y el Uruguay empezaba a generar una modernización de su ganadería, etcétera, y en 1910 teníamos un excedente exportador altísimo que sería la base del Estado de bienestar que el Uruguay iría construyendo con Batlle y los otros partidos que lo van a compartir. Ése es el fondo de la cosa.

Rodó anuncia una nueva empresa en el instante en que el micro-Uruguay se consolida, y pasa de ser el augur de la Patria Grande latinoamericana. En el Parque Rodó, el Uruguay le hace a Rodó un monumento con “La despedida de Gorgias”, un sofista que se despide de sus alumnos. Lo convierte en un profesor de literatura, pero no le hace monumento al que dice: *si no hacemos la unidad del conjunto, si no generamos un estado continental latinoamericano,*

no existimos más. Eso es lo que dice Rodó, en esencia, cuando habla de la Patria Grande, lo que dicen Ugarte, Blanco Fombona, García Calderón.

Bolívar fue muy lejano al Uruguay de la independencia, aunque los Treinta y Tres vinieron por la victoria de Ayacucho —lo que determina la decisión de hacer la Cruzada Libertadora es la noticia que los anima de la victoria de Ayacucho de Sucre, uno de los generales de Bolívar—. Pero la primera gran reivindicación de Bolívar es el “Bolívar” de Rodó, que se lo pide Blanco Fombona, un venezolano. Le dice a Rodó que es el más indicado para rescatar a Bolívar, el hombre que puede rehacer la historia perdida, recuperar el sentido del conjunto. “Bolívar” aparecerá en 1911. Luego se publicará con otros ensayos en la segunda obra latinoamericanista importante de Rodó, *El mirador de Próspero*. Ahí la idea toma más forma, porque él en *Ariel* lo único que viene a decir es: no imitemos, imitar es no resolver el problema; el problema es planteárnos el problema y saberlo resolver desde nuestros recursos y desde nuestra historia, desde la conciencia de nuestra historia. Lo que Rodó pone en el *Ariel* y en “Bolívar” es la exigencia de retomar la continuidad histórica perdida del conjunto. A fines del siglo XIX había entre nosotros sólo “historias nacionales”, no de América Latina, la gran nación.

Hay poco en el *Ariel*. Él le propone a la juventud... casi nada, y a la vez lo más fundamental: un horizonte nuevo. Nada más que un horizonte, una exigencia: sólo si caminamos hacia el conjunto de América Latina podremos auto-realizarnos y ser; si no, no vamos a ser nada.

Nada más que eso, muy poquito. Rodó apenas sabía historia de América Latina. El único que había hecho una *Historia de América Latina*, allá por 1865, era un chileno, Barros Arana, una especie de H. D. de América Latina, con una cronología... Pero es que una historia general sólo se puede empezar así, poniendo un orden en las fechas y los acontecimientos, para después pensarla bien. Y van a ser discípulos de Rodó, en conflicto con Rodó, los que van a empezar a escribirla. (Discípulos de la misma generación, porque Rodó escribe el *Ariel* a los 29 años, un pibe. Se disfrazó de viejo y el disfraz se le pegó: no se lo sacó nunca más.) Va a ser el argentino Manuel Ugarte, que lo consultaba en 1896, el que en 1910 va a escribir *El porvenir de la América Española*, una especie de síntesis muy sencilla. Es la primera síntesis de la historia del conjunto de América Latina: los indios, los negros, los españoles, la colonia, la independencia... Hizo un conjunto de capítulos muy accesibles y tuvo un éxito inmenso. Éste le vino por su, en cierto sentido, vocación “mesiánica” por América Latina.

Ugarte llama *América española* también a Brasil, lo que en el fondo no está tan mal, porque *España* quiere decir *Hispania*. La Hispania romana, que duró seis siglos, abarcaba toda la península Ibérica. Los franceses le decían *l'Espagne* y entonces los españoles escucharon y empezaron a decir *España*,

pero quiere decir lo mismo, es una castellanización de Hispania, que abarcaba Portugal. El condado de Portucale era una parte de Castilla que luego se hizo reino. El reino de España se forma recién en el siglo XVIII, con los Borbones —solamente toma el título de rey de España, en el siglo XVIII, Felipe V; antes eran el rey de Aragón, el de Castilla, el de Navarra, etcétera—. Es toda una historia, y mis antiguos alumnos saben que insisto mucho en todo eso del origen, para que vean la unidad profunda que tenemos con los vecinos brasileños. Porque las batallas hay que ganarlas desde las raíces, si las hay; si queremos hacer un conjunto, que estemos desde la raíz, hermanos desde la raíz. Pues así fue y así podrá ser mejor.

Es claro que Ugarte incluye a Brasil porque toda esa generación, y la generación española del 98, está influida por el gran historiador portugués Oliveira Martins, que allá por 1877 escribe una obra magnífica que se llama *Historia de la civilización ibérica*. Después que España perdió su imperio y Portugal el suyo, a comienzos del siglo XIX, quedaron en harapos, y hubo grupos de intelectuales que intentaron rehacer la unidad entre España y Portugal. Oliveira Martins hace una historia unificada de Portugal y de España, los ve como dos polos internos de una sola historia. La generación de Unamuno, de Ramiro de Maeztu, la generación del 98 son todos hijos del enfoque de Oliveira Martins.

Rodó también sabe todo eso, y cuando habla de la unidad de Hispanoamérica, o de América Latina, incluye, por supuesto, a Brasil, porque para él Portugal y España son una sola nación. En ese sentido da un paso más allá de Bolívar. Bolívar sentía al Brasil monárquico como un mundo extraño. Hubo una etapa fundacional de alianza entre Portugal y Castilla, que culminó en la unidad de Portugal y Castilla en 1580, con Felipe II, Felipe III y Felipe IV. Hay sesenta años en que toda la América hispana tiene un solo rey, Brasil incluido. Ése es el apogeo inicial del imperio hispano y luego el Portugal, separado desde 1640, se convierte en instrumento inglés contra España, y España queda como segundona de Francia en su lucha contra los ingleses. Eso tiene su desenlace en la guerra napoleónica, generadora de nuestra independencia.

De la generación del 900, presidida y unificada por el horizonte del *Ariel*, no sólo Ugarte comienza a diseñar la totalidad de la historia de América Latina. También en 1911 el venezolano Rufino Blanco Fombona lanzaba su síntesis *La evolución política y social de Hispanoamérica*. Incluso en ese mismo año Rodó publicará su "Bolívar", que luego integrará *El mirador de Próspero*, esfuerzo de esbozar el horizonte del *Ariel*. Y todo esto culmina en Francisco García Calderón, cuya primera obra había tenido el espaldarazo de un prólogo de Rodó. García Calderón va a poner una visión más elaborada en *Las democracias latinas de América* (1912) y el remate en su espléndido *La creación de un continente* (1913). De tal modo, en el horizonte señalado por *Ariel*, la generación del 900, en vísperas de la Guerra Mundial de 1914, ya había formulado una primera

gran mirada totalizadora de la historia latinoamericana. La inspiración del *Ariel* tenía ya sus primeros frutos intelectuales. América Latina estaba a la vista.

Pero Rodó no sólo estimuló la visión intelectual totalizante de América Latina, sino que eligió —y en cierto sentido inventó—, con notable sabiduría política, al primer *sujeto histórico* que podía ser portador y difusor social de ese mensaje y esa empresa unificadora: *el estudiantado*. El estudiantado será el primer sujeto de acción latinoamericanista. Solamente con los estudiantes podía inventarse socialmente el horizonte nuevo. El estudiante es un hecho social, no sólo biológico. No hay "jóvenes" en la clase obrera; podrán ser obreros de 20 o de 50 años, pero si hacen lo mismo es igual, tanto da, no es asunto de edad. En las clases medias y altas, en cambio, las familias eximen de trabajar durante una década a sus hijos, les pagan los estudios y los tipos se ve eximidos de ganarse el pan. Ése es el "joven". Ése es el loquito suelto, el que tiene la imaginación; no tiene nunca la victoria pero es el agitador. Ávido de sentido y de totalidades, de sintetizar su realidad abierta al futuro.

Rodó es muy consciente de que su clientela pueden ser sólo los jóvenes. Rodó es un político, un político intelectual. Entonces se dirige al mundo joven de las idealidades, y los padres se arrancarían los pelos: ¡y éstos qué me hablan de América Latina, estos anormales, con América Latina! Pánico en la familia: ¡con qué se viene este monstruo!, ¡qué ocurrencia! Pues los adultos estaban en los mecanismos socioeconómicos que procuraban el pan, y otras realidades nos ensamblaban con Europa, pero no con América Latina.

Hubo un caminar estudiantil. Cuando los estudiantes dejaban de ser estudiantes ya eran uruguayos, argentinos, etc.; añoraban su época de idealidad, sabían que sería bueno estar juntos pero... no se puede. Entonces hay una rueda en cierto sentido. Los mundos estudiantiles son herederos por más de cincuenta años del legado unionista debido al gran acto político que hizo Rodó en el *Ariel*. Gran político, digamos, de largo plazo, no de corto plazo; odiaba el cortoplacismo estéril de las pequeñas aldeas como aquella en la que él se sentía vivir, la politiquería que no va a ningún lado, sobrevivir pero sin construir protagonismos futuros. Lo que hay que construir es lo más importante: la unidad de América Latina. Sólo así seremos un "Estado continental", sólo así seremos sujetos de la historia, y no coro en los márgenes.

El *Ariel* es simplísimo, es solamente alguien que señala un horizonte, de una historia que hay que rescatar, que hay que reinventar, que hay que redescubrir, que hay que hacer fértil. Hay que hacer *Zollverein*, uniones aduaneras para una gran unión política. En el *Ariel* sólo pone exigencias, no tiene aún la madurez de relatarnos qué diablos es el Círculo Histórico-Cultural de América Latina. Rodó está tanteando, aprendiéndolo apenas. Hoy sabemos infinitamente más que él de toda esa historia latinoamericana, porque él desencadenó ese movimiento que fue creciendo en forma incésante. Él señaló el horizonte y se

murió allí, con muy pocas cositas más. Una especie de Braudel futurista de la historia a largo plazo. Y él dice en el *Ariel*:

Para preparar el advenimiento de un nuevo tipo humano, de una nueva civilización, de una personificación nueva de la civilización, suele precederles de lejos un grupo disperso y prematuro, cuyo papel es análogo en la vida de las sociedades al de las especies "proféticas" de que a propósito de la evolución biológica habla Heer. El nuevo tipo empieza a significar, apenas, diferencias individuales y aisladas; los individualismos se organizan más tarde en "variedad", y por último la variedad encuentra para propagarse un medio que la favorece, y entonces ella asciende quizá al rango específico: entonces el grupo se hace muchedumbre, y reina.

Él mismo se considera germen, casi insignificante, de una pequeña-inmensa novedad en todo lo que le acompaña, que van a ser los estudiantes. Aquellos que pueden amar lo que son insignificancias para los maduros de la aldea, pero lo más decisivo del futuro.

Estamos acercándonos al momento en que la especie se aproxima a generar un reino. Estamos mucho más cerca que Rodó, por eso puse el título "De Rodó al Mercosur". Ya hemos caminado mucho, pero no sin él; por él hemos caminado. En América Latina entera se podría hacer un monumento de este Bolívar intelectual uruguayo que no es el del Parque Rodó, pobrecito, "La despedida de Gorgias". Aquí le hicieron un monumento a Rodó con lo menos importante de Rodó. El Uruguay batllista lo quería echar cuanto antes, ése es el fondo de la cosa. No lo digo despectivamente, sino porque el Uruguay batllista era uruguayista, era panamericanista, era, en el lenguaje de Rodó, "jacobino". Era todo lo anti-Rodó. Era una plenitud del Uruguay solo, justamente lo que Rodó quería trascender. Y el Uruguay lo va a empezar a trascender cuando se desprenda de la base que lo sostenía: el Imperio Británico y la Europa Occidental.

En los años del 1950 se nos van el Imperio Inglés y la Europa Occidental, se nos va la política de obtener cosas dentro del gran marco del Imperio Inglés, que era la tarea que tenían Batlle y Herrera, ésa y no otra. Un pequeño país no inventa su escenario; hay que ser una potencia para eso. Un pequeño país se adapta. Y Batlle y Herrera lograron un éxito extraordinario en la adaptación del país que durante cincuenta años fue "como el Uruguay no hay". Pero ese "como el Uruguay no hay", que le regalaba a Rodó la "irrealidad" de los jóvenes sólo por un ratito y después los hacía entrar en casa, ese Uruguay se resquebrajó, en los cincuenta, en los sesenta, en los setenta. No era el Uruguay solo: era el

Uruguay británico, el Uruguay eurocéntrico, y perdió el sustento inglés y europeo. Tuvo convulsiones latinoamericanas modernas.

En el Instituto de Historia del IPA impera la historiografía francesa. Yo soy un epígono de la cultura francesa, porque mi papá quería que fuera educado por *la France* eterna y fui a parar al Liceo Francés. Soy un epígono de una época del Uruguay. Vasconcelos, un rodoniano, vino en 1922 y dijo: ¡que extraño país, qué país más raro! Lo definió así: "Un país de cultura francesa, economía inglesa y política exterior norteamericana". Él venía a la casa de Rodó, pero se encontró con Batlle y lo llamó *el Ogro*. Para Vasconcelos, Batlle era el anti-Rodó. Pero el Ogro había construido el Uruguay que en aquella época se podía construir. Hoy ya no se puede reconstruir ese Uruguay. Creo que hay que tener una sensibilidad de los ritmos históricos y no hacer caricaturas malsanas de las cosas.

El primer Congreso de Estudiantes, de 1908, que se hace en Montevideo. Todos son arielistas: muchachos de Perú, de Paraguay, de Chile de Argentina; también viene uno de Brasil. Y termina con un gran banquete con Rodó, lo invitan para que él cierre el Congreso. Y ahí habrá intelectuales importantísimos luego en sus países en el sentido de la lucha por América Latina: los arielistas. Y luego, la reforma de Córdoba, en 1918, tiene hasta un lenguaje rodoniano. No son los mismos estudiantes —los primeros ya eran abogados y estaban en otra cosa— pero sí el mismo mundo estudiantil. La "insensatez" pasaba a los que seguían. Pero así se construye la nueva sensatez: a través de una rueda de insensatos. La historia es así y hay que soportárselo. Los congresos estudiantiles latinoamericanos, que prosiguen hasta 1959, son los continuadores del Congreso de Panamá de Bolívar. El estudiantado latinoamericano recuperó la mejor herencia.

Viene la revolución mexicana, viene el primer acto antiimperialista multitudinario en Uruguay, en 1914, por la intervención de los marines yanquis en México, en el que Rodó es uno de los participantes. Es el primer acto antiimperialista, cuando el primer intento de unir Argentina, Brasil y Chile: el ABC; antecedente remoto del Mercosur, cuya acta de formación se firmó en Montevideo; para que Uruguay, que no integraba el acuerdo, fuera el depositario. Algo así como con el Beagle, con el ABC, en que Argentina, Brasil y Chile intentaron una alianza para arbitraje americano de los conflictos. Era algo remoto, aunque en el pensamiento de Río Branco y Sáenz Peña, que son los dos hombres que lo inventan, va más allá. Pero eran países agroexportadores que no tenían vínculo ninguno entre sí; iban todos hacia fuera, al océano y las metrópolis.

Ahí surge Quijano con el Centro Ariel, y la revista *Ariel*, y empiezan en los años veinte los síntomas de lo que va a venir después. Con la crisis del 29 irrumpe, con sus diferentes rostros, el nacional-populismo, que es el intento de

industrializar los países latinoamericanos por separado, bajo la forma de sustitución de importaciones. Las materias primas estaban totalmente devaluadas, no les permitían comprar en el exterior, y entonces intentan sustituir las importaciones que no podían comprar. Ahí comienza la industrialización, la lucha por la industrialización, que se funda en la ampliación del mercado interno. Un ejemplo: el peronismo fue una alianza de la clase obrera y los industriales: porque esas industrias sólo se podían expandir si se aumentaba el poder adquisitivo interno. Entonces Perón impulsa los sindicatos, hace el "estatuto del peón", es decir, levanta el estándar interno. Y Vargas también. Todos los populismos levantan la única posibilidad que tenían. Por supuesto, era una industrialización limitada, porque eran pequeños mercados que no podían generar una verdadera sociedad industrial. Pero era único modo de comenzar. La industrialización era el sustento de la democratización, y la plenitud de la industrialización nos lleva a la integración.

El máximo teórico de los populismos, Haya de la Torre, será un hijo de Rodó y Ugarte. Todos los hijos están con Rodó y contra Rodó, porque le piden particularizaciones y no entienden que lo fundamental de Rodó fue sólo y nada menos que señalar el horizonte. Horizonte que sigue siendo el nuestro, nos guste o no.

Quijano tiene que estudiar economía en Europa. Acá no había facultad de Ciencias Económicas, no había economistas. Había algún abogado —Manini Ríos, Terra—, porque la administración era casi inglesa: los gerentes del ferrocarril inglés eran casi presidentes innominados del Uruguay, humildes, sin nombre. Y Quijano vuelve en 1928, cuando aflora la necesidad de los pactos regionales, planteados por el argentino Alejandro Bunge, fundador de la primera revista de economía en la Argentina, en 1919, la *Revista de Economía Argentina*, que va a luchar por la industrialización del país. Ibáñez, presidente de Chile en 1927, llama a Bunge, porque era partidario de la unión aduanera de los países hispanoparlantes —no todavía con Brasil. De manera que no va a ser un azar que, en 1951, Ibáñez, Vargas y Perón intenten un nuevo ABC para hacer un gran mercado común, una unión aduanera común. Es el primer intento de Mercosur, que fracasa.

Quijano, el 25 de agosto de 1930, ya escribe un artículo donde habla sobre Uruguay. Dice:

¿Qué haremos nosotros para no desaparecer en esta fantástica lucha entre los grandes? A la nueva generación le tocará responder a la interrogante, y de nada nos servirá haber conquistado la libertad política si no sabemos imponer, sin desmedro de la sociedad universal, nuestra libertad económica. Y para nosotros no la habrá, sino en el

plano de la federación americana [*latinoamericana*, en su lengua], y en primer término de la entente regional.

Quijano en 1930 se da cuenta de que Bunge es el comienzo del aterrizaje del *Ariel*, en los pactos regionales. Y en un artículo de 1940, enseguida de la fundación de *Marcha*, el título es "Panamericanismo no, acuerdos regionales sí". Él va a fundar una revista de economía en los años cuarenta, la primera, en la Facultad de Derecho, evocando el título de la revista de Alejandro Bunge: *Revista de Economía*.

Todo este proceso va a continuar, al abrirse los años cincuenta, con el intento del Nuevo ABC. Al Uruguay le va a faltar —y a Quijano también— una comprensión eje, que es la del significado de alianza Perón-Vargas. Ni el Uruguay ni Quijano van a comprender el paso que da Perón sobre la enunciación de los acuerdos regionales. Perón dice: para la unidad de la América del Sur hace falta que haya un "núcleo aglutinador" fundante, y ese núcleo aglutinador fundante sólo puede ser la alianza argentino-brasilera. Ésa es la tesis central que enuncia Perón entre los años 1951 y 53. Y es la que en el Uruguay no recoge nadie. (Salvo unos pocos anónimos como el suscrito, para estar más risueño hoy, a pesar de todo.)

Eso es muy importante porque no hay política si no se señala el camino principal. Si cualquier camino llega a cualquier lado, ningún camino llega a ningún lado, sino por azar. Sólo hay política si soy capaz de discernir, si tengo una estrategia, y la estrategia es saber cuáles son los caminos decisivos y cuáles no lo son. O cuáles son importantes si se valoran desde el camino decisivo. Distinguir la importancia de los caminos, el principal y los secundarios.

Si en Europa la Unidad Europea la intentan hacer Italia, España y Suecia, no pasa nada, no importa nada, no tiene ningún efecto. Pero la Alianza de Francia y Alemania, que son las que destruyeron Europa dos veces, es la única que puede generar la Unión Europea. Ésa es la importante, todo el resto es accesorio. Y acá la alianza Argentina-Brasil es el nudo de la unidad, por lo menos de América del Sur, que es lo más importante de América Latina. Que podrá ser el Cono Sur solo o podrá ser América del Sur, como se intenta ahora, no sé. Pero ésta es la situación en que estamos hoy.

Así, hoy ya hay una política latinoamericana en marcha. La de Perón fue una enunciación que no pudo andar, hasta que empezó a andar a través de sus enemigos, como Alfonsín, que participó en la Revolución Libertadora. Pero la historia es así: no mira rostros ni nada, sigue su camino. El asunto es no confundir los significados con las personas; las personas pueden tener muchos significados.

En suma: el Mercosur, aunque muchos no lo sepan, es resultado de un

largo camino del *Ariel* de Rodó. Y no todavía el final. Rodó nos exige profundizar y proseguir hasta la Unión Sudamericana. Eso nos corresponde a nosotros y a las generaciones que sigan. Pues se trata del "ser o no ser" de nosotros en y por América Latina. *Ariel* no terminó su tarea, ahora mucho más concreta y urgente. *Ariel* quiere incorporarse ya de una vez al mundo cotidiano, al pan de cada día. Llegar a ser ¡al fin! vulgar. Sólo así habrá realizado su misión.

Resumen

La exposición ubica a Rodó como iniciador intelectual del latinoamericanismo del siglo XX, que retoma una historia interrumpida con Simón Bolívar. El marco histórico está configurado por la irrupción de Estados Unidos como Estado continental, etapa que sigue a la de emergencia y consolidación de los Estados-nación industriales a lo largo del siglo XIX, en nítido contraste con los Estados-ciudad hispanoamericanos. En este sentido, la Magna Patria o Patria Grande es una búsqueda del Estado continental latinoamericano. El autor concibe al Ariel como un acto político de largo plazo, explicitación de un horizonte en el que cien años después se inscribe el Mercosur y que será necesario seguir profundizando.

Arielismo: ¿impulso o freno para América Latina?

por Romeo Pérez Antón

El autor

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Profesor en la Universidad de la República, la Universidad Católica del Uruguay, el Instituto Artigas de Servicio Exterior (Ministerio de Relaciones Exteriores) y el Instituto Universitario CLAEH. Presidente del Consejo Directivo del CLAEH.

1.

El tema que se ha fijado a este panel gira en torno a una interrogante. La interrogante consiste en preguntar si una determinada noción, que naturalmente referiré de inmediato, es impulso o freno para América Latina.

Cuando se plantea algún tema de acción social en términos de impulso o freno como alternativas, no puedo dejar de pensar en el planteo clásico a esta altura de Carlos Real de Azúa, en relación con un actor y una acción social muy definida: el batllismo. Él lo formuló en términos de impulso y freno, pero no contraponiéndolos, un poco ingenuamente —¿fue impulso o fue freno?, ¿daba cuenta del impulso o del freno de la sociedad uruguaya de su época y de las posteriores?—, sino más bien buscando e identificando, creo que con éxito en el caso del análisis del batllismo de Real de Azúa, el freno en el propio impulso.

Impulso y freno no son necesariamente factores disociados; naturalmente, debe distinguírseles, pero pueden ser perfectamente representaciones alternas de un solo factor o de una sola línea u orientación de actividad.

Impulso o freno, entonces, para América Latina. La alternativa es de impulso o freno, pero también del freno en el impulso y del impulso en el freno. Y el

tema refiere a la noción del arielismo. Antes de hablar del arielismo quiero subrayar que hay audacia en el planteo del tema del panel.

2.

En primer lugar, porque procura que refiramos al arielismo, y no es fácil referir al arielismo —ya vamos a ver con qué alcance es difícil y por qué es tan difícil—. Y en segundo lugar porque hay audacia al, por decirlo así, traer a juicio el arielismo, y justamente en la conmemoración de los cien años de su primer texto, aquel que da nombre a esta tesis. Debe ser enjuiciado, hay que conmemorarlo enjuiciándolo, y enjuiciándolo en términos de eficacia en la promoción de una conciencia latinoamericana y un proyecto histórico, una política o sus contrarios, o sea, del fracaso de esas aspiraciones.

Me parece una muy buena manera de conmemorar, y especialmente de conmemorar a Rodó. No pude escuchar íntegramente la exposición de Alberto Methol Ferré; solamente escuché los últimos quince minutos. Por suerte conozco su pensamiento y puedo entonces reconstruir en parte lo que no pude escuchar. ¿Por qué aludo a su exposición? Porque quisiera apoyarme en él, en su autoridad para cargar de solemnidad la alusión de Rodó.

Rodó es la mayor proyección del Uruguay en los grandes espacios culturales y políticos del mundo. Tenemos que asumir esto: es la vigencia más gravitante, más duradera y más aceptada de las que han surgido en estas tierras, y en este agrupamiento y esta aventura oriental y uruguaya no hay ninguna de más amplio impacto y de mayor trascendencia.

No les niego valores a estas que voy a mencionar, pero quiero ser concreto. El impacto, la trascendencia de Rodó es superior a la de Artigas, es superior a la del batllismo, es superior a la del herrerismo, es superior a la de nuestra construcción democrática, que es el timbre de gloria más alto, seguramente, que tenemos como comunidad nacional, estatal, los orientales.

Rodó es no sólo aquello por lo que mayormente se nos conoce y se nos respeta, sino aquello a través de lo cual hemos codeterminado a otros en el continente y aun más allá del continente. Pongo nada más que un ejemplo de índole más bien literaria, pero es que con Rodó no hay más remedio que pasar permanentemente de la política a la literatura y al pensamiento más abstracto. Durante décadas Rodó fue el único escritor uruguayo de la colección de clásicos de Aguilar, y allí ha sido editado y reeditado profusamente, hasta el día de hoy.

Ahora, esta principal vigencia que el país ha dado a los grandes espacios de interacción continentales y extracontinentales está, hasta el día de hoy, deficientemente asumida por nosotros mismos, por nuestro país. Oí apreciaciones

de Methol al respecto y naturalmente descanso en su autoridad. Pocas veces se dice entre nosotros todo lo que Rodó significó y sigue significando; a menudo lo oímos de quienes nos visitan y nos hacemos como los distraídos.

Este año, los cien de *Ariel*, el primer centenario, ha pasado relativamente inadvertido. La solemnización que se ha hecho de él es sospechosamente flaca, fragmentaria, mérito naturalmente para quienes, como la Universidad Católica y el Instituto de Historia, lo han hecho y signo para que todos nosotros nos interroguemos por qué pasa lo que pasa.

No estoy pensando —es parte de la explicación pero no la parte sustancial— en las pequeñas rivalidades que en vida cercaron a Rodó y que en su muerte persistieron más allá de todo lo justificable. No estoy aludiendo sola ni principalmente al hecho de que la repatriación de sus restos, con la unción que correspondía, fue obra de la sociedad civil de este país, no del Gobierno, no del Estado.

Estoy aludiendo a otra cosa, a una actitud que nos alcanza a todos y que todos debemos, creo, presentarnos como un problema de definición y de comportamiento. De tal manera que abordar las cosas de Rodó, superando los problemas que depara el hacerlo, es una de las tareas que con mayor asiduidad y energía debemos imponernos.

Nos toca entonces ahora, en ese cuadro, referir al arielismo. ¿Qué es el arielismo? Diría que hay una cuestión de la propia referencia a esta noción. ¿Es el arielismo el contenido del *Ariel* y el *Ariel* el único texto del arielismo? Creo que sería peligrosa esa equiparación, porque *Ariel* es un anuncio grandioso de un genio de 29 años, aún no cumplidos, pero solo un anuncio. Retomaremos esto un poco más adelante.

Es *Ariel* un compromiso estético, incluyendo la estética de las formas y la estética de las letras. Hay algo de eso, es una de las dimensiones, sin duda, de esta noción, pero el arielismo no puede sino ser mucho más que eso. Y así podríamos hacernos una serie de preguntas. El arielismo es esencialmente ambiguo o, quizás con mayor precisión, polisémico. Significa muchas cosas y probablemente signifique cosas distintas para la mayor parte de quienes lo invocan.

Ahora observen que, a pesar de su polisemia, de los malentendidos que puede generar, el arielismo constituye una referencia ineludible en muchísimos contextos, en muchísimas perspectivas. Por decirlo así, el arielismo existe, como existen las construcciones socioculturales; pero existe y existen mucho más allá del país. Es un componente de algo que podríamos llamar *conciencia latinoamericana* y todo lo que ella genera.

Existe, es una vigencia, ha pasado de generación en generación durante cien años, no es un asunto hundido en el pasado —me remito a la exposición anterior y a muchas otras de este ciclo—. En la pluralidad de significaciones,

entonces, cuando referimos a él no estamos aludiendo a quimeras o a construcciones antojadizas, estamos ante un asidero que conviene que identifiquemos y que le quitemos ambigüedad; no necesariamente pluralidad de significados, polisemia, pero sí ambigüedad.

Para hacerlo propongo un método: buscar el *mínimo* del arielismo. Entre todos sus significados y más allá de su oscuridad, creo que hay un mínimo en que podríamos coincidir con todos los que se han ocupado del tema. Creo que ese mínimo tiene que identificarse de la siguiente manera: no es una oposición entre la América sajona y la América Latina; se asocia a ello pero no es eso.

El arielismo es un alerta contra la nordomanía, contra la manía de imitación del norte, especialmente de Norteamérica, de los Estados Unidos de América —*nordomanía*, como ustedes saben, es un término de Rodó en el *Ariel*—. Un alerta contra la nordomanía, y no la comprobación de una oposición objetiva de América sajona contra América Latina. Un alerta, entonces, contra la imitación, la actitud imitativa del norte.

Para Rodó, fundado en la psicología, especialmente en la psicología social de su época, el concepto de *imitación* es una categoría de enorme trascendencia. No es lo que hoy nosotros manejamos como imitación, es mucho más que eso, mucho más comprometedor y más determinante. De modo que subrayo lo de la imitación y subrayo lo del alerta, imitación del norte y alerta contra ella.

3.

Vayamos al *Ariel*, que es sin duda un texto del arielismo. No me gusta que lo tomemos como el último texto, el definitivo del arielismo, como un epitome. No creo que lo sea: más bien es el proyecto del arielismo, pero no podríamos empezar de otro modo que leyendo el *Ariel* —y además, el conmemorar los cien años de su aparición nos lleva a esta obra.

¿Qué decir sobre el impacto del *Ariel* que ya no se haya dicho? Basta solo recordar todas las investigaciones que han calibrado, que han medido ese impacto.

Fue asombroso el impacto, absolutamente imprevisible. No era la obra de un escritor consagrado, ni siquiera de un escritor conocido. A la inversa: lo consagraría y lo volvería conocido en todos los rincones de América. Haría el milagro de que Rodó de ahí en adelante fuera un íntimo de todos los latinoamericanos angustiados, en búsqueda, con un mínimo de inquietud por las construcciones abstractas, del pensamiento general, del pensamiento abstracto. Lo haría llegar a España y entrar fuerte en la cultura española, a través de algunas elites, pero muy hondamente también. Ese Rodó que a la altura de *Ariel* era todavía tan injusto con las raíces ibéricas, de todo lo que era común y

lo que le importaba, ya pagaría esa deuda con creces en sus obras posteriores.

Se han formulado explicaciones para el impacto, sin desmedro de su impredecibilidad. Tengo que decir que he aprendido de Alberto Methol Ferré el significado de la celebración del cuarto centenario del Descubrimiento de América en 1892. Sin duda alguna, las resonancias duraban en 1900, cuando apareció *Ariel*. Pero entre el 92 y el 900 hay una fecha importantísima: el 98, la guerra de Estados Unidos con España, la pérdida de las últimas colonias españolas, etcétera.

En un sentido, Rodó integra la generación del 98. Por cierto que se ha llamado *generación del 98* a un núcleo español, pero hay una generación marcada por el 98 también en Hispanoamérica, y Rodó es probablemente el más influyente, el más profundo de sus miembros.

Creo que de las secciones del *Ariel* no hay que quedarse exclusivamente, cuando lo traemos a juicio en cuanto a su eficacia para el desarrollo latinoamericano, con aquella en que él perfila, caracteriza la sociedad norteamericana, se hace preguntas, la indaga y finalmente la juzga. Hay que leer eso, es el centro del texto arielista para lo que nos interesa, pero no se puede leer esa sección sin la anterior, porque en la anterior es donde se acuñan, y a veces se toman de otros autores, las categorías con las que Rodó va a analizar los Estados Unidos y su significación para los latinoamericanos.

La sección anterior es aquella en que centralmente Rodó asume la crítica que de la democracia ha hecho lo que podemos llamar la *alta cultura*; la mayor parte de los autores que más le importaban —un Carlyle, un Renan, y con ellos, otros—. A Rodó visiblemente lo conmueve el escepticismo hacia la democracia cuando la hostilidad, en nombre de los valores más selectos del espíritu —las acumulaciones culturales más valiosas, diríamos hoy— la exponen estos y otros autores.

Rodó percibe en el 900 la democracia como una práctica que respeta hondamente, pero de multitudes sin valores culturales destacados, principalmente de las multitudes que viven en los Estados Unidos, que se han integrado a los Estados Unidos. También observa experiencias democráticas en algunos países iberoamericanos o latinoamericanos, pero observa el mismo reinado de la mediocridad y por otro lado los altos faros de la cultura, que o son abiertamente antidemocráticos o recelan de la democracia, del igualitarismo democrático y de otras implicaciones de este ideal.

Rodó resuelve esa angustia replicando, refutando a muchos de sus guías intelectuales y morales; no acepta la crítica, termina pronunciándose a favor de la democracia, pero no es insensible, no despacha alegremente esa crítica. Salva a la democracia a través de una paradoja, porque dice: solo en la democracia es posible demoler las desigualdades que no son las de los talentos y

las del mérito moral; solo en la democracia se puede seleccionar el modo como la alta cultura intelectual y moral y de la belleza seleccionan; solo la democracia puede habilitar la aristocracia del espíritu. Todas las demás aristocracias vulneran o bloquean la selección de los mejores en el espíritu, no de los mejores en la riqueza, en la prosapia o según cualquier otro criterio. Y es en esta paradoja que él equilibra su ideal democrático: quiere una democracia que produzca la selección y reconozca a los mejores, quiere una aristocracia del espíritu en el seno de un orden político y social democrático.

A partir de allí encara la que él reconoce como la más plena, la más sólida, ya por entonces la más duradera, prolongada históricamente de las democracias: los Estados Unidos. Afronta entonces a los Estados Unidos desde la angustia de que una democracia que no produzca la aristocracia según el espíritu no puede pasar de la chatura de las sociedades ordenadas según la mediocridad, tomando como base la fuerza del número, la indiferencia de los *snoobs* que proliferan en los ordenamientos democráticos. Es la democracia, es la sociedad de la novela realista y naturalista de su tiempo, que él recibe con admiración como denuncia, pero como denuncia de un estado de cosas inaceptable, respecto del cual hay que reaccionar irremisiblemente.

Para una sociedad fundada en la mediocridad, reacia a producir en democracia la aristocracia espiritual, él utiliza el término *utilitarista*. Una sociedad así es una sociedad utilitarista en su mejor versión. Pone el término *utilitarista* para no menospreciarla, o para no ser injusto con ella, y entiende que Estados Unidos es la plena realización del utilitarismo. *Utilitarismo* no lo toma Rodó en el sentido de la escuela utilitarista de la filosofía. Utilitarismo es el orden social, económico y político fundado en la realización de los intereses inmediatos y visibles, normalmente vinculados al crecimiento de los bienes tangibles.

¿Qué piensa Rodó de la democracia utilitarista por antonomasia, los Estados Unidos? Debemos ser sumamente precisos. Estamos en la sección norteamericana del *Ariel*, están contenidos allí todos los reconocimientos que normalmente los críticos de Rodó le imputan haber salteado o haber ignorado.

Rodó no ignora la maravillosa construcción institucional a partir de los *Papeles federalistas*, de los *Federalist Papers*, y toda la labor de desarrollo constitucional, democrático en Estados Unidos: la de la Ley, la de la Constitución, la de los tribunales. No la ignora, utiliza los adjetivos más enfáticos que uno pueda concebir para ello. Rodó no ignora la pluralidad cultural que Estados Unidos va incorporando permanentemente sin perder sus ideales políticos primarios y su capacidad de igualar, de igualar al menos en los derechos políticos. Rodó no ignora la dimensión religiosa de la convivencia estadounidense; al respecto tiene las palabras que él sabía usar cuando quería ser afirmativo, categórico, cuando quería subrayar.

No, Rodó tiene todos los reconocimientos que habitualmente se supone no

supo hacer al juzgar a Estados Unidos. Eso sí, están allí como infrarrepresentados, están aludidos, pero como de pasada. En un texto moroso, no excesivamente, pero moroso en un estilo que con maestría utiliza la reiteración, estos reconocimientos a veces cubren menos que un párrafo no demasiado largo y a veces son mencionados una sola vez. De tal manera que están, pero pesan relativamente poco, menos de lo que a mi juicio deberían pesar.

En segundo lugar, el enjuiciamiento de Rodó de la gran democracia utilitarista tiene una conclusión. El hombre de los finales abiertos, el escritor de esa maravilla que es el último párrafo de *Motivos de Proteo* —ese estatuto de la renovación, renovación de la verdad que el escritor pasa a otros—, ese maestro de los finales abiertos lleva esta sección del *Ariel* a una conclusión, le da un remate y es muy incisivo.

Ese remate, me atrevo a decirlo, es una verdad a medias, una gran verdad a medias. Era verdad en el 900 y creo que hoy todavía es verdad, a pesar de la computación, a pesar de Spielberg, a pesar de todo lo que sabemos de Estados Unidos.

Estados Unidos no es la cúspide, si es que admitimos que hay un esfuerzo civilizatorio y que hay una jerarquía de los logros de esa naturaleza, de ese esfuerzo. Esa creo que es la parte de verdad del remate jugado, del final no abierto de esta sección del *Ariel* y que es decisivo para el arielismo.

Pero decía que era una verdad a medias, porque a mi juicio, y acá está la parte de error de la conclusión rodoniana, si Estados Unidos en el 900 —y creo que en el 2000 también— no es la cúspide del esfuerzo civilizatorio, y no está cercano a la cúspide ni encaminado a ella, no es cierto que ese resultado se deba a que su sustancia es la de una democracia utilitarista.

Creo que los reconocimientos hechos al pasar deberían haber sido integrados a la conclusión. Y debería entonces haberse dicho que, si bien todavía, y no sabemos hasta cuándo, las más grandes realizaciones de la ciencia, del arte, de la filosofía, de la política incluso —dejando de lado las instituciones políticas, donde a mi juicio Estados Unidos tiene el primer lugar— no se registran en esta tierra tan generosa, también es cierto que esa civilización en sus cúspides hoy integra lo norteamericano.

Quiero decir: no se realiza ahí la culminación, pero la culminación supone la dinámica civilizatoria estadounidense, y no es que solo se difunda por los inventos de los estadounidenses o los sustentos utilitaristas de los estadounidenses, hay algo más. Entonces, presencia en la cúspide, aunque no es todavía hoy la tierra de las cúspides civilizatorias. A esto llamo una verdad a medias.

4.

A partir de ahí, *Ariel* termina dirigiéndose a los latinoamericanos. Buena parte de los latinoamericanos que se han ocupado de *Ariel* lo han interpretado como la proclamación de una diferencia con la América sajona que privilegiaría nuestro carácter latino. Creo yo que apresuradamente los latinoamericanos han interpretado que Rodó pensaba que *Ariel* era latinoamericano, o por lo menos que los latinoamericanos éramos arielistas y no calibanescos. Calibán residía en el norte y no es eso lo que dice Rodó.

Rodó dice que América Latina debe ser la patria de *Ariel*, debe inspirarse en *Ariel*, no dice que lo sea o que se inspire. Más aun, dice que muchas de las ciudades más avanzadas, más brillantes de la América Latina están prácticamente en el dominio de Calibán, ya se han convertido en patrias del utilitarismo y en algunos casos en democracias utilitaristas. El *Ariel* no es complaciente, y si es latinoamericano no es autocomplaciente; al contrario, es un desafío y tiene mucho de juicio desfavorable. Creo que esto es muy importante que hoy lo retomemos, al releerlo después de cien años.

Debemos recuperar a Rodó, debemos más bien abrirnos a la trascendencia que Rodó tiene, nos guste o no nos guste, y muchas veces, parecería, a pesar de su patria. Esa patria que lució tan extraña a Vasconcelos y podemos explicarnos que luciera tan extraña, si él vino a la patria de Rodó, a la tumba de Rodó y encontró lo que éramos y quizás en buena medida lo que todavía somos, aunque tal vez estemos dejando de serlo.

Yo digo que a Rodó hay que recuperarlo no tanto a través del arielismo, sino a través de otra cosa de su pensamiento íntegro, que de alguna manera queda anunciada plenamente en *Ariel*. Creo que casi nada de lo que luego Rodó aportaría se encuentra absolutamente divorciado de *Ariel*, es ajeno a *Ariel*, ni siquiera aquella justicia con la cultura hispánica a la que me refería antes. Todavía no es justo, pero por lo menos está la semilla que lo va a conducir, en páginas magistrales del *Mirador de Próspero*, a la justicia con esta tradición que es el sustento de buena parte de nuestras raíces, de la mayor parte de nuestras raíces.

Tenemos que rescatar entonces, más que el arielismo, el pensamiento de Rodó. Queda feo decir *rodonianismo*, pero sería ese más o menos el término; o sea, el Rodó posterior y *Ariel* como anuncio y no como epítome de Rodó. No está todo Rodó en *Ariel*, está simplemente anunciado o anticipado; hay que leer íntegramente a Rodó. Hay que leerlo, desde luego, como un maravilloso prosista dentro de su estética, dentro de su poética. Tenemos que luchar permanentemente contra el "Rodó aburrido", el "Rodó anticuado", etcétera. Rodó no es aburrido ni anticuado; al contrario, es uno de los escritores dotados de

mayor potencia sísmica, sin duda, de América Latina y del siglo XX, al menos considerado dentro de lo que yo conozco.

Pero hay que ir también más allá del Rodó escritor. Hay que captar también que Rodó era un político, un profeta político, no un conductor político. Quiso serlo, fue un militante político, es interesantísima la experiencia de política práctica de Rodó que uno observa a través de una memoria de Julio María Sosa, compañero en la adolescencia de militancia política en el Partido Colorado.¹ También es muy importante la labor parlamentaria de Rodó. Pero Rodó no tiene evidentemente su magnitud mayor en la política práctica, sí en pensar la política y en abrir horizontes, en llevar los horizontes adonde no podrían llevarlos seguramente otros.

Escritor, político, pensador abstracto... No digo *filósofo*, no creo que haya sido específicamente un filósofo, aunque era culto en filosofía, pero creo que sí es un importante constructor de nociones abstractas y de categorías de análisis histórico y de análisis literario (esto está muy reconocido), y ni hablar de análisis cultural, político y social. Y ahí tendremos entonces la plenitud de Rodó y nos reencontraremos con los que reconocen a Rodó mucho más allá de lo que los uruguayos lo reconocemos.

5.

Termino diciendo que en ese Rodó, y no en el de *Ariel*, encontraremos lo que ha destacado Arturo Ardao en el *José Enrique Rodó* de 1971 de Biblioteca de Marcha. Rodó, sostiene Ardao, elaboró después de *Ariel* una pauta o un programa de crecimiento cultural de América Latina que es al mismo tiempo netamente realista, consciente de lo que teníamos y no teníamos entonces —que no es muy distinto de lo que tenemos hoy, a mi juicio—, pero tanto como realista es un programa ambicioso.

Rodó, según Ardao —y esto se comprueba en su enorme correspondencia, que es la correspondencia de un operador cultural y de un creador de redes— propuso a América Latina *recibir selectivamente*. Fijense qué pronto se dice, qué sencillo es y sin embargo cómo junta los pies en el suelo y la ambición muy alta, el horizonte mucho más adelante de lo que cualquier otro lo podría poner: *recibir*. Todavía somos receptores, en lo cultural; desde la técnica hasta las construcciones más abstractas o los productos artísticos de mayor tras-

1 Véanse las "Memorias y escritos inéditos de un íntimo colaborador de José Batlle y Ordóñez", de Julio María Sosa, publicadas por Federico Fernández Prando en *Acercamiento a las raíces doctrinarias y filosóficas del batllismo*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1991, especialmente las páginas 142 y 149.

endencia, todavía somos básicamente, diríamos hoy, tomadores. Tomadores de expresiones, de cultura, de pautas, de propuestas.

Pero seamos selectivos. Al ser selectivos ya hoy, pese a nuestras flaquezas, seremos autónomos, seremos creativos. Quien selecciona ya es creativo; quien selecciona no imita servilmente: cocrea, se abre, pero transforma lo que recibe y un día sin darse cuenta emite tanto como sintoniza, transfiere tanto como toma. Recibir selectivamente, entonces, en lo artístico, en lo filosófico, en lo literario y poético, en lo político, en lo económico, en la vida de la empresa, en el consumo, en las universidades, en las pautas juveniles, etcétera.

Si recibimos selectivamente, un día seremos autónomos y tal vez lleguemos a ser centrales y a tocar la cúspide de la jerarquía civilizatoria.

Resumen

Ariel es una obra juvenil que causó un enorme impacto fuera del Uruguay. Aún hoy, Rodó es la mayor proyección del país en los grandes espacios culturales y políticos del mundo. El autor parte de la base de que Ariel es proyecto y no epítome del pensamiento de Rodó, el cual se desarrollaría en obras posteriores; germen de la conciencia latinoamericana y lo que ella genera, además de compromiso estético. La exposición discute ciertas interpretaciones corrientes de la obra y precisa el alcance de algunos de sus conceptos clave: la nordomanía, la imitación, la recepción selectiva, así como también de la valoración de la democracia y la significación de los Estados Unidos para los latinoamericanos.

El arielismo, más allá de su leyenda negra

por Adolfo Garcé

El autor

*Licenciado en Ciencia Política.
Docente en la Universidad de la
República y la Universidad Católica
del Uruguay.*

1.

Quiero agradecer la invitación a participar en este homenaje a Rodó, a cien años de la publicación de *Ariel*. Perteneczo a una generación que, por razones que explicaré más adelante, prácticamente desconoce la importancia de la obra de los "maestros del 900". Mi encuentro con Rodó data de comienzos de los noventa. En aquel entonces, con Gustavo De Armas, estimulados por la lectura de algunos los excelentes ensayistas de la generación del 45, como Carlos Maggi y Carlos Real de Azúa, emprendimos la aventura de recorrer los principales hitos del pensamiento nacional. Al llegar al 900 descubrimos, con asombro, un mundo intelectual increíblemente similar al que nos estaba tocando vivir desde fines de los años ochenta: una época de creencias rotas, de severísimos cuestionamientos a la razón y a la idea de progreso. Leyendo a José Enrique Rodó y a Carlos Vaz Ferreira comprendimos que la crisis de paradigmas, la "intemperie", como le gustaba decir a Gerardo Caetano, podía transformarse en una espléndida oportunidad para crecer (sin que lo supiéramos, empezaba a gestarse el programa de investigación acerca de los intelectuales y la política en el Uruguay que hemos venido impulsando en los

últimos años). Por eso, reflexionar sobre Rodó y su *Ariel*, en el marco de este ciclo, tiene un sentido muy especial para mí. Significa referirme a uno de los autores que más me ayudaron a esquivar la zancadilla posmoderna y a revalorizar la tradición intelectual uruguaya.¹

Se nos ha pedido que reflexionemos acerca de los efectos del arielismo en el desarrollo latinoamericano. Es preciso empezar por señalar la doble pertinencia, teórica e histórica, de la pregunta que nos convoca: *ariélismo, ¿impulso o freno para América Latina?* En primer lugar, considero que en el plano teórico la interrogante es absolutamente pertinente: existe una abundante acumulación teórica y empírica que abona la tesis de que la cultura, las ideologías, los valores, tienen efectos sobre el desarrollo de las naciones. Las ideas importan. El desarrollo económico y social no depende únicamente de factores materiales como la dotación de recursos naturales, la ubicación geográfica del país, la estructura de las relaciones comerciales, el grado de tecnificación de su aparato productivo o de sofisticación de las estructuras del estado. Las ideas predominantes en la sociedad acerca de los caminos y las perspectivas del desarrollo económico (colaboración-conflicto, pesimismo-optimismo, etc.), las doctrinas económicas imperantes (dirigismo-liberalismo), la ideología de los actores políticos (izquierda-derecha), entre otras formaciones ideológicas, inciden en la dinámica del desarrollo. Mirado desde esa perspectiva es perfectamente razonable concebir que el arielismo, en tanto doctrina con alto impacto en las elites latinoamericanas de las primeras décadas del siglo XX, haya ejercido una influencia política relevante.²

En segundo lugar, la pregunta disparadora del panel tiene una indudable pertinencia histórica: hemos heredado de las generaciones que nos precedieron una visión negativa del arielismo (el arielismo como freno) que resulta imprescindible problematizar. El cuestionamiento al arielismo formaba parte del vasto impulso hacia la "demolición de la ideología batllista" que caracterizó el ascenso de la "generación crítica".³ Estaba, por ende, teñido de las obsesio-

¹ En esos años, con Gustavo De Armas, publicamos dos textos en los que dejamos testimonio de esta peripecia. Ver: "Tras las huellas del novecientos", *Cuadernos del CLAEH* n° 68, Montevideo, diciembre 1993; "Proteísmo imaginario: la curiosa actualidad de Rodó y Vaz Ferreira", en Gerardo Caetano (coord.): *Uruguay hacia el siglo XXI*, Trilce, Montevideo, 1994.

² Durante los últimos años ha habido un importante *revival* del viejo tópico del poder político de las ideas. Para un panorama de esta discusión se puede ver, entre otros: revista *Nueva Sociedad* n° 152, Caracas, noviembre-diciembre 1993, especialmente el artículo de Antonio Camou, "Los consejeros del Príncipe"; Robert Reich (ed.): *The Power of Public Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988; Gustavo De Armas y Adolfo Garcé: *Técnicos y política*, Trilce, Montevideo, 2000.

nes, ideologías y percepciones predominantes en aquella época. Vale la pena, hoy, en un contexto histórico e ideológico tan diferente, volver a revisar el arielismo y su legado.

2.

El arielismo, para resumir su esencia en una frase, es un ambicioso programa de acción para la elite joven de América Latina. ¿Qué les dice Rodó a los jóvenes latinoamericanos? Los convoca fervorosamente al ágora, los llama con elocuencia a ser protagonistas de la vida pública para que impidan que nuestra América traicione sus raíces latinas, pierda su originalidad y se convierta en una mera copia de América del Norte. Repasemos ordenadamente los puntos centrales de este programa.

En primer lugar, el arielismo es, se ha dicho muchas veces, *juvenilismo*. Rodó convoca a los jóvenes a conquistar, "por la perseverante actividad de su pensamiento, por el esfuerzo propio, su fe en determinada manifestación del ideal y su puesto en la evolución de las ideas".⁴ América Latina, clama Rodó, precisa la "fuerza bendita" de su juventud,⁵ "la iniciativa audaz, la genialidad innovadora".⁶ "Animados por ese sentimiento, entrad, pues, a la vida, que os abre sus hondos horizontes, con la noble ambición de hacer sentir vuestra presencia en ella desde el momento en que la afrontéis con la altiva mirada del conquistador".⁷

Rodó no se limita a reclamar la participación juvenil, a desatar ese espíritu de "conquista". Les ofrece un modelo, un ideal de ser humano, un arquetipo al cual tender. Éste es el segundo rasgo fundamental del arielismo: el *idealismo*. Según Rodó, el hombre no debe desarrollar una sola faceta de su personalidad: "por encima de los afectos que hayan de vincularos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de vida, debe velar en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado

³ Sobre la *generación crítica* existen numerosos estudios. Para mi gusto, los textos más reveladores son *La generación crítica*, de Ángel Rama (Arca, Montevideo, 1972), y *El tercerismo en el Uruguay*, de Aldo Solari (Alfa, Montevideo, 1965). Ambos textos se complementan bien: el primero es una interpretación de la *conciencia crítica* desde dentro y apologética; el segundo la cuestiona desde fuera. Ver también: Gustavo De Armas y Adolfo Garcé: *Uruguay y su conciencia crítica*, Trilce, Montevideo, 1997.

⁴ José Enrique Rodó: *Ariel, Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 208.

⁵ *Ibidem*, p. 210.

⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁷ *Ibidem*, p. 212.

de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa [...]. Aspirad, pues, a desarrollar en lo posible, no un aspecto, sino la plenitud de vuestro ser".⁸ De acuerdo con la visión de Rodó, la humanidad estaba quedando atrapada en la "esclavitud material": "Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida sobre las cosas, permanece ignorado, en el estado actual de las sociedades humanas, para millones de almas civilizadas y cultas, a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad, en definitiva, material".⁹ Los jóvenes que América precisa, según Rodó, son los de esta clase. Son aquéllos que tienen la capacidad de preservar un espacio para la vida interior, "donde tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas y nobles", "la meditación desinteresada, la contemplación ideal, el ocio antiguo",¹⁰ el sentimiento de "lo bello".¹¹

Esta reivindicación del idealismo en tanto complemento indispensable de la propensión materialista que él advierte en las sociedades modernas se traslada, en la segunda parte de *Ariel*, del plano individual al colectivo, del terreno estrictamente personal al de las estructuras políticas y sociales. El tercer rasgo importante de la doctrina arielista es la *crítica de la democracia norteamericana*. Esta crítica se efectúa en nombre del ideal. Rodó considera que la democracia norteamericana está arrasando con la jerarquía social, aboliendo la diferencia entre los individuos y sacrificando la calidad a la cantidad: "La democracia, a la que no han sabido dar el regulador de una alta y educadora noción de las superioridades humanas, tendió siempre entre ellos a esa brutalidad abominable del número que menoscaba los mejores beneficios morales de la libertad y anula en la opinión el respeto de la dignidad ajena".¹² Rodó apoya la democratización de las sociedades pero insiste en la necesidad de salvar el "criterio de selección": "Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados".¹³

El cuarto rasgo del arielismo es la *crítica del modelo de desarrollo social norteamericano*. Rodó advierte contra la "nordomanía", contra la inclinación hacia

la "imitación unilateral de una raza por otra". Muchos de los rasgos más característicos de la civilización norteamericana le merecen severos reparos: el utilitarismo desbordado,¹⁴ el activismo convertido en fin en sí mismo,¹⁵ el sensacionismo en el plano estético¹⁶ y la degradación de la vida política, atrapada entre el gobierno de la mediocridad y la plutocracia.¹⁷

El quinto rasgo de la doctrina de *Ariel*, en cierta forma, resume a todos los restantes: el *latinismo*. La reivindicación del idealismo y la crítica del modelo político y social norteamericano se realizan en nombre de la "raza latina", esa "gran tradición étnica" que, en su opinión, debe ser preservada para que América Latina no se convierta en una civilización vulgar, materialista, sin alma: "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 del 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 que ciudades cuyo nombre fue un glorioso símbolo de América [...] puedan terminar en Sidón, en Tiro, en Cartago. A vuestra generación toca impedirlo; a la juventud que se levanta, sangre y músculo y nervio del porvenir [...]. No desmayéis en predicar el Evangelio de la delicadeza a los escitas, el Evangelio de la inteligencia a los beocios, el Evangelio del desinterés a los fenicios".¹⁸

3.

La doctrina arielista logró una victoria fulminante. Muy pronto, Rodó fue proclamado "Maestro" por las jóvenes generaciones latinoamericanas. En Uruguay, como tantas veces explicó Ardao, la influencia de su obra fue poderosa y perdurable: junto a Carlos Vaz Ferreira "realizan, cada uno a su manera, un excepcional magisterio por el que se expresan los cánones filosóficos de la nueva época".¹⁹ El Centro Ariel, creado en 1919 y presidido por Carlos Quijano, fue una de las instituciones más representativas de la penetración del mensaje arielista en las nuevas camadas.²⁰

⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁹ *Ibidem*, p. 215.

¹⁰ *Ibidem*, p. 217.

¹¹ *Ibidem*, pp. 217-219.

¹² *Ibidem*, p. 239.

¹³ *Ibidem*, p. 229.

¹⁴ *Ibidem*, p. 231.

¹⁵ *Ibidem*, p. 235.

¹⁶ *Ibidem*, p. 238.

¹⁷ *Ibidem*, p. 239.

¹⁸ *Ibidem*, p. 245.

¹⁹ Arturo Ardao: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, 1956, p. 17.

Será el propio Quijano quien encabece, con su precocidad característica, la rebelión contra algunos aspectos de la doctrina de su Maestro. En 1927, diez años después de la muerte de Rodó, envió desde París una nota al diario *El País* polemizando con un lector a propósito de la doctrina arielista. Decía Quijano: "¿Será necesario decirle a usted que nuestro respecto y nuestra admiración por Rodó no son menores ahora que antes? Y, sin embargo, ¡cuántas objeciones a su "sistema", esta nueva lectura [de *Ariel*] nos ha hecho aparecer!". Las "objeciones", explica Quijano, están directamente relacionadas con la "oportunidad de su prédica en América": "Somos un continente semi colonial; dependiente del extranjero en materia de capitales, de industrias, de ciencia [...]; carecemos, por regla general, de iniciativa, de perseverancia, de voluntad de trabajar; vegetamos en la pereza, la ignorancia y un vago y estúpido idealismo aristocratizante [...]. Pues bien, en un continente que todavía no ha sabido ganarse su pan, Rodó predica la educación antiutilitaria; el culto de la belleza; en un continente enfermo de "dilentantismo", la cultura integral; en un continente enfermo de idealismo y pereza, el "ocio noble", la despreocupación del presente [...]. Le repetimos, nosotros no discutimos a fondo las tesis de Rodó. Discutimos su oportunidad, su aplicación".²¹

Con el paso del tiempo, Quijano emprenderá "el camino de retorno a Rodó".²² Sin embargo, su tan temprano como lapidario juicio de 1927 ya anunciaba el tenor de los reproches que habrían de arreciar sobre el arielismo y su creador en las décadas siguientes. Uno de los críticos del 45 que más sistemáticamente ha pulsado esa cuerda es Carlos Maggi. Desde los ya lejanos tiempos de *Uruguay y su gente* hasta ahora, Maggi ha venido insistiendo en relacionar la prédica arielista con el "quede" uruguayo. En "Calibán 63", realiza una crítica implacable de "los arieles": "Los arieles nadan entre imágenes, disfrutan en ese baño de inmersión y así confunden sus largas vacaciones en la playa con la soledad, la guerra y las mordeduras que supone entrar a la verdad. Creen que se puede hacer algo sin ampollarse las manos al empuñar la herramienta feroz de la cultura. Los arieles hacen la plancha, echan hacia arriba un chorrito de agua y dicen: somos los grandes cetáceos [...]. De los párrafos anchos de Rodó —más que armoniosos, parsimoniosos—, de sus consejos por vía aérea, de sus blancos ideales situados en el espacio exterior, nos viene en buena

²⁰ Para la penetración del arielismo en la élite política y universitaria de la época, así como para el estudio de la fase juvenil del pensamiento y la acción de Carlos Quijano, es imprescindible consultar: Gerardo Caetano y José Rilla: *El joven Quijano (1900-1933). Izquierda nacional y conciencia crítica*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986.

²¹ Carlos Quijano: "Cartas a un lector (Rodó: una lectura de Ariel)", en *Cultura, personalidades, mensajes*, Cámara de Representantes, Montevideo, 1992, pp. 167-168.

²² Este retorno a Rodó está documentado en dos textos claves. Ver: Carlos Quijano: "Retorno a Rodó", *ibidem*, pp. 88-89, y "Atados al mástil", *ibidem*, p. 338.

medida esta población de sonámbulos, hipnotizados, durmientes, sesteadores, casi ensoñativos y demás afectos al nirvana de aldea: contra la almohada de *Ariel* cierran los ojos y vagan los arieles señoriales entre columnas, imágenes y hermosas palabras".²³

Maggi no comete la enorme injusticia de asociar directamente a "los arieles" con Rodó: "arieles no son *Ariel*; ni por arieles se entiende Rodó. Esta larga y huera descendencia se realiza desde él por filtración indebida. De nueve arieles, diez no leyeron el libro o no supieron leerlo".²⁴ El arielismo que Maggi cuestiona es, por ende, una transmutación de la doctrina de Rodó, la tergiversación realizada por "los arieles". Pero, curiosamente, para combatir esta mala mutación de la doctrina rodoniana Maggi aconseja "la misión de amor de martarlo para que logre la paz":²⁵ "si el árbol se juzga por sus frutos, vale más cortarlo. Tal vez sirva para echarlo al fuego, y quemándose, haga una buena brasa. Caballeros: siete llaves al sepulcro de *Ariel* y en marcha".²⁶ A partir de entonces, Maggi se ha cuidado mucho menos de distinguir el árbol de sus frutos. Totalmente decidido a erradicar el arielismo de raíz, apunta sus dardos siempre afilados directamente contra el propio Rodó: "Rodó suponía que el ocio contemplativo era una manera de la vida superior y muchos uruguayos se subieron caminando a ese tren comodísimo. Hablo indistintamente de patrones, obreros, políticos y gente común. De cada diez uruguayos, uno se llama José Enrique y dos consideran que su ocupación es "el yugo". Los pueblos que se prodigan en sus labores nos causan lástima. Nosotros somos discípulos del maestro de América y tenemos en menos a los utilitarios; preferimos el inutilismo que mira sin hacer y en cualquier momento toma mate [...]. La quedada y la pereza no son recomendaciones magistrales; son lo contrario de la vida superior".²⁷ Para Maggi, por lo tanto, el arielismo habría resultado altamente nocivo para el desarrollo de Uruguay. Una doctrina inapropiada para un país que debía pensar mucho más en trabajar fuerte que en "cultivar ideales desinteresados". Más que un llamado a la acción, una canción de cuna.

Esta visión del arielismo como freno cultural del progreso económico y social fue la que acabó predominando, a medida que la prédica de la generación crítica fue impregnando las elites intelectuales. Ese proceso se produjo paralelamente al avance de la crisis económica, que acabó tornándose evidente a fines de los años cincuenta y siendo cuidadosamente medida y diagnosticada

²³ Carlos Maggi: "Calibán 63", *Uruguay y su gente*, 3ª ed., Alfa, Montevideo, 1967, p. 17.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ *Ibidem*, p. 18.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

²⁷ Carlos Maggi: "Confusión nº 21. Entre adormilar y despabilar", *La república desoriental*, Ediciones de la Plaza, Montevideo, 1995, pp. 89-90.

a comienzos de los sesenta, en el marco del proceso de preparación del Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social 1965-1974 de la CIDE, realizado bajo el auspicio de la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy.²⁸ En este contexto de creciente malestar con el *statu quo* es comprensible que ganaran audiencia los enfoques que procuraban explicar la debacle del "Uruguay batllista". Durante esta época aparecieron muchas explicaciones de la crisis. Algunas se centraban en el análisis de los problemas de la estructura económica (por ejemplo, el deterioro de los términos de intercambio o la dependencia del imperialismo); otras enfatizaban aspectos políticos (por ejemplo, señalaban la dispersión de los actores políticos o la debilidad técnica de las estructuras del estado); finalmente, también hubo explicaciones centradas en variables sociales (el ascenso desenfrenado de los grupos de presión) y culturales (la inercia de una cultura política particularista y conservadora).

El cuestionamiento al arielismo debe ser comprendido en este marco histórico, en el contexto de este desesperado esfuerzo colectivo dirigido a comprender los orígenes de la crisis uruguaya y a inventar soluciones. Es absolutamente natural que la crítica haya apuntado hacia Rodó, en la medida en que durante varias décadas fue considerado —junto a Vaz Ferreira— uno de los máximos símbolos culturales del "Uruguay feliz". Fue así como Rodó y su obra más difundida terminaron sentados en el banquillo de los acusados. Eso sí: el proceso contra el arielismo sólo pudo llevarse adelante sobre la base de una lectura distorsionada, superficial y malhumorada de la obra rodoniana.²⁹ Examinaremos este punto en el apartado siguiente.

²⁸ Acerca del aporte del proceso de planificación a la producción de información sistemática sobre el proceso económico y social en Uruguay puede consultarse Celia Barbato: "Economía", *Ciencia y tecnología en el Uruguay*, CINVE-Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 1986. Una mirada más general sobre el legado de la CIDE puede verse en Adolfo Garcé: "Ideas y competencia política: revisando el 'fracaso' de la CIDE", *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, n° 11, FCU, Montevideo, 1999.

²⁹ Uno de los pocos intelectuales de la época que combatió la tergiversación del pensamiento rodoniano fue, por supuesto, el profesor Ardao. El libro más representativo de la protesta de Ardao ante el proceso contra el autor de *Ariel* es: Arturo Ardao: *Rodó*, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1970. En este libro, Ardao examina minuciosamente los "principales cargos sobre los que se ha montado el llamado 'proceso', o 'sucesivos procesos' contra Rodó" (p. 11).

4.

Una de las interpretaciones más incomprensibles del arielismo es aquella que lo considera una convocatoria a la abulia, algo así como la canción de cuna de la "siesta batllista". Muy por el contrario, el arielismo "puro", lo que cualquiera puede leer en *Ariel*, es un elogio formidable de la voluntad, un programa de acción para el perfeccionamiento moral y social de nuestra América. Reléanse las páginas finales de *Ariel* y se tendrá una dimensión cabal de la intensidad emocional de esta fervorosa convocatoria al compromiso juvenil con el futuro de América Latina: "No aspiréis, en lo inmediato, a la consagración de la victoria definitiva, sino a procuraros mejores condiciones de lucha. Vuestra energía viril tendrá con ello un estímulo más poderoso, puesto que hay la virtualidad de un interés dramático mayor, en el desempeño de ese papel, activo esencialmente, de renovación y de conquista [...]. La obra mejor es la que se realiza sin las impacencias del éxito inmediato; y el más glorioso esfuerzo es el que pone la esperanza más allá del horizonte visible; y la abnegación más pura es la que se niega en lo presente, no ya la compensación del lauro y honor ruidoso, sino aun la voluptuosidad moral que se solaza en la contemplación de la obra consumada y el término seguro".³⁰

"Lucha", "energía viril", "papel esencialmente activo de renovación y conquista"... No parece ser, precisamente, un llamado a la contemplación de la realidad, sino a su transformación, para usar el famoso aforismo de Marx. Los jóvenes latinoamericanos, insiste Rodó una y otra vez, deben luchar con tenacidad pero sin ansiedad por el desarrollo de la civilización latinoamericana, asumiendo un definido compromiso con el "porvenir desconocido": "Yo os pido una parte de vuestra alma para la obra del futuro".³¹ Rodó, a través del discurso de Próspero, pretende educar militantes, activistas, ciudadanos "atenienses" dispuestos a combatir enérgicamente por la grandeza de la "polis", intelectuales republicanos capaces de combinar sus desempeños en el ámbito de lo privado con una intensa participación en la esfera de lo público. Este elogio de la capacidad arquitectónica de la voluntad, este "optimismo paradójico" como él mismo lo bautiza, aparece fortísimamente subrayado en su monumental *Motivos de Proteo*. Es difícil encontrar una apuesta mayor al papel rector de la voluntad en la transformación racional (orientada por la razón) de la personalidad humana que a lo largo de las páginas de *Motivos*. El cambio, dice Rodó, es inevitable: "el tiempo es el sumo innovador".³² El desafío para cada hombre

³⁰ Rodó: *Ariel*, o. cit., p. 246.

³¹ *Ibidem*, p. 247.

³² José Enrique Rodó: *Motivos de Proteo, Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967, p.309.

radica en gobernar la innovación: "Hija de la necesidad es esta transformación continua; pero servirá de marco en que se destaque la energía racional y libre desde que se verifique bajo la mirada vigilante de la inteligencia y con el concurso activo de la voluntad [...]. Y si inevitable es el poder transformador del tiempo, entra en la jurisdicción de la iniciativa propia el limitar ese poder y compartirlo, ya estimulando o retardando su impulso, ya orientándolo a determinado fin consciente, dentro del ancho espacio que queda entre sus extremos necesarios".³³

Pero no puede tenerse una idea totalmente justa de la concepción rodoniana del poder de la voluntad sin leer "La pampa de granito", una de las parábolas más impactantes de *Motivos de Proteo*. Explicando el sentido de esa parábola dice Rodó: "Esa desolada pampa es nuestra vida, y ese inexorable espectro es el poder de nuestra voluntad, y esos trémulos niños son nuestras entrañas, nuestras facultades y nuestras potencias, de cuya debilidad y desamparo la voluntad arranca la energía todopoderosa que subyuga al mundo y rompe las sombras de lo arcano".³⁴ Aunque parezca imposible, este autor, que teorizó tan elocuentemente acerca de la voluntad como "energía todopoderosa que subyuga al mundo", terminó convertido en el ideólogo de la abulia. En tren de inventarle reproches, habría sido más plausible y menos caprichosa aquella crítica de la doctrina rodoniana que apuntara al flanco exactamente opuesto: tomando en cuenta su fervoroso llamado a la militancia juvenil y sus conmovedores elogios del papel de la voluntad, podría habersele cuestionado un exceso de voluntarismo y mesianismo. Esta variante, sin embargo, nunca se asomó. Es probable que el giro interpretativo predominante (esto es, esta visión del arielismo como legitimación de la abulia) haya venido de su clara reivindicación del "ocio contemplativo". Este aspecto de la doctrina de Rodó cobró una visibilidad tan especial que, seguramente, terminó introduciendo un sesgo en la interpretación de toda la obra del autor. Veamos este punto más en detalle.

5.

Es absolutamente cierto que Rodó reivindicó "el ocio contemplativo". Como señalé más arriba, este aspecto de la doctrina arielista está íntimamente relacionado con su crítica del utilitarismo de la sociedad norteamericana y con su defensa de nuestra "herencia latina". Es absolutamente cierto que Rodó proclamaba la superioridad del "alma" sobre el "cuerpo", del "principio racional" sobre

³³ *Ibidem*, p. 311.

³⁴ *Ibidem*, p. 490.

el "principio apetitivo", de acuerdo con el viejo esquema platónico.³⁵ Sin embargo, una lectura serena de la obra rodoniana sugiere que estaba muy lejos de contraponer de manera simplista idealismo y utilitarismo. En realidad, él consideraba inevitable y hasta cierto punto funcional a "los intereses del alma" la orientación de las sociedades hacia la búsqueda de riquezas materiales. Rodó estaba muy lejos de establecer un paralogismo de falsa oposición entre idealismo y utilitarismo. En realidad, lo que realmente impugnaba con toda su energía era el carácter de modelo ideal con que muchas veces se presentaba el modelo norteamericano: "Y advertid que cuando, en nombre de los derechos del espíritu, niego al utilitarismo norteamericano ese carácter típico con que quiere imponérsenos como suma y modelo de civilización, no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a lo que podríamos llamar *los intereses del alma*. Sin el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu".³⁶

Por ende, cuando reclama que los jóvenes latinoamericanos se consagren a defender "ideales desinteresados" no está recomendando que se desentiendan de los problemas inherentes al desarrollo material sino que *además* (y no *en vez de*, como le gustaba decir a Vaz Ferreira) luchan por hacer de América Latina un lugar "hospitalario para las cosas del espíritu". Insisto: Rodó no contrapone materia y espíritu. No recomendaba sustituir el trabajo por el "ocio contemplativo", ni el desarrollo material por el perfeccionamiento espiritual. Nunca quedó atrapado en una falsa oposición tan elemental. Su reivindicación del idealismo y de la tradición latina apunta a incorporar ideales al desarrollo material. Propone un camino hacia el desarrollo económico diferente del implícito en el "modelo" utilitarista; un camino en el que la búsqueda de "lo útil" no constituya un fin en sí mismo sino que se haga en función de horizontes normativos, de "nobles ideales". Dicho de otra forma: no es un crítico de la modernización sino de la forma concreta que ella ha asumido en el país que pretende constituirse en el paradigma de lo moderno. Por eso convoca a los latinoamericanos a discernir "lo que puede y debe servir de modelo de lo que no debe ser objeto de imitación".

Esta feliz combinación de nacionalismo y cosmopolitismo aparece reiteradamente en la obra de Rodó. En 1895 había escrito en su artículo "El america-

³⁵ Platón distingue tres "principios" o "almas": el principio racional, el principio pasional y el principio apetitivo. El hombre justo es aquél que logra que el principio racional domine al principio apetitivo. Para ello requiere el auxilio del principio pasional. Ver: *La República*, Libro II, § 443 y Libro IX § 588 (c, d, e).

³⁶ Rodó: *Ariel*, o. cit., p. 241.

nismo literario": "una cultura naciente sólo puede vigorizarse a condición de franquear la atmósfera que la circunda a los 'cuatro vientos del espíritu'. La manifestación de independencia que puede reclamársele es el criterio propio que discierna de lo que conviene adquirir en el modelo, lo que hay de falso e inoportuno en la imitación".³⁷ Reforzando esta idea de los beneficios implícitos en la apertura "a los cuatro vientos de espíritu", Rodó argumentaba que utilitarismo e idealismo, Calibán y Ariel, Norteamérica y América Latina, expresaban dos ideales llamados a fertilizarse mutuamente: "Se ha observado más de una vez que las grandes evoluciones de la historia, las grandes épocas, los períodos más luminosos y fecundos en el desenvolvimiento de la humanidad, son casi siempre la resultante de dos fuerzas distintas y coactuales que mantienen, por los concertados impulsos de su oposición, el interés y el estímulo de la vida, los cuales desaparecerían, agotados, en la quietud de una unidad absoluta [...]. América necesita mantener en el presente la dualidad original de su constitución [...]. Esta diferencia genial y emuladora no excluye sino que tolera y aun favorece en muchísimos aspectos, la concordia de la solidaridad. Y si una concordia superior pudiera vislumbrarse desde nuestros días, como la fórmula de un porvenir lejano, ella no sería debida a la *imitación unilateral* [...] de una raza por otra, sino a la reciprocidad de sus influencias y al atinado concierto de los atributos en que se funda la gloria de las dos".³⁸

6.

La imagen del arielismo que nos han ofrecido sus críticos no encaja con la doctrina expuesta por Rodó en *Ariel*. La "leyenda negra" transformó una doctrina voluntarista, casi mesiánica, en una insensata convocatoria a la abulia; una crítica inteligente y ponderada del "utilitarismo norteamericano" como único modelo de modernidad, en una negación radical de la importancia histórica del progreso material; una visión lúcida de algunos problemas clásicos de la democracia, en un mero reflejo conservador de defensa de la aristocracia. La "leyenda negra", en realidad, no es otra cosa que una pavorosa tergiversación de la doctrina rodoniana. Tomando en cuenta el contexto histórico es posible comprender las razones de este penoso proceso contra el arielismo llevado a cabo en tiempos de la *generación crítica*. Sin embargo, hoy por hoy, más importante que explicar cómo se las ingenieron en aquellos años para elaborar una ima-

³⁷ José Enrique Rodó: "El americanismo literario", Escritos de la *Revista Nacional*, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1967, p. 788.

³⁸ Rodó: *Ariel*, o. cit., p.233.

gen tan peculiar de la doctrina de *Ariel*, es volver a insistir en sus méritos. Más allá de los mitos.

Resumen

El artículo sostiene que la doctrina expuesta en el Ariel no es la que leyó la generación crítica y que alentó el desarrollo de la "leyenda negra" del arielismo. Tal tergiversación trivializó y caricaturizó muchos de sus contenidos, confundió otros y en ocasiones discutió, como si fueran rodonianos, postulados opuestos a las ideas de Rodó. Tras sintetizar los pormenores de esta tergiversación, el artículo indaga en las razones del proceso y alienta el reencuentro con un Rodó despojado de sus mitos.

***Ariel* y las raíces del vuelo, entre *El que vendrá* y lo que no viene**

por Hebert Benítez Pezzolano

El autor

Profesor de Literatura en el Instituto de Profesores Artigas y en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República.

1.

¿Cuáles son las raíces de *Ariel*? Y más específicamente, ¿dónde arraiga la imagen de su vuelo? Un tipo de respuesta, válida por cierto, nos envía a Shakespeare, a Ernesto

Renán, a diferentes manifestaciones del espiritualismo finisecular, incluso (como veremos más adelante) a unas páginas explícitas de Rubén Darío en las que el poeta nicaragüense despliega un modo y un momento de la conciencia americana. Naturalmente, pueden darse distintos grados de profundidad en la contextualización histórico-cultural de las consideraciones que conducen al despegue de Ariel, pero en suma se trata de la remisión a una serie de fuentes, antecedentes o tramas discursivas más o menos reconocibles con las que el texto de Rodó dialoga y se construye.

Ahora bien, existe otro modo de enfocar la pregunta, hundiendo su objeto en procesos no tan evidentes, especialmente en discursos que no recurren al aspecto continuo de esa historia simbólica (quiero decir a una historia de Ariel, Calibán, Próspero, Miranda) pero cuya gravitación es a mi entender capital a la hora de leer el *Ariel* rodoniano. Me refiero especialmente a la fuerte genealogía que en otros escritos Rodó establece en relación con los escritores e intelectuales románticos argentinos y orientales surgidos a partir de la década de 1830, cuyo debate de ideas va a resultar no sólo fundamental sino, en gran medida, fundacional para la concepción del proyecto arielista. No vacilaré en

sostener que la lectura que Rodó hace de los hombres de 1837 es una operación teleológica, según la cual, por decirlo apretada y metonímicamente, los ideales y las prácticas de "Juan María Gutiérrez y su época" conducen "naturalmente" al discurso de Próspero. No está de más introducir un dato anecdótico —nada inocente, por cierto— en el hecho de que desde su infancia el entonces pequeño José Enrique venía leyendo e imitando periódicos como *El Iniciador*, *El Plata Científico y Literario* y el *Comercio del Plata*, los cuales marcaron decisivamente su pensamiento, según señala Petit Muñoz, información recogida por Belén Castro en su "Introducción" a *Ariel*.¹

Si quisiéramos anticipar un sentido al respecto, una aproximación a la raíz del vuelo de ese genio del aire que preside e iconiza el discurso de Próspero, podríamos aventurar la idea de que el instante del movimiento ascensional, "el gracioso arranque del vuelo",² constituye el momento más refinado del desprendimiento de la barbarie, vale decir, el salto cualitativo más elevado del espíritu civilizatorio occidental. La representación de Ariel en la escultura es, ante todo, la representación de la energía de vuelo de Ariel. Conviene no olvidar que el dinamismo básico confiere una tensión óptica que termina por desafiar a la condición estatuaría, soporte y límite, entonces, de la significación del vuelo. El discurso de Próspero, ese taumaturgo de la palabra no sofisticada, es el despliegue de un volar que es belleza de por sí al tiempo que, indisociablemente, un imperativo del deber volar. Por lo demás, es interesante recordar una de las correcciones que Rodó hiciera en sus borradores, la cual remite al tercer párrafo de la obra. Allí donde había escrito "Ariel, genio del aire, *representaba*", en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu", tacha el pretérito para entonces dejar "representa", con lo que la vigencia del simbolismo del autor de *La tempestad* se vuelve efectiva, presente, no vencida por Calibán ni por el tiempo, del mismo modo que se advierte la mentalidad de actualización hermenéutica (mediante el borramiento de la distancia histórica) de Rodó frente a una obra literaria.

En cierto modo, la barbarie calibanesca es lo que está del otro lado de la cultura y de los ideales políticos desinteresados, amasados, precisamente, a partir del modelo artístico como fundamento de la acción. Ariel conlleva una pugna de origen romántico que incluso puede rastrearse con facilidad en el Goethe del *Ur-Faust*, en los términos de las dos almas que cohabitan en el pecho de Fausto, la dicotomía básica que con tantas reescrituras se dejará trabajar. No se concibe a Ariel sin esa alteridad, así como Sarmiento no pudo

¹ José Enrique Rodó: *Ariel*. Edición, introducción y notas de Belén Castro Morales. Madrid, Cátedra, 2000, p. 19. Todas las citas de *Ariel* refieren a la presente edición.

² *Ibidem*, p. 139.

concebir la idea de civilización sin resolver la de barbarie. Correlativamente, la concepción del arte como actividad desinteresada y opuesta a la sociedad mercantil también es de procedencia francamente romántica. Decir que dicha concepción es modélica en el pensamiento de Rodó ya es una buena introducción al idealismo arielista.

2.

Ya a esta altura del siglo XX, en su último año y justo cuando se cumplen cien de la publicación de *Ariel*, justo cuando el reino de este símbolo etéreo declara más que nunca su idealismo y las condiciones dominantes de la sociedad de mercado lo conminan al repliegue, es decir, cuando el discurso del maestro Próspero no parece prosperar sino en la medida de sus resonancias arqueológicas y el pragmatismo de la "solidaridad" global es una receta antagónica y antropofágica de todo humanismo, vale la pena tentar una relectura de José Enrique Rodó.

No me refiero aquí, por supuesto, a un tipo de lectura restauradora, cuya función sea la de velar por la vigencia de Rodó según cierta validación mecánica de sus enunciados de origen. Es decir que no estoy pensando, vaya como ejemplo, en cómo el capítulo de *Ariel* sobre la democracia y los Estados Unidos o las operaciones retóricas del maestro Próspero siguen vigentes *en sus términos* y en cómo aún hoy todo ello podría resultar *tal cual* una bandera de la intelectualidad latinoamericana. Mi interés radica, más bien, como indicaba al comienzo, en detenerme sobre algunas señales del discurso de Rodó, algunas constantes que delatan la ilación del pasado con su presente, en el sentido de una conciencia identitaria continental, la cual data, en sus textos, desde por lo menos 1895 y sobre la que Arturo Ardao ha dado cuenta en varios de sus escritos ineludibles sobre el tema.³ Es necesario agregar que dicha postulación de conciencia, crecientemente tematizada, no siempre emerge bajo mo-

³ Arturo Ardao es autor de una serie de trabajos fundamentales sobre la obra de Rodó. Estos se encuentran tanto en el interior de títulos orientados a un contexto mayor, como en aquellas investigaciones específicamente referidas a la producción rodoniana. Entre ellos resultan ineludibles: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950; "La conciencia filosófica de Rodó", en *Número*, núms. 6-7-8, Montevideo, junio de 1950, pp. 65-92; *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, col. Historia de las ideas en América, Leopoldo Zea (presid.), México, Fondo de Cultura Económica-Tierra Firme, 1956; *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970; "Del Calibán de Renán al Calibán de Rodó", en *Cuadernos de Marcha*, n° 50, Montevideo, junio de 1971, pp. 25-36; "Del libro Ariel al mito Anti-Ariel", en *Actualidades*, 2, Caracas, Centro Rómulo Gallegos, 1977; *La Intelectualidad Latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987.

dalidades declarativas, centrales, acabadas, sino que afecta a su vez zonas más oblicuas que hacen al entramado del discurso rodoniano.

Ya se sabe que, dentro del contexto latinoamericano, arielismo y calibanismo han sido leídos en distintas épocas y desde diferentes perspectivas ideológicas. Sólo basta la mención de textos ya clásicos como el de Aníbal Ponce⁴ o los de Roberto Fernández Retamar.⁵ Lo que me interesa constatar aquí es el carácter de un alegorismo que, después de Rodó, alcanzó intensa continuidad, al punto que orientaciones tan disímiles como las que acabo de mencionar han planteado sus diferencias críticas con respecto al idealismo del discurso arielista, es decir que en gran medida se han permitido pensar rearticulando casi necesariamente (es decir, sin querer renunciar a ellas) las bases figurales de *Ariel*. En efecto, Yamandú Acosta sostiene acertadamente que la perspectiva marxista de Aníbal Ponce imprime una "revolución copernicana" a la simbólica de *La tempestad*, según la cual, entre otras cosas, Calibán representa a las masas sufridas y Ariel pasa a ser el genio sin ataduras con la vida concreta, en otros términos, el *humanismo burgués*, que ha de ser resignificado con miras a un *humanismo proletario*.⁶ Más que de resemantización, creo que si se siguiera la posición de Ponce debería hablarse de una perspectiva de antagonismo ideológico en torno a la apropiación de una trama simbólica, comprendida en el contexto continental e internacional de agudización de la lucha de clases. Roberto Fernández Retamar, que legitima en varios aspectos el discurso de Aníbal Ponce, critica en un ensayo de 1971 y luego en otro de 1992⁷ las limitaciones de la dicotomía civilización-barbarie, invirtiendo la mirada de Rodó al reivindicar a Calibán como figuración de los pueblos mestizos latinoamericanos, es decir, a Calibán como actor fundamental de la descolonización emancipatoria.

A la distancia del materialismo dialéctico, hay en Rodó un sentido del tiempo histórico asociable a una gesta emancipadora del espíritu. *El que vendrá*, escrito en 1896, pregunta, aún manteniendo una tonalidad oracular diseñada desde una expectativa fuertemente estética que no oculta al intertexto simbolista, por la inminencia de un futuro, proponiendo así la presentación futura de lo que no se hace presente en el presente pero que otorga al presente un valor.

⁴ Aníbal Ponce: *De Erasmo a Romain Rolland. Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935). Buenos Aires, Futuro, 1962.

⁵ Roberto Fernández Retamar: *Calibán. Apuntes sobre la cultura de nuestra América* (1971). Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

⁶ Yamandú Acosta: "La función utópica en el discurso hispanoamericano sobre lo cultural. Resignificaciones de 'civilización-barbarie' y 'Ariel-Calibán' en la articulación de nuestra identidad", Montevideo, *Revista de la Facultad de Derecho*, UDELAR, Fundación de Cultura Universitaria, n° 12, junio-diciembre, 1997, p. 21.

⁷ Roberto Fernández Retamar: o. cit., y "Casi veinte años después", en: *Nuevo Texto Crítico*, vol. V, núms. 9 y 10, Stanford University, 1992, pp. 9-19.

El que vendrá es un ente dominado por los contornos del deseo y que exhibe la conciencia de una transición espiritual. Semejante transitar, producto de una crisis que conduce al ensimismamiento, al individualismo y a la nostalgia —de indisimulables resonancias románticas— de un ser colectivo magistralmente guiado, es apreciable en el siguiente pasaje que, entre varias cosas, es una estupenda descripción de una conciencia intelectual de fin de siglo:

El movimiento de las ideas tiende cada vez más al individualismo en la producción y aun en la doctrina, a la dispersión de voluntades y de fuerzas, a la variedad inarmónica, que es el signo característico de la transición. Ya no se profesa el culto de una misma Ley y la ambición de una labor colectiva, sino la fe del temperamento propio y la teoría de la propia genialidad [...] Las voces que concitan se pierden en la indiferencia. Los esfuerzos de clasificación resultan vanos o engañosos. Los imanes de las escuelas han perdido su fuerza de atracción, y son hoy hierro vulgar que se trabaja en el laboratorio de la crítica. Los cenáculos, como legiones sin armas, se disuelven; los maestros, como los dioses, se van...⁸

Poco después, la expresión de aislamiento, de exilio de lo colectivo, evoluciona hacia el sentimiento de separación entre lo decible y lo deseable, entre experiencia interior y código estético, y, lo que es más (una constante en Rodó, más allá de sus marcadas diferencias con el esteticismo), "la inadecuación —como ha escrito Ardao— entre la impersonalidad lógica del lenguaje y la subjetividad psicológica de la emoción, tanto como de la idea".⁹ No en vano, semejante concepción del lenguaje, resultante de su teoría de la razón vital, lo lleva a escribir en *Motivos de Proteo*: "El lenguaje, instrumento de comunicación social, está do forma, muchos estremecimientos cuya vibración no ha llegado aún a ningún labio, muchos dolores para los que el bálsamo nos es desconocido, muchas inquietudes para las que todavía no se ha inventado un nombre... Todas las torturas que se han ensayado sobre el verbo, todos los refinamientos desesperados del espíritu, no han bastado a aplacar la infinita sed de expansión del alma humana."¹¹

Aquí se hace patente un Rodó cuya hiperestesia no guarda tanta distancia

⁸ José Enrique Rodó: *El que vendrá*, en: *Obras Completas de José Enrique Rodó*. Barcelona, Cervantes, 1930, pp. 11-12.

⁹ Arturo Ardao: *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica-Tierra Firme, col. Historia de las Ideas en América Latina, 1956, p. 32.

¹⁰ José Enrique Rodó: *Motivos de Proteo*. Montevideo, Claudio García & Cía., 1945, pp. 350-351.

¹¹ Rodó: *El que vendrá*, o. cit., p. 12.

con el Rubén Darío de *Prosas profanas* y hasta con la Delmira Agustini de poemas como "Lo inefable". Sólo basta pensar en versos del poeta nicaragüense como "Yo persigo una forma que no encuentra mi estilo, / botón de pensamiento que busca ser la rosa [...]". O en los del mencionado soneto de la creadora de *Cantos de la mañana*, cuyos cuartetos transcribo:

Yo muero extrañamente... No me mata la Vida,
No me mata la Muerte, no me mata el Amor;
Muero de un pensamiento mudo como una herida...
¿No habéis sentido nunca el extraño dolor
De un pensamiento inmenso que se arraiga en la vida
Devorando alma y carne, y no alcanza a dar flor?
¿Nunca llevasteis dentro una estrella dormida
Que os abrasaba enteros y no daba un fulgor?

Sin embargo, cobran relieve en el Rodó de *El que vendrá* la espera y la esperanza de una palabra nueva, el *logos* magistral del que se tiene "una imagen vaga y misteriosa",¹² al tiempo que "una nostalgia mezclada de remordimientos", nostalgia, en definitiva, del "nunciador de la futura fe, antes de que él [el guía profético] haya aparecido sobre la tierra".¹³ *El que vendrá* es la fuerza continua de una inminencia indefinida en sus términos pero definida en cuanto a la certeza del advenimiento. En dicho ensayo persiste una dimensión oscura y etérea, racional y mística, ética y estética a un tiempo, en un espacio que se resiste a la divisibilidad de estos términos culturales, lo cual explica, entre otras cosas, que la escritura construya una atmósfera de inefabilidad semánticamente más poderosa que los nexos argumentales. La misma no resulta tan alejada del lenguaje oracular de Stéphane Mallarmé, de su poética de la no denominación y de la referencia oblicua, poética que tanto interpelara, por cierto, a los poetas modernistas (piénsese, sin ir más lejos, en Julio Herrera y Reissig). Semejante *logos* presentido resulta una realidad sin otra existencia que su entidad de porvenir. En el final del breve ensayo, "el viento de la tarde recoge de todos los labios el balbucir de un mismo anhelo infinito",¹⁴ para quienes lo que ha de venir "trae un rayo de esperanza". El final de *Ariel* permite proponer una analogía con el mismo, pero para mejor entablar una diferencia elemental y que deviene en salto cualitativo, producto del efecto de las palabras *ya* pronunciadas por el maestro Próspero:

¹² Ibidem, p. 14.

¹³ Ibidem, p. 15.

¹⁴ Ibidem, p. 16.

Era la última hora de la tarde. Un rayo del moribundo sol atravesaba la estancia, en medio de discreta penumbra, y tocando la frente de bronce de la estatua parecía animar en los altivos ojos de Ariel la chispa inquieta de la vida. Prolongándose luego, el rayo hacía pensar en una larga mirada que el genio, prisionero en el bronce, enviase sobre el grupo en silencio. Al amparo de un recogimiento unánime se verificaba en el espíritu de todos ese fino destilar de la meditación, absorta en cosas graves, que un alma santa ha comparado exquisitamente a la caída lenta y tranquila del rocío sobre el vellón de un cordero.¹⁵

Si bien en ambos pasajes leemos la declinación de la luz, en *El que vendrá* la misma proyecta el rayo de la esperanza amenazado por "las sombras de la Duda",¹⁶ presionadas por aquello que vendrá y que todavía no viene, mientras que en *Ariel* "el rayo" construye la reflexión, incluso en el sentido físico, incluso en el recurso a la comparación preciosista del repertorio modernista y connotaciones cristianas, de un despertar inducido por la palabra que produce la meditación. Son dos vibraciones diferentes y, en suma, dos estados e instancias del desenvolvimiento del espíritu rodoniano.

3.

La figuración de Ariel, el genio alado, no está sólo en lo que podríamos llamar la representación de Ariel, el genio alado a punto de alzar vuelo, sino en la plasmación de una escritura que se envuelve en lo etéreo, se realiza en ello, con sus problemas, por así llamarlos, referenciales, es decir, respondiendo a una dinámica interna según la cual la palabra estética que apunta al ideal no es *ornatus* accidental del *logos*, sino trazos de construcción de futuro sobre la base de una tradición reactualizada hasta la esencialización y, según afirmaciones como las de Ibáñez, hasta los niveles de una ontología. Por otra parte, Arturo Ardao ha observado que "el mensaje de Próspero tiene, del principio al fin, un marcado acento juvenilista y porvenirista", aunque apelando "al mismo tiempo a las inspiraciones del pasado cultural".¹⁷ Sin embargo, en *El que vendrá* Rodó todavía arroja el presente a la prehistoria: lo vuelve preámbulo en tanto que prefiguración de una espiritualidad por desarrollarse, de una cuasi-barbarie, de una conciencia presente que, como en cambio escribiera más adelante en *El camino de Paros*, es "la tonificante energía de nuestra concien-

¹⁵ Rodó: *Ariel*, o. cit., p. 230.

¹⁶ Rodó: *El que vendrá*, o. cit., p. 15.

¹⁷ Arturo Ardao: *Rodó. Su americanismo*. Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970, p. 29.

cia social",¹⁸ en tanto garantía de futuro, ya que América Latina es la que hunde raíces en la tradición y la proyecta, según palabras de Ardao, con "nueva libertad y nuevo espacio".¹⁹

Justamente, en Rodó importa lo que el continente-espíritu es pero en la medida de lo que será. En otros términos, América Latina como promesa, como boceto de una Historia de salvación de Occidente, que resulta en todos los casos del autor de *Motivos de Proteo*, una Historia de la teleología de la latinidad (ver lo de Juan M^a Gutiérrez), al tiempo que constituye un momento decisivo para la redención espiritual. Dicha latinidad, que emerge a fines de siglo como forma fuerte del pensamiento identitario latinoamericano, procura revertir la "nordomanía" de la generación argentina de 1837, cuyas manifestaciones más enfáticas sobre el asunto, localizables tanto en Domingo Faustino Sarmiento como en Juan Bautista Alberdi, son resignificadas por cierta indisimulada anglofilia finisecular. Paradójicamente, será en los románticos del 37 (luego reagrupados, durante el exilio rosista, en la Asociación de Mayo del Montevideo de 1841), que Rodó buscará desde temprano las raíces de una tradición nacional y continental que conduzca a la propuesta del latinismo arielista. Es en el idealismo patriótico-político de la generación romántica argentina y uruguaya, en la evocación de figuras fundamentales como Marcos Sastre, Esteban Echeverría, Florencio Varela, Sarmiento, Alberdi, Andrés Lamas, Juan Carlos Gómez, Miguel Cané y, especialmente, Juan M^a Gutiérrez, que el montevideano percibe las raíces de un proyecto americanista. Si bien en sus comienzos Rodó se concentra en el carácter literario de dicha conciencia y su comportamiento básico es, precisamente, el de un crítico literario, después de *Ariel*, como ha señalado Emir Rodríguez Monegal, dicha actividad será desplazada por las exigencias del magisterio americanista y el crítico literario pasará a un segundo plano, aunque nunca desaparecerá por completo.²⁰

No obstante, es de capital importancia acercarse al concepto de crítica manejado por Rodó. En la muy documentada "Introducción" a la última edición de *Ariel* que ya citáramos, Belén Castro sostiene que la crítica era para Rodó "la actividad moderna por excelencia, y sólo le parecía posible en los núcleos donde la cultura maduraba y se diversificaba como una estructura compleja", actividad que, por otra parte, agrega Castro, el montevideano entabló exigiendo "una crítica adecuada a la modernidad específica de Hispanoamérica, luchando, como también pediría el portavoz del Mundonovismo, el chileno Francisco Contreras, por "crear valores" originales más allá del paisajismo y del pintores-

¹⁸ Cito por Ardao: *ibidem*, p. 252.

¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁰ Emir Rodríguez Monegal: "Prólogo" a José Enrique Rodó: *Obras completas*, Madrid, Aguilar (2^a ed.), 1967, p. 116.

quismo románticos".²¹ Poco después, la investigadora española señala que este ejercicio del criterio "constituye una de las líneas más firmes y novedosas de Rodó como intelectual, ya que en paralelo a su exigencia de una literatura de ideas, buscaba crear otro tipo de crítica "ideologizada", estableciendo *valores culturales*".²² Es de particular relevancia el hecho de que Rodó manifestara hacia 1903, en el prólogo a un libro de Francisco García Calderón (el cual más tarde recogió en *El Mirador de Próspero*), que la crítica "es el más vasto y complejo de los géneros literarios [...] [en el que] se confunden el arte del historiador, la observación del psicólogo, la doctrina del sabio, la imaginación del novelista, el subjetivismo del poeta".²³ Semejante concepción del género lo supone como un tipo discursivo de alta flexibilidad, adecuado a los intereses de abarcabilidad de un saber humanístico que se resiste a la hegemonía de la división del trabajo y que, en definitiva, reviste una condición naturalmente interdisciplinaria. Complementariamente, conviene insistir una vez más en que Rodó nunca abandonó la dimensión indisolublemente estética de su discurso de prédica humanista y americanista, por lo que, en buena medida, la mirada del crítico de obras literarias, así como la del escritor habitado por él, atravesaron y dominaron con intensidades diversas las distintas zonas y registros de un discurso visiblemente proteico, potenciado y protegido por las difusas fronteras del ensayo.

Ahora bien, resulta inocultable que a partir del espacio literario el joven crítico de la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* comienza a postular los signos de una tradición y de un destino que *ya* exceden a la literatura, es decir, que envuelven su presente histórico en una teleología mayor de la cultura latinoamericana. Una de las pruebas más contundentes de la continuidad de sus planteos es la reelaboración a la que sometió uno de sus primeros ensayos, titulado "El americanismo literario", publicado en 1895 en la mencionada revista, refundido años más tarde con otros materiales y finalmente publicado en 1913 en *El mirador de Próspero* con el título de "Juan María Gutiérrez y su época". Como intentaba decir poco antes, Rodó hizo de los intelectuales de esa generación un pilar fundante de la tradición del humanismo liberal hispanoamericano, incorporando a su vez un sentido nacional y continental del pasado histórico para la orientación de su presente y la construcción del futuro. Indudablemente, Rodó es un idealista completamente moderno, modernidad que no rehúye, ni mucho menos, la incidencia filosófica del positivismo, mediante el trazado una línea sólida y ascendente de una Historia decididamente encaminada a la emancipación finalmente espiritual. Para Rodó, la huer-

²¹ Belén Castro Morales: "Introducción" a *Ariel*, o. cit., p. 31.

²² *Ibidem*, p. 32.

²³ Rodó: *Obras completas*, o. cit., p. 642.

lla original (y originante) de los hombres de 1840 tiene su nudo de fuerza en la postulación de la autonomía intelectual, cuyo impulso americanista entiende que llega hasta su propio tiempo.

Si bien no me detendré ahora en la figura de Juan M^a Gutiérrez, conviene subrayar que la notoria preferencia que Rodó le dispensa radica, por sobre todas las cosas, en las atribuciones de tolerancia, mesura crítica y amplitud de criterio. Pero es en las palabras finales del ensayo que el montevideano deja sentadas más claramente las razones. Gutiérrez es para él "uno de los nombres más puros y respetados entre cuantos se vinculan a la porfiada labor de la organización nacional argentina",²⁴ al tiempo que mediante el desempeño de la función pública cumplió un rol protagónico en el desenvolvimiento cultural. El hecho de que Rodó admirara en Gutiérrez al "estudioso desinteresado, en una generación de combatientes y tribunos", al escritor comprometido (temprano colaborador de *El Iniciador*) "que se mantuvo fiel hasta morir al sueño literario, concebido antes de la juventud, inmune entre los afanes de la edad madura y acariciado todavía con el amor de la vejez",²⁵ delata la identificación principista con un modelo estético sostenido e incorruptible en todos sus tiempos vitales. Hay un breve pasaje de este trabajo que establece un puente especular con *Ariel*, y es aquel en el que Rodó valora la función del periódico *El Iniciador*, el cual "representa para esa juventud como la última jornada del aprendizaje, como el último día del aula". Y en seguida agrega: "Después de él, las ideas literarias y sociales que, nuevas y débiles aún, le habían inspirado, se levantan con rápido vuelo a dirigir la actividad espiritual de la época [...]".²⁶ Parece ostensible que la referencia al "último día del aula" y al "rápido vuelo" de las ideas propone una remisión textual a la última clase de Próspero en *Ariel*. Esto me parece gravitante en la medida en que el diálogo entre distintos textos no sólo crea un espacio de coherencia a través de la reescritura de *Ariel* en *El mirador de Próspero*, sino porque la operación de semejanza proyecta la vigencia del arielismo sobre la generación romántica, en la que a su vez Rodó encuentra su genealogía histórica. En cierto modo, puede decirse que *El Iniciador* es el Próspero de la generación de Juan María Gutiérrez, del mismo modo que el maestro del 900 construye su palabra presente como herencia de los mejores ideales de aquella época. Disolviendo la distancia histórica, Rodó consigue levantar un sólido edificio de homogeneidad espiritual y un sentido progresivo de la evolución.

²⁴ José Enrique Rodó: "Juan María Gutiérrez y su época", en: *Hombres de América*, Montevideo, Claudio García & Cía., 1944, p. 228.

²⁵ *Ibidem*, p. 229.

²⁶ *Ibidem*, p. 150.

4.

La quinta parte de *Ariel*, tan comentada desde distintos ángulos e intereses, se formula en cuanto diferencia de origen y finalidad con respecto a la ideología dominante del utilitarismo estadounidense, al tiempo que dicha crítica se repliega hacia adentro como autocrítica de alerta dirigida a la ya muy avanzada "nordomanía" inoculada en América Latina. Si bien no entraré en los diversos y complejos aspectos del tratamiento del tema por parte de Rodó, quiero sugerir que la ausencia de tradición es una de sus acusaciones radicales a la hora de definir el lado innegociable de la diferencia entre el ser estadounidense y el ser latinoamericano. Para él, los norteamericanos son un pueblo huérfano de tradiciones. El discurso de Rodó hace que esta falta de un pasado orientando al presente convierta a los norteamericanos en una nación de modernidad ciega, sin una filosofía de la historia, que se agota en la inmediatez de la utilidad, pese a que su propio relevo no esconde la relevancia de las que considera sus mejores virtudes. No obstante, este vivir en el presente, alimentando "la porfía de la expansión material en todas sus formas" —expresión que Rodó capitaliza de Spencer²⁷—, deviene en una suerte de barbarie (cuyo desplazamiento hacia el norte civilizatorio implica una ruptura con el discurso de Sarmiento, como en efecto afirma Yamandú Acosta²⁸) que termina siendo desarrollada por el cosmopolitismo disgregador que confunde las posibilidades de una conciencia nacional.

En un artículo de 1898 titulado "El triunfo de Calibán", publicado en mayo de ese año en *El Tiempo* de Buenos Aires y en octubre del mismo en *El Cojo Ilustrado* de Caracas, Rubén Darío carga las tintas sobre la barbarie yankee, en una recuperación desplazada de la dicotomía sarmientina análoga a la del escritor uruguayo, aunque manejando la retórica enfática de la indignación, de la afirmación de identidad latina en un contexto de fatalización del destino norteamericano.²⁹ Más allá de las limitaciones de su discurso antiimperialista (que incluso, para algunos, y sobre la contextualización del tema hay polémica, son afectadas hasta por la ausencia de la palabra "imperialismo"), no es desdeñable recordar que Rodó retomó la cuestión de los Estados Unidos en sucesivas ocasiones y, como ha puntualizado Roberto Ibáñez, "sin tanta resonancia pero en forma aun más explícita".³⁰ No obstante, el humanismo bur-

²⁷ Rodó: *Ariel*, o. cit., p. 86.

²⁸ Acosta: o. cit., p. 19.

²⁹ Rubén Darío: "El triunfo de Calibán" (notas de Carlos Jáuregui), en: *Revista Iberoamericana* n° 184-185, University of Pittsburgh, julio-diciembre 1998.

³⁰ Roberto Ibáñez: "En el primer centenario de Rodó", en: *Centenario de Rodó*, Montevideo, *Cuadernos de Marcha*, n° 50, junio 1971, p. 20.

gués de Rodó no alcanzó a comprender, como dice Mabel Moraña, "las causas político-económicas del fenómeno imperialista" sino que se detuvo en una resistencia axiológica. Carlos Jáuregui hace extensiva esta limitación a la conciencia de Rubén Darío.³¹

Volviendo sobre el tema de la tradición, entiendo que, según Rodó, la medida de la nación como proyecto espiritual homogéneo remitido a un origen le es ajena a la nación norteamericana porque a su vez —y esto merece subrayarse— "no recibe en herencia ese instinto poético ancestral que brota, como surgente límpida, de la roca británica".³² La noción de creatividad y, para el caso, de poesía constituida en motor último de la tradición, conforma un factor romántico esencial de toda la trayectoria idealista de Rodó. La relación abierta con el pasado, que consigue su correlato sincrónico en la exhortación a la reciprocidad de influencias en lugar de a la imitación unilateral y servil, postula la condición del diálogo como constitutiva del ser.

El reconocimiento que Rodó otorga a los estadounidenses por mantenerse fieles a su origen es más una advertencia sobre el desdibujamiento de la identidad latinoamericana en el período imperialista posterior al 98 que una virtud propia de la nación del norte, ya que, en todo caso, esa fidelidad no reposaría sobre una tradición formativa. Cuando el autor de *Ariel* se refiere a la carencia de ocio, socavada por el culto del trabajo y de la producción material, está señalando la falta de trascendencia de un tipo de vida humana que no consigue sobrepasar las necesidades inmediatas. Rodó lo hace en el momento en que la amenaza de los valores del utilitarismo mercantilista promete más y más alienación, condenando a "el que vendrá" a la realidad de lo que no viene. Contrariamente, su apuesta es artística en la medida en que la dinámica de todo arte vive de desbordar el contexto pragmático de su producción, suspendiendo y trascendiendo la influencia inmediatamente utilitaria sobre dicho contexto de origen. Insistir en que la perspectiva del humanismo idealista de Rodó surge de una matriz artística quizás no resulte ya a esta altura tan novedoso, pero vale la pena meditar una vez más sobre su conquista, sus limitaciones y las potencialidades de su vigencia, si es que decidimos rearticularlas, tratando de no olvidar que este montevideano escribió, inevitablemente, desde una posición ideológica —que también comporta una estética— de y para su época, tan *sujeto*, en el sentido fuerte, como nosotros.

³¹ Carlos Jáuregui: "Calibán: ícono del 98", en: *Revista Iberoamericana*, o. cit., p. 447.

³² Rodó: *Ariel*, o. cit., p. 88.

Rodó: un liberal contra el jacobinismo

por Pablo da Silveira

El autor

Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad Católica del Uruguay y profesor invitado en la Universidad de Montevideo. Investigador asociado de la consultora CIFRA y de CERES.

El presente ciclo está centrado en el *Ariel* y hay buenas razones para que así sea. No sólo estamos conmemorando el centenario de su publicación, sino que el *Ariel* es la obra de Rodó que tuvo mayor impacto a escala continental. No obstante, en esta exposición quisiera ocuparme de otro aspecto de su producción, que es la serie de artículos que escribió en el correr del año 1906 y que luego sería publicada bajo el título genérico de *Liberalismo y jacobinismo*.¹

Creo que este alejamiento del tema central del ciclo se justifica por varios motivos. En primer lugar, porque nos ayuda a comprender algunos aspectos importantes del pensamiento político de Rodó, lo que a su vez puede permitirnos hacer una mejor lectura del *Ariel*. En segundo lugar, porque esos textos nos ayudan a relativizar la imagen de un Rodó esteticista y aislado del mundo, que es la que suele transmitirse en nuestros institutos de enseñanza. El Rodó de *Liberalismo y jacobinismo* aparece fuertemente comprometido con el debate político nacional y, sobre todo, aparece muy involucrado en el debate interno de la fuerza política a la que pertenecía: el Partido Colorado. Por último, y por razones que intentaré precisar al final, el Rodó de *Liberalismo y jacobinismo* se nos presenta como particularmente vigente, esto es, como un autor que

¹ La edición original apareció en Montevideo ese mismo año bajo el sello: Librería y Papelería La Anticuaria, de Adolfo Ossi. La impresión se realizó en la imprenta El Siglo Ilustrado.

tiene mucho que decir sobre la cultura política que hoy compartimos los uruguayos.

1. La polémica

Empecemos por recordar el contexto. En el año 1906, bajo la presidencia de José Batlle y Ordóñez, la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública tomó la decisión de eliminar los crucifijos de las salas del Hospital de Caridad y de los demás establecimientos que estaban a su cargo. Esta medida fue presentada como un paso más en el proceso de secularización de la sociedad uruguaya y, en consecuencia, como el resultado de la natural expansión de las ideas liberales. Pero Rodó se declaró en desacuerdo con esta interpretación. El 5 de julio de 1906 publicó una carta en el diario *La Razón* en la que sostuvo que la eliminación de los crucifijos no era un acto propio de un régimen liberal sino de un régimen jacobino. El pasaje más recordado del texto dice así: “¿Liberalismo? No; digamos mejor ‘jacobinismo’. Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha *incomprensión* moral e histórica, absolutamente inconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima concepción del liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de esta palabra”.²

La carta de Rodó provocó un profundo malestar en el Centro Liberal, hasta el punto de que su directiva decidió darle una respuesta pública. Y el encargado de la tarea fue el doctor Pedro Díaz, que era en aquel entonces una de las voces más activas de la causa anticlerical. El doctor Díaz dictó su conferencia el 14 de julio de 1906 y la publicó poco después con el título: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*.³ Es interesante comparar el uso de las palabras que se emplean en ambos títulos: mientras Rodó hablaba de *expulsión* de los crucifijos, Díaz empleaba el término más neutro de *retiro*.

Pero si el título de Díaz era más moderado que el de Rodó, lo contrario ocurría en el contenido. Rodó había intentado hacer una reflexión de carácter general, poco apasionada y cargada de matices. El texto de Díaz, en cambio, contiene una serie de ataques muy directos a Rodó, a quienes defendían la

² José Enrique Rodó: “La expulsión de los crucifijos. Carta publicada en *La Razón* el 5 de julio de 1906”. En Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., p. 5. Todas las citas son textuales pero (tanto en el caso de Rodó como en el de Pedro Díaz) me he permitido actualizar la ortografía.

³ Pedro Díaz: *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia. Discurso del Dr. Pedro Díaz en el Centro Liberal el 14 de julio de 1906, refutando un artículo del señor José Enrique Rodó aparecido en “La Razón” del 5 del mismo mes*. Montevideo, Centro Liberal, Tipografía F. Giménez y Cía., 1906.

presencia de los crucifijos en los hospitales, a la Iglesia Católica y a la propia representación de Cristo crucificado. Esto llevó a que Rodó publicara, siempre en *La Razón*, una serie de artículos en los que intentaba reafirmar su punto de vista original y refutar las opiniones de Díaz. Este conjunto de nueve artículos, junto con la carta original, constituye lo esencial de ese pequeño volumen que se llama *Liberalismo y jacobinismo* y que durante mucho tiempo fue editado en forma conjunta con el *Ariel*.

2. La naturaleza de la argumentación de Rodó

El argumento principal de Rodó contra la eliminación de los crucifijos puede resumirse del siguiente modo: los hospitales públicos son por excelencia el lugar donde se institucionaliza la práctica de la caridad. Ahora bien, Jesús de Nazaret es desde el punto de vista histórico el “creador de la caridad”, es decir, quien “la trajo al mundo como sentimiento y como doctrina”.⁴ Por lo tanto, la decisión de eliminar su imagen de los hospitales equivale a expulsar al fundador de la caridad de los establecimientos típicamente destinados a practicarla. El esfuerzo secularizador habría conducido así a un acto de *incomprensión* respecto de nuestra propia historia y de nuestras prácticas morales compartidas.

Es importante observar que este argumento excluye toda apreciación de tipo confesional. Rodó no era creyente ni mucho menos clericalista, sino un colorado firmemente comprometido con el proceso de secularización de la sociedad. En su texto insiste en que su evaluación de la figura y de la doctrina de Jesús de Nazaret está desprovista de todo componente religioso: “Por lo que respecta a la personalidad y a la doctrina de Cristo [...] mi posición es, ahora como antes, en absoluto independiente, no estando unido a ellas por más vínculos que los de la admiración puramente humana, aunque altísima, y la adhesión racional a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre”.⁵ En su primera réplica a Pedro Díaz, Rodó insiste en que, “libre de toda vinculación religiosa, defiende una gran tradición humana y un alto concepto de la libertad”.⁶

Rodó no habla de Jesús de Nazaret como líder religioso sino como “reformador moral”.⁷ Su argumento consiste en decir que la imagen de Cristo merece

⁴ Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., p. 7.

⁵ Loc. cit., p. 6.

⁶ Loc. cit., p. 16.

⁷ Loc. cit., p. 10.

un lugar en las casas de caridad por razones que no tienen que ver con la teología sino con el papel que ese hombre desempeñó en la historia humana. La decisión de la Comisión es tan extraña, dice, como sería la de un profesor de filosofía que hiciera retirar del aula un busto de Sócrates, la de una academia de lengua española que eliminara el retrato de Cervantes o la de un círculo de impresores que se negara a sesionar bajo la imagen de Gutenberg. Todas estas decisiones "suscitarían sin duda nuestro asombro", y la misma extrañeza debería provocarnos el hecho de que "una Comisión de Caridad [expulse] del seno de las casas de caridad la imagen del creador de la caridad".⁸ En el momento en que el proceso de secularización llega a este punto, traspasa "la frontera que separa lo justo de lo injusto, lo lícito de lo abusivo".⁹

Rodó está libre de toda sospecha de querer servirse del poder estatal para imponer ciertas convicciones religiosas a los ciudadanos. Pero la solidez de su argumento depende de dos supuestos que no tienen nada de evidente y que es necesario examinar. El primero de esos supuestos es una teoría general sobre el modo en que las doctrinas morales se encarnan en la historia. El segundo es la afirmación, estrictamente empírica, de que Jesús de Nazaret fue la persona que introdujo la caridad en el mundo o, al menos, en el mundo occidental. Y el problema es que, como Pedro Díaz se encargará de mostrar, estos dos supuestos son altamente controvertibles. Este es un problema serio para Rodó, porque si la solidez de su argumento depende de que se acepten estos dos supuestos, y si de hecho es imposible construir un consenso en torno a ellos, entonces será inevitable concluir que los crucifijos deben ser retirados. En este punto reside la principal debilidad de la argumentación de Rodó, de modo que conviene analizarla con cierto detalle.

3. La debilidad de la argumentación de Rodó

Empecemos por el primer presupuesto. Según Rodó, lo que hace que una doctrina moral sea algo más que letra muerta y llegue a influir en la vida de las sociedades es el impacto personal de su fundador. Por cierto, Rodó no lleva este punto de vista tan lejos como Carlyle. Ante las objeciones de Díaz, no tiene dificultades en admitir que toda acción individual va precedida de "un largo proceso de preparación lenta e insensible" y aun llega a hablar de "las fuerzas" que "preparan en su oscuro laboratorio los resultados ostensibles de la historia humana". Pero su punto es que todos los antecedentes y todas las condiciones favorables serían inútiles sin "la originalidad de las grandes personalidades

⁸ Ibidem.

⁹ Loc. cit., p. 7.

que, con carácter de iniciadores y reformadores, aparecen personificando en determinado momento los impulsos enérgicos de la innovación".¹⁰

Rodó ilustra este punto con una larga lista de ejemplos: muchas de las tesis avanzadas por Lutero (por ejemplo, el rechazo de la autoridad papal y el retorno a la *sola scriptura*) habían sido sostenidas por diversos movimientos religiosos en los siglos precedentes, pero sólo cuando Lutero entró en escena se produjo la Reforma; muchas figuras anteriores a Sócrates (por ejemplo, Tales, Pitágoras o los atomistas) habían impulsado la reflexión filosófica, pero sólo con la llegada de Sócrates la filosofía estuvo en condiciones de cambiar el pensamiento occidental;¹¹ muchos temas tratados por Shakespeare y aun muchos de sus versos reconocen antecedentes, pero sólo Shakespeare consiguió cambiar nuestra sensibilidad.¹² Las individualidades son siempre decisivas, y especialmente lo son cuando no se trata de difundir conocimientos teóricos sino de modificar la conciencia y el comportamiento de los hombres. "Lo que importa en el origen de las revoluciones morales es, ante todo, la personalidad real y viva del reformador: su personalidad y no, abstractamente, su doctrina".¹³ Las revoluciones morales son obra de aquellos que "no se satisfacen con revelar una idea y propagarla, sino que tienen como condición esencialísima suscitar un entusiasmo, una pasión, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico de la simpatía, y manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya por fijarse y consolidarse en hábitos, y renueve así la fisonomía moral de las generaciones".¹⁴

No corresponde evaluar aquí las implicaciones profundas ni el mayor o menor grado de acierto de esta teoría sobre la innovación moral. Lo que importa es que, tal como Rodó plantea su argumento, es esencial que esta teoría sea aceptada para poder ver al crucifijo como la representación de aquel individuo que, por haber vivido como vivió y haber muerto como murió, introdujo el valor de la caridad en la sensibilidad moral de Occidente. Y el problema es que, tal como lo muestra la reacción de Pedro Díaz, esto es justamente lo que *no* ocurre en una sociedad plural.

Díaz hace en su conferencia una defensa del determinismo histórico en clave evolucionista. Lo que produce la aparición de las innovaciones (sean morales o de cualquier otro tipo) es el despliegue de fuerzas y de tendencias de largo aliento que escapan al control de todo individuo. Atribuir la innovación a la acción de una persona es una ilusión que ha sido definitivamente puesta en

¹⁰ Todas las citas son de la página 18.

¹¹ Para un desarrollo de estas ideas, ver loc. cit., pp. 20-21.

¹² Loc. cit., pp. 35-36.

¹³ Loc. cit., p. 47.

¹⁴ Loc. cit., p. 46.

cuestión por el avance del conocimiento científico. Las sociedades evolucionan de modo similar a los seres vivos, y los individuos tienen posibilidades muy limitadas de influir sobre este proceso. "Ningún hombre —dice Díaz— puede por su sola acción producir esas profundas transformaciones sociales, ni ellas se desarrollan así, de improviso; el presente es hijo del pasado y padre del porvenir; todas las evoluciones y revoluciones de las sociedades humanas son el producto de fuerzas lentamente elaboradas en el seno de esas mismas sociedades. La Naturaleza no hace saltos. No hay efecto sin causa proporcionada".¹⁵

La argumentación de Díaz se reduce a la enumeración de algunas ideas muy esquemáticas y muy convencionales para el positivismo de la época. Pero lo que importa no es eso, sino que la propia aparición de la discrepancia supone un golpe duro para la estrategia elegida por Rodó: si para aceptar la presencia de los crucifijos hay que admitir la importancia insustituible de las individualidades en la evolución de nuestra sensibilidad moral, alcanza con que aparezca una seria discrepancia al respecto para que no pueda construirse un consenso que justifique la permanencia de los crucifijos.

Este problema se agrava cuando pasamos al segundo presupuesto de la argumentación de Rodó, es decir, a la idea de que, desde el punto de vista empírico, Jesús de Nazaret fue ese hombre excepcional que, tanto por la doctrina que predicó como por la forma en que vivió, cumplió la tarea histórica de introducir la caridad en el mundo. Si la Comisión de Caridad intenta investigar de dónde surge su propio nombre, argumenta Rodó, "fácilmente encontrará el vocablo latino de donde inmediatamente toma origen; pero a buen seguro que, desentrañando la significación de este vocablo en el lenguaje de la grandeza romana, no hallará nada que se parezca a la íntima, a la sublime acepción que la palabra tiene en la civilización y los idiomas de los pueblos cristianos; por que para que este inefable sentido aparezca, para que el sentimiento nuevo a que él se refiere se infunda en la palabra que escogió, entre las que halló en labios de los hombres, y la haga significar lo que ella no había significado jamás, es necesario que se levante en la historia del mundo, dividiéndola en dos mitades —separando el pasado del porvenir con sus brazos abiertos—, esa imagen del mártir venerado que el impulso del jacobinismo acaba de abatir de las paredes del Hospital de Caridad. [...] La caridad es creación, verbo, irradiación del fundador del cristianismo".¹⁶

Díaz atacará esta afirmación mediante la enumeración de una larga serie de antecedentes históricos con los que procura mostrar que la caridad ya estaba

presente en el Antiguo Testamento, en las enseñanzas de Confucio y de Buda, en el culto a Zoroastro y los dioses egipcios, en la filosofía de Sócrates y en el pensamiento de los estoicos. Su visión general del asunto queda bien reflejada en este párrafo: "La Historia nos dice con la autoridad de mil pruebas, que el concepto y el sentimiento de la caridad, de la benevolencia, del amor al prójimo, que la doctrina y la práctica de esa virtud en formas admirables que no ceden, sino superan, al concepto, al sentimiento, a la práctica de la caridad en Cristo, son anteriores a Cristo, dogmas de las más viejas religiones y postulados de la filosofía pagana de la Grecia y de la antigua Roma".¹⁷ O, de manera todavía más contundente: "Ni Cristo es el creador de la caridad, ni fue él quien la trajo al mundo, ni como sentimiento, ni como doctrina. Más aún: la caridad de Cristo no es siquiera la forma más perfecta de la beneficencia".¹⁸

Esta discrepancia da lugar a una serie de réplicas de Rodó en las que éste hace su propia evaluación de cada uno de los antecedentes mencionados por Díaz. En este punto la discusión pierde buena parte de su interés: tanto Rodó como Díaz dan la sensación de estar ordenando la evidencia del modo que más favorezca su propia tesis, en lugar de intentar una evaluación con profundidad de las figuras a las que aluden. Y si bien Rodó demuestra tener mucha más erudición histórica y bastante más fineza de juicio, la situación queda planteada en términos que no lo favorecen: aun suponiendo que se hubiera aceptado su teoría (en realidad controvertida) sobre el papel crucial de los reformadores morales, si el consenso acerca de que Jesús de Nazaret fue el reformador que introdujo la idea de caridad en Occidente es necesario para mantener los crucifijos, la conclusión casi inevitable es que habrá que eliminarlos. No es para nada seguro que, en una sociedad plural, ese consenso pueda ser construido.

Rodó intenta evitar esta conclusión mediante la apelación a un argumento que defiende de manera brillante: no hace falta que un individuo reciba la aprobación unánime de los miembros de la sociedad para que pueda ser objeto de homenaje público. "Los pueblos —dice— erigen estatuas, en parajes públicos, a sus grandes hombres. Entre los miles de viandantes que diariamente pasan frente a esas estatuas, forzosamente habrá muchos que, por su nacionalidad, o por sus doctrinas, o bien por circunstancias y caprichos exclusivamente personales, no participarán de la veneración que ha levantado esas estatuas, y acaso experimentarán ante ellas la mortificación del sentimiento herido, de la convicción contrariada. ¿Quién se atrevería a sostener que esto podría ser motivo para que la admiración y la gratitud de las colectividades humanas se condena-

¹⁵ Díaz: loc. cit., p. 14.

¹⁶ Rodó: loc. cit., pp. 8-9.

¹⁷ Díaz: loc. cit., p. 18.

¹⁸ Loc. cit., p. 19.

sen a una ridícula abstención de toda forma pública, de todo homenaje ostensible?"¹⁹

Pero lo que Rodó está defendiendo no es la idea de que pueda haber un recordatorio de Jesús de Nazaret en algún espacio público (como la cruz de bulevar Artigas, que convive en Montevideo con el monumento a Confucio o la imagen de Iemanjá), sino que el crucifijo sea el *único* símbolo presente en las salas de los hospitales públicos. Y el éxito de Díaz consiste en mostrar que el argumento que Rodó propone para defender esta idea específica sólo puede ser aceptado por quienes piensen que los hospitales públicos existen porque existió Jesús de Nazaret.

Esto no quiere decir que la estrategia argumentativa de Rodó carezca de méritos. Es sin duda la estrategia de un hombre con amplitud de criterio que, pese a no ser cristiano, no tiene dificultades en verse a sí mismo como un heredero del cristianismo. Es además la perspectiva de un hombre culto; capaz de examinar la evidencia histórica con una actitud matizada y dialogante. Pero el origen de su debilidad está en que, para oponerse al retiro sistemático de los crucifijos, Rodó eligió una argumentación que deja absolutamente de lado el significado religioso del símbolo. "Un crucifijo sólo será signo religioso para quien crea en la divinidad de aquel a quien en él se representa. El que lo mire con los ojos de la razón —y sin las nubes de un odio que sería inconcebible, por lo absurdo— no tiene por qué ver en él otra cosa que la representación de un varón sublime, del más alto Maestro de la humanidad, figurado en el momento del martirio con que selló su apostolado y su gloria".²⁰

Esta decisión de dejar entre paréntesis la condición religiosa del crucifijo podía parecer en aquella época el camino más fácil para oponerse a su eliminación de los hospitales públicos. Pero en realidad no se trataba del camino más fácil sino del más difícil. Por una parte, implicaba negar un hecho empírico evidente. Pedro Díaz tenía toda la razón cuando afirmaba: "el hecho real [...] es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa".²¹ Por otro lado, una vez que se ha excluido toda referencia al carácter religioso del crucifijo, lo único que puede intentar Rodó para justificar su presencia en los hospitales es encontrarle un valor incontrovertido de carácter no religioso. Y el problema es que toda respuesta discrepante tiene el efecto de debilitar su punto de vista.

Es probable que la prédica de Rodó hubiera resultado más eficaz si hubiera empezado por reconocer que el crucifijo es importante precisamente *porque* es un símbolo religioso, es decir, porque representa creencias y valores que son

decisivos para la vida de muchos ciudadanos. Que el Estado prive a esos individuos de la compañía de un crucifijo en el momento en que son golpeados por la enfermedad o ven aproximarse la muerte es una imposición tan objetable como que el Estado obligue a los ateos a contemplar un crucifijo en esos mismos momentos. Si Rodó hubiera optado por esta estrategia argumentativa, probablemente habría logrado mejores resultados, aun cuando hubiera debido admitir que otros símbolos (por ejemplo, la estrella de David) deberían ser igualmente aceptados. Pero tal vez sea demasiado pedirle que llegara a una conclusión semejante en el Uruguay de aquel tiempo.

Como sea, lo cierto es que Pedro Díaz fue muy agudo al detectar los implícitos de la argumentación rodoniana y que, al atacarlos, consiguió debilitar a su adversario. Nadie puede dudar que Galileo hizo aportes fundamentales a la ciencia, aun cuando no estemos de acuerdo en si al hacerlos dio un golpe de genio personal o actuó como emergente de una evolución social que de todos modos hubiera ocurrido. Por lo tanto, las sociedades que valoran el conocimiento científico tienen razones para colocar su imagen en los centros de investigación y de estudio. Pero no todos pensamos, dice Díaz, que Jesús de Nazaret haya hecho un aporte de importancia equivalente al desarrollo de nuestra sensibilidad moral, ni mucho menos que sean necesarias las individualidades excepcionales para que los hombres podamos llegar a practicar una virtud como la caridad. Por lo tanto, no hay motivos para colocar su imagen en los lugares donde la práctica de esta virtud se institucionaliza.

4. La fortaleza de la argumentación de Rodó (I): el jacobinismo como adversario

Hasta aquí me he centrado en la parte del debate en la que, a mi juicio, a Rodó le va peor. Sin embargo, y sean cuales sean las debilidades de su argumentación, la intuición de fondo que lo movía me parece extremadamente aguda: quienes decidieron eliminar los crucifijos de los hospitales uruguayos creían estar aplicando ideas liberales y, en consecuencia, creían estar haciendo avanzar al país por un camino que lo conduciría hacia un mayor liberalismo. Pero Rodó observa que esas ideas no son de inspiración liberal sino jacobina. Si Rodó tuviera razón en este punto, estaría haciendo una afirmación de gran trascendencia. Liberalismo y jacobinismo no son parientes cercanos, sino dos concepciones contrapuestas de la acción y de la convivencia políticas. Y lo decisivo es que Rodó puede tener razón en este diagnóstico aunque se haya equivocado en los medios que empleó para oponerse a la decisión de eliminar

¹⁹ Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, o. cit., pp. 10-11.

²⁰ Loc. cit., p. 13.

²¹ Díaz: loc. cit., pp. 8-9.

los crucifijos. Los dos núcleos conceptuales de su texto están relacionados, pero son independientes desde el punto de vista lógico.

Para intentar verificar lo bien fundado de la afirmación de Rodó, voy a proceder en tres pasos. En primer lugar, voy a precisar lo que normalmente se entiende por jacobinismo, es decir, a recordar el significado que se le da a esta palabra a partir de la experiencia histórica que le dio origen. En segundo lugar, voy a volver al texto de Pedro Díaz para mostrar que allí se encuentran todas las características propias de un discurso de inspiración jacobina. Por último, voy a mostrar cómo, pese a estar haciendo un discurso típicamente jacobino, Díaz cree ser la voz del liberalismo. Una vez concluida esta contrastación, voy a agregar una sección final en la que intentaré incluir algunas observaciones sobre la supervivencia del jacobinismo en Uruguay y sobre el impacto que sigue teniendo en nuestra cultura política.

Como se sabe, las palabras *jacobino* y *jacobinismo* surgieron en la Francia del siglo XVIII para referirse a un movimiento político que comenzó a organizarse en los inicios de la revolución y que tuvo una enorme gravitación hasta el momento de su disolución, en noviembre de 1794. Cuando hoy se vuelve a emplear uno de esos términos, usualmente se lo hace para decir que un actor o una iniciativa comparten los rasgos típicos de la concepción de la política que quedó expresada en aquella experiencia histórica. Esto no significa que esos rasgos no existieran antes del jacobinismo ni que luego hayan desaparecido. Pero la experiencia francesa tuvo tal nitidez que terminó por constituirse en el caso paradigmático contra el que se contrastan sus similares. Por eso importa recordar cuáles eran los rasgos esenciales de ese jacobinismo original, y para hacerlo voy a apoyarme (con cierta libertad) en la reconstrucción que hace el historiador Lucien Jaume en un libro aparecido cuando se cumplían doscientos años de la revolución.²²

Una primera característica del jacobinismo, dice Jaume, es la apelación a la unidad monolítica del cuerpo social como condición indispensable para la supervivencia de la Nación y para el logro de la igualdad entre los ciudadanos. El protagonista de la política jacobina es el pueblo. Permanentemente se lo invoca y se lo emplea como criterio de evaluación. Una decisión política es buena si es reflejo de la voluntad del pueblo y es mala si expresa o conduce a su división.²³ El dirigente jacobino Billaud-Varenne lo decía con claridad en un discurso a la Convención pronunciado en 1794: "La República es la fusión de todas las voluntades, de todos los intereses, de todos los talentos, de todos

²² Lucien Jaume: *Le discours jacobin et la démocratie*. París, Fayard, 1989.

²³ Loc. cit., p. 12.

los esfuerzos, para que cada uno encuentre en este conjunto de recursos comunes una porción de bienes igual a su aporte".²⁴

Es importante entender cuál es el tipo de unidad a que aspiran los jacobinos. No se trata simplemente de la convergencia política tal como puede expresarse en las mayorías electorales. Las mayorías son importantes, pero no son la última palabra. De lo que se trata es de lograr el tipo de mayoría en el que se expresa la voluntad general, y esto sólo ocurre cuando una mayoría contundente consigue pronunciarse sin tener en cuenta los intereses particulares de sus miembros. En otras palabras, la voluntad del pueblo se manifiesta cuando se logra un pronunciamiento ampliamente mayoritario en el que no se refleja ningún interés que no sea de todos. Esta es una idea que aparece con fuerza en los escritos de Rousseau, a quien los jacobinos siempre consideraron su principal referencia intelectual: "Cuando el nudo social empieza a soltarse y el Estado a debilitarse, cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra opositores; la unanimidad deja de reinar en los votos; la voluntad general deja de ser la voluntad de todos; se generan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin disputas".²⁵

La unidad del pueblo es sinónimo de ejercicio de la voluntad general, y la voluntad general se expresa en mayorías contundentes que han conseguido neutralizar la influencia de los particularismos. De aquí se derivan otras dos características que son igualmente definitorias del jacobinismo.

La primera de ellas (segunda en el catálogo general) es su inmensa desconfianza hacia la sociedad civil o, dicho de manera más específica, hacia toda forma de asociación voluntaria que le dispute al Estado la lealtad de los ciudadanos. Si lo que impide que se manifieste la voluntad general es la presencia de intereses particulares y la adhesión a colectivos que no sean el gran cuerpo social, entonces hay que controlar esos intereses y esos colectivos en la medida necesaria para que cada ciudadano tenga como única referencia el bien de la sociedad. La diversidad de intereses y de fidelidades es una anomalía que debe ser superada. Lo normal es una convergencia que conduzca a la unidad. Si las discrepancias y los choques se hacen frecuentes es porque la voluntad de las organizaciones particulares se está imponiendo sobre la voluntad general. Es en este nivel donde debe librarse la batalla por la unidad del pueblo. En la época del apogeo jacobino, Saint-Just expresó esta idea en términos que le costaron la vida a mucha gente: "lo que constituye a la República es la destrucción total de todo aquello que se le opone".²⁶

²⁴ Citado por Jaume: loc. cit., p. 117.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Contrato social* IV, I.

²⁶ Citado por Jaume: loc. cit., p. 12.

La otra característica importante del jacobinismo, que también se deriva de su constante apelación a la voluntad unívoca del pueblo, es su tendencia a borrar los límites entre política y moral. Para los jacobinos, un pueblo sólo podrá tomar decisiones fundadas en la voluntad general si sus integrantes son capaces de dejar de lado sus intereses particulares y poner por encima los de la Nación. Esto significa que un pueblo sólo podrá tomar decisiones como tal si sus miembros practican un conjunto de virtudes entre las que se cuentan el renunciamiento y el autocontrol. A la unidad del pueblo se llega mediante el ejercicio de la virtud. La convergencia a la que se aspira no es solamente política sino también moral.

Esto explica por qué, desde la perspectiva jacobina, todo conflicto político tiende a ser visto como un enfrentamiento entre la parte sana y la parte corrupta de la sociedad. Robespierre decía que "no hay más que dos partidos en la República: el de los buenos y el de los malos ciudadanos; es decir, el del pueblo francés y el de los hombres ambiciosos y voraces".²⁷ Observen cómo funciona la distinción: los honestos son aquellos cuyos intereses coinciden con los intereses comunes; todos los demás son "ambiciosos y voraces". Este tipo de oposición se aplicaba con asiduidad en la práctica política. Por ejemplo, algunas circulares del movimiento emitidas en el año 1793 llamaban a "defender la parte pura de la Convención", es decir, a aquellos miembros de la Convención que expresaban la auténtica voluntad del pueblo tal como era interpretada por los propios jacobinos.²⁸

Hasta aquí he mencionado tres características típicas del jacobinismo: su percepción de la unidad como destino natural del pueblo (y la consiguiente percepción de la disidencia y el conflicto como anomalías que se deben superar), su desconfianza sistemática hacia la sociedad civil y su tendencia, también sistemática, a borrar los límites entre política y moral. Para terminar de conformar el retrato, quisiera agregar todavía otras dos características.

La primera de ellas (cuarta en el catálogo general) es la afirmación de la necesidad de contar con un actor político que sea capaz de cubrir el vacío que se abre entre las decisiones imperfectas del pueblo real y las decisiones verdaderamente representativas de la voluntad general, que serían aquellas tomadas por un pueblo que hubiera logrado extirpar todo particularismo. Las sociedades particulares, moviéndose con suficiente habilidad, pueden falsear los pronunciamientos populares. De hecho, algunos jacobinos no vacilan en referirse a la posibilidad de "una mayoría corrompida".²⁹ Por lo tanto, hace falta alguien que rescate al pueblo de sus propios errores. Ese es el rol que los jacobinos se

²⁷ Citado por Jaume: loc. cit., p. 89.

²⁸ Citado por Jaume: loc. cit., p. 113.

²⁹ Ver Jaume, loc. cit., p. 109.

asignan a sí mismos. Los jacobinos se presentan como los únicos intérpretes de la voluntad general. Sólo ellos, que tienen el monopolio de la pureza moral, pueden gobernar en nombre del pueblo en su conjunto.³⁰

Esta es otra idea que los jacobinos tomaron prestada de Rousseau, hasta el punto de repetirlo casi textualmente en sus escritos. Veamos sólo un ejemplo. En un pasaje del *Contrato social*, Rousseau dice que "la voluntad general siempre es recta y tiende a la utilidad pública; pero de esto no se sigue que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se lo ve; nunca se corrompe a un pueblo, pero frecuentemente se lo engaña, y sólo entonces éste parece querer lo que es malo".³¹ Algunas décadas más tarde, en una directiva enviada a todos los clubes jacobinos de Francia el 10 de octubre de 1790, se incluían las siguientes frases "El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve; hay que guiarlo, esclarecer su juicio, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares".³² Dado que el pueblo real todavía no es capaz de hablar el lenguaje de la voluntad general, hace falta un actor que, ignorando las preferencias actuales del pueblo, tome las decisiones correctas en su nombre.

La última característica que me importa resaltar se deriva directamente de las anteriores. Si lo que importa es que el pueblo llegue a hablar el lenguaje de la voluntad general, si para eso hace falta que sus integrantes alcancen la virtud, y si lo que impide ese acceso a la virtud es la acción de las sociedades particulares, entonces la acción política debe ser esencialmente concebida como una tarea de depuración. Lo que hace falta es eliminar aquellos componentes de la sociedad que impiden la manifestación de la voluntad general. La principal tarea política es un trabajo de extirpación: el pueblo debe limpiarse a sí mismo de los organismos nocivos que lo habitan.

Esto explica por qué el Terror no fue una experiencia histórica circunstancialmente asociada al predominio jacobino, sino una consecuencia directa de ese predominio. Esta no es una idea mía, sino una idea defendida por los propios jacobinos franceses. Robespierre decía que "el terror no es más que la justicia rápida, severa, inflexible; es entonces una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria".³³ La misma idea aparecerá de manera muy explícita en la moción votada en la Sociedad de los Jacobinos el 30 de setiembre de 1792, cuando se decide formalmente la aplicación sistemática del terror: "¡Que se ponga al terror en el orden

³⁰ Loc. cit., p. 108.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social* II, 3.

³² Tomado de Jaume: loc. cit., p. 46.

³³ Citado por Jaume: loc. cit., p. 112.

del día! Es el único medio de despertar al pueblo y de forzarlo a salvarse a sí mismo!"³⁴

La percepción del terror como emanación e instrumento de la virtud explica por qué la denuncia y la delación fueron explícitamente alentadas por las principales figuras del movimiento. Un pueblo que tiene la unidad al alcance de la mano pero no la consigue a causa de sus componentes impuros no tiene mejor estrategia que apostar a la transparencia absoluta. Las intenciones divisionistas y los intereses particulares deben ser desenmascarados para que pierdan su eficacia. Depurar es desenmascarar. Denunciar las intenciones escondidas es velar por los intereses del pueblo. Y esta es una lucha que se da en todos los terrenos, desde la actividad pública hasta la vida privada. En términos históricos, esto condujo a una descalificación sistemática de toda forma de disidencia y, en última instancia, a una esterilización del debate público. Pero además desató una espiral de denuncias recíprocas donde no sólo se tenía en cuenta lo que los individuos hacían sino también lo que no hacían. La ausencia de pureza no sólo se detecta en el hecho de tomar ciertas posiciones políticas sino también en el hecho de no tomar las debidas. No queda la menor posibilidad de mantenerse al margen. Una circular de los jacobinos de abril de 1793 llama a expulsar a todos los "miembros infieles" de la Convención "que traicionaron su deber al no querer la muerte del tirano".³⁵

5. La fortaleza de la argumentación de Rodó (II): el jacobinismo como impulsor de la eliminación de los crucifijos

Volvamos ahora al debate entre José Enrique Rodó y Pedro Díaz. La carta inicial de Rodó tenía dos núcleos conceptuales. El primero consistía en la acusación general de confundir jacobinismo con liberalismo. El segundo contenía un argumento concreto para oponerse a la eliminación de los crucifijos. La exposición de Pedro Díaz se ajusta perfectamente a esta estructura. Por una parte, ataca la estrategia empleada por Rodó para defender la presencia de los crucifijos. Este es, como hemos visto, el tramo de la discusión donde Díaz sale mejor parado. Pero luego hacía falta responder a la acusación general lanzada por Rodó, es decir, había que argumentar por qué la eliminación de los crucifijos era una medida de inspiración liberal en lugar de ser una medida de inspira-

ción jacobina. Y aquí es donde Díaz termina, sin quererlo, dándole la razón a su contrincante.

¿Qué es lo que justifica la eliminación de los crucifijos? Díaz empieza por declarar que se trata de una medida destinada a proteger la libertad de conciencia de los ciudadanos. Pero, curiosamente, apenas esboza esta idea y lo que efectivamente dice al respecto es muy insuficiente. El pasaje clave de su argumentación aparece en las siguientes líneas: "Ninguna creencia religiosa o filosófica debe imponerse a las conciencias; ninguna en particular debe sobreponerse a las otras: toda imagen religiosa debe ser por lo tanto suprimida".³⁶

Díaz parte de dos afirmaciones que difícilmente alguien discuta, pero de inmediato agrega una conclusión que no tiene vínculos evidentes con lo anterior: según él, la única manera de respetar la libertad de conciencia consiste en suprimir toda imagen religiosa del espacio público. Esta es una idea que no ha sido aceptada por algunos de los pueblos que más se han destacado por el respeto de la libertad de conciencia, al menos en lo que refiere a su política interior. Los ingleses no parecen creer que la libertad de conciencia sea incompatible con la identificación entre el Estado y la Iglesia Anglicana, y los estadounidenses no parecen creer que la libertad de conciencia sea incompatible con la presencia de una invocación a Dios en cada billete de su papel moneda. La preocupación por la libertad de conciencia está muy presente en esas sociedades, pero la condición exigida por Díaz no se cumple. Por lo tanto, o bien concluimos que las tradiciones institucionales británica y estadounidense se basan en un error conceptual de carácter trivial, o bien el doctor Díaz debería aportar algún argumento en favor de su conclusión en lugar de presentarla como una derivación evidente de las dos afirmaciones que toma como punto de partida.

Lo curioso es que Pedro Díaz no hace ninguna de las dos cosas. Ciertamente no intenta poner globalmente en cuestión las tradiciones institucionales de Inglaterra y los Estados Unidos, pero tampoco hace un intento serio por justificar su afirmación. A lo sumo dedica un par de párrafos a decir que la exposición de imágenes religiosas es especialmente perniciosa para la libertad de conciencia de las personas debilitadas por la enfermedad,³⁷ pero no queda claro si este es un argumento independiente o si es un caso particular de la afirmación general que queda sin fundamentar.

Cualquiera sea el lugar que le corresponda a este argumento específico, lo cierto es que Díaz piensa, de manera general, que la libertad de conciencia

³⁶ Díaz: loc. cit., p. 7.

³⁷ La idea es formulada en un lenguaje típicamente positivista: "Todo antagonismo, toda lucha, deben ser proscriptos de la sala del hospital y del hospicio para que queden luchando a solas y cuerpo a cuerpo la Ciencia y el Dolor" (loc. cit., p. 8).

³⁴ Citado por Jaume: loc. cit., p. 119.

³⁵ Citado por Jaume: loc. cit., p. 94.

sólo quedará asegurada en el caso de que toda imagen religiosa sea eliminada del espacio público (trátese o no de un hospital). Y en el momento en que debe aportar argumentos en favor de esta idea, lo que hace es embarcarse en una larga diatriba contra los católicos, la Iglesia Católica y la imagen de Cristo crucificado, a los que presenta como enemigos que deben ser combatidos por toda sociedad que aspire a vivir civilizadamente. Si atendemos al modo en que administra su energía argumentativa, parece claro que la razón que Díaz considera más importante para eliminar los crucifijos no es que esta medida proteja la libertad de conciencia de los ciudadanos, sino que al tomar esta medida se está dando un golpe duro a un enemigo que es necesario derrotar.

Su punto de partida es una observación que, como hemos visto, ha conseguido asentar sólidamente: contra lo que pretende Rodó, el crucifijo no es el recordatorio de un reformador moral ni la representación de un valor puramente humano, sino un símbolo de carácter religioso. Pero según Díaz no se trata solamente de eso, sino de un símbolo al que no puede reconocérsele ninguna clase de valor. Veamos ahora por entero un pasaje que hace un momento cité por la mitad: "El hecho [...] es que el crucifijo estaba en las casas de beneficencia como imagen religiosa; más aun, como fetiche católico adorado con el grosero fanatismo de las reliquias".³⁸

Para Díaz, la fe católica no se cuenta entre las creencias a las que pueda dar su adhesión un individuo racional. Se trata más bien de una claudicación de la razón ante una institución que manipula las conciencias con el fin de impedir el progreso y el buen funcionamiento de las instituciones políticas. La Iglesia Católica es la "Enemiga de la Humanidad", que "se reviste con los atributos de la caridad y se presenta a los ojos de la turba ignorante como la dulce protectora de los desvalidos".³⁹ Quien da su adhesión a una institución semejante no es alguien que haya incorporado una creencia razonable sino alguien que ha sido víctima de un engaño o de su propia perversión. "La Iglesia Católica se mantiene erguida en medio de la sociedad civil, en abierta rebeldía con la civilización moderna, maldiciendo la razón, persiguiendo la libertad y resistiendo al movimiento de las ciencias con todo el peso de la tradición que gravita sobre las conciencias sojuzgadas".⁴⁰

La Iglesia Católica es un enemigo interno, y combatirla es al mismo tiempo un deber político y moral. "La lucha contra el clericalismo es un esfuerzo en pro de los ideales de la verdad y de la justicia. La ignorancia, el fanatismo, la mentira, la explotación de la credulidad humana y la opresión de las conciencias son males profundos que afligen a nuestras sociedades y que tienen su

³⁸ Loc. cit., pp. 8-9.

³⁹ Loc. cit., p. 21.

⁴⁰ Loc. cit., pp. 24-25.

encarnación en el clericalismo".⁴¹ Aquí reside la verdadera razón por la que se debe apoyar la medida de la Comisión de Caridad: la exposición pública de los crucifijos es uno de los medios de los que se sirve la Iglesia Católica para perpetuar su poder, y para extirpar ese poder hay que empezar por extirpar su símbolo. Vale la pena reproducir la parte sustancial del argumento:

El crucifijo —que no es Cristo— representa aquella tiranía brutal y sanguinaria que la Iglesia hizo pesar durante siglos sobre la humanidad y que alcanzó su mayor esplendor en las degradaciones tenebrosas de la Edad Media.

Los gloriosos asesinos de las Cruzadas vieron flotar el crucifijo sobre el lago rojo de la mezquita de Omar cuando la sangre llegaba al pecho de los caballos; el crucifijo se ha erguido sobre las carnicerías de las guerras de religión que dieron abono y riego al suelo de Europa; las mujeres, los ancianos y los niños hugonotes vieron al fulgor de las antorchas en la noche siniestra de San Bartolomé, ese mismo crucifijo levantado en alto por el fraile que lo apuñaleaba, como lo vio Atahualpa en Cajamarca sirviendo en manos del fraile Valverde para dar la señal de la matanza; y cuando en las mazmorras de la Inquisición, el filósofo, con el cuerpo despedazado por la rueda crujiente del tormento, lanzaba expirante una última mirada de odio y de desprecio sobre sus verdugos, también veía un crucifijo "destacarse inmóvil sobre la pared desnuda", presidiendo impasible las deliberaciones del santo tribunal de los chacales.⁴²

Esta larga tirada le sirve a Díaz como base para afirmar que "si odiar el crucifijo es fanatismo, yo me considero fanático: yo lo odio y lo desprecio; yo seré fanático, pero serán conmigo también fanáticas todas las conciencias libres".⁴³

Alguien podría pensar que estas afirmaciones no deben ser tomadas en sentido literal, porque simplemente se trata del lenguaje de quienes en aquella época no comulgaban con el catolicismo. Pero el propio intercambio con Rodó muestra que esto no era así. Rodó no era católico ni creyente, pero era mucho más matizado en su lenguaje y en sus juicios. "Para oponerse a los esfuerzos reaccionarios del clericalismo —dice—, no es preciso hacer tabla rasa de la gloria de las generaciones inspiradas por la idea católica".⁴⁴ Sin duda es ver-

⁴¹ Loc. cit., p. 24.

⁴² Loc. cit. pp. 9-10.

⁴³ Loc. cit., p. 9.

⁴⁴ Rodó: loc. cit., p. 67.

dad que el crucifijo estuvo asociado a muchos episodios condenables, pero también es cierto que estuvo asociado a muchos momentos admirables de la historia humana, y una cosa no debería opacar la otra. "Si ha de entenderse que los grandes símbolos históricos pierden su significado original e intrínseco en manos de quienes los desnaturalizan y falsean [...] no habrá ninguno que quede limpio y puro". La misma bandera tricolor que flameó en los momentos más gloriosos de la revolución francesa "impulsaba, apenas nacida, el brazo del verdugo, y cobijaba en su sombra las bacanales sangrientas del Terror".⁴⁵

Rodó es especialmente duro con la visión de la historia esbozada por Díaz: "La denigración histórica de la Edad Media es un tema de declamaciones que han quedado, desde hace mucho tiempo, relegadas a los estudiantes de quince años en las clases de Historia Universal".⁴⁶ Y un poco más adelante: "¿Imagina acaso el doctor Díaz que diez siglos de historia humana se tiran al medio de la calle bajo la denominación común de ignominia, ignorancia, crueldad, miseria, rebajamiento y servilismo? Los tiempos en los que él no ve más que un proceso de 'degradaciones tenebrosas', son en realidad una esforzada lucha por rasgar, para los gérmenes soterrados de la civilización, la dura corteza de los aluviones bárbaros; y es sin duda en el transcurso de esa lucha cuando la acción histórica del cristianismo presenta títulos más incontestables a la gratitud de la posteridad".⁴⁷

6. La fortaleza de la argumentación de Rodó (III): un jacobinismo que se toma por liberalismo

La dureza del lenguaje de Díaz no es entonces un reflejo de época, sino el resultado de una toma de posición que no era unánime entre los no creyentes. Y es justamente esta observación la que termina fortaleciendo el punto de vista de su interlocutor. En los pasajes del debate analizados en primer término, Díaz había tenido éxito en mostrar la debilidad de la estrategia argumentativa elegida por Rodó para criticar la eliminación de los crucifijos. En ese punto su ventaja era clara y contundente. Pero ahora, al explicar las razones por las que cree que los crucifijos deben ser eliminados, la ventaja de Díaz no sólo desaparece sino que se revierte: los argumentos que presenta para justificar la elimi-

⁴⁵ Loc. cit., p. 64.

⁴⁶ Loc. cit., pp. 66-67.

⁴⁷ Loc. cit., p. 68.

nación de los crucifijos no son propios de un liberal preocupado por la libertad de conciencia, sino de un jacobino que ve a la Iglesia Católica como el enemigo interno que, mediante el engaño y la manipulación, impide que los pueblos alcancen lo que realmente es bueno para ellos. Contra esa Iglesia que se refugia en la sociedad civil hay que lanzar un combate que es al mismo tiempo político y moral. Y el actor privilegiado que debe cumplir esa tarea de saneamiento es el Estado, único en condiciones de rescatar a los ciudadanos del engaño en el que muchos han caído.

Todos los rasgos típicos del jacobinismo aparecen en esta argumentación. Está presente la idea de obstáculo que impide que el pueblo (y, en este caso, la Humanidad en su conjunto) alcance su unidad y su propio bien; están presentes la desconfianza hacia la sociedad civil, la desaparición de los límites entre política y moral, y la apuesta a un actor político que rescate al pueblo de sus propios errores. También está presente la concepción de la acción política como una tarea de depuración o extirpación. Y cuanto más insiste Pedro Díaz en afirmar su posición, más se fortalece la tesis de Rodó.

Esta última afirmación se hace especialmente sostenible cuando se observa que Díaz habla en todo momento como si fuera un portavoz del liberalismo. De hecho, el modo en que se plantea el debate es el de una confrontación entre dos defensores de las ideas liberales. Rodó insiste en que el liberalismo implica el rechazo de la intolerancia, a la que describe como "inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia" e "incapaz de percibir la parte de verdad que se mezcla en toda convicción sincera".⁴⁸ Por esta razón —agrega—, el liberalismo "abarca mucho más e implica algo mucho más alto que una simple obsesión antirreligiosa".⁴⁹

Para Díaz, en cambio, lo que propone Rodó es un "liberalismo pasivo" que "aconseja a sus adeptos el goce tranquilo y egoísta de la liberación de sus ideas" en lugar de comprometerse en la "lucha contra la influencia ilegítima de la Iglesia". Pero este "liberalismo pasivo, que no ataca las posiciones del error y del abuso, es una desertión; todo hombre consciente tiene, donde quiera que esté y donde quiera que vaya, un puesto de lucha por el progreso, en esa lucha que no cesa jamás y que parece ser la esencia misma de la vida. La tolerancia no justifica esa traición pasiva que deja indefensos a nuestros ideales frente a la saña tenaz de su enemigo secular".⁵⁰ Y para rematar agrega: "Recuerden los liberales que la pasividad, la abstención aconsejada en nombre de la tolerancia, frente a la iniquidad o la mentira, frente a la injusticia o el error,

⁴⁸ Loc. cit., p. 73.

⁴⁹ Loc. cit., 83.

⁵⁰ Díaz, Pedro: loc. cit., pp. 24-26.

son una forma negativa de traición. Los que predicán el liberalismo pasivo, hacen un apostolado de la claudicación".⁵¹

Díaz, en nombre del liberalismo, acusa a Rodó de traición. Rodó reacciona ante esa acusación y responde que lo de Díaz no es más que un "pseudoliberalismo, cuya psicología se identifica [...] con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego a la fórmula y la disciplina; el mismo menosprecio de la tolerancia, confundida con la indiferencia o la apostasía; la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente o para el no creyente". Díaz se cree liberal, pero "no cabe duda de que la filiación directa de [su] escuela pseudoliberal se remonta a la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, a la filosofía que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de fundación social del jacobinismo".⁵²

Vistas las cosas a casi un siglo de distancia y levantando la mirada respecto del contexto específico en que se produjo la discusión, parece difícil no darle la razón a Rodó en este punto. Si por liberalismo se entiende una corriente de pensamiento político que aparece típicamente representada en figuras como John Locke, Immanuel Kant y John Stuart Mill, o si por liberalismo se entiende la doctrina política que aparece expresada en las tradiciones institucionales de los países habitualmente llamados liberales, como Inglaterra o Estados Unidos, entonces es necesario concluir que el discurso del doctor Díaz no tiene nada de liberal. Los liberales ven el desacuerdo como la situación normal en política y el consenso como una excepción siempre transitoria; los liberales consideran legítimo que la gente tenga intereses particulares y asumen como normal que esos intereses den lugar a conflictos; los liberales no han sido antirreligiosos en ningún sentido del término, hasta el punto de que los Estados Unidos fueron fundados y gobernados durante mucho tiempo por personas profundamente religiosas que valoraban por encima de todo la libertad de cultos; los liberales no desconfían de la sociedad civil sino que la prefieren fuerte y autónoma, justamente porque desconfían de un Estado que pretenda ejercer algún tipo de tutela sobre los individuos.

Naturalmente, el que Pedro Díaz se viera a sí mismo como un liberal no era el resultado de una ocurrencia personal. El propio hecho de que estuviera hablando en nombre del Centro Liberal nos obliga a desechar esa hipótesis. Más bien, el uso que hace de las palabras es la prueba de un desplazamiento lingüístico que empezó en Francia y que, por vías que no estoy en condiciones de reconstruir en detalle, terminó teniendo una fuerte influencia en el mundo lati-

⁵¹ Loc. cit., p. 27.

⁵² Loc. cit., p. 74.

no: una vez que la palabra *jacobinismo* se volvió inutilizable como medio para la autodefinición política, se empezó a usar un término proveniente de otro contexto (a saber, la palabra *liberalismo*) para seguir haciendo referencia al antiguo punto de vista.

Pedro Díaz se siente un heredero de la revolución francesa (período del Terror incluido) y no de la revolución americana. No por casualidad su discurso fue pronunciado un 14 de julio. Ni Locke, ni Kant, ni Stuart Mill son referencias importantes para su pensamiento. Cuando Díaz se define como un liberal, está usando la palabra con el sentido que adoptó en Francia durante el siglo XIX y que luego se difundió en otros países latinos. Pero debemos tener presente que ese uso difiere mucho del que encontramos de manera sistemática entre quienes son considerados los padres del liberalismo. Ni Kant, ni Madison, ni Stuart Mill, ni Benjamin Constant (uno de los pocos auténticos liberales que hubo en la Francia posrevolucionaria) habrían considerado a Pedro Díaz uno de los suyos.

7. La actualidad de la argumentación de Rodó: la persistencia de la influencia jacobina en la cultura política uruguaya

Hace un momento observé que el uso de las palabras que hace Pedro Díaz no es el resultado de una originalidad personal sino el reflejo de un uso lingüístico muy extendido. Ahora quisiera agregar que, tanto en lo que refiere a los usos lingüísticos como a las ideas políticas, quien estaba en una situación excepcional no era Díaz sino Rodó. Pedro Díaz no tenía que explicar cuál era el uso que hacía de la palabra *liberalismo* porque ese era el uso predominante en el país. Y en cuanto a sus ideas de fondo, todos tenemos claro que los crucifijos fueron efectivamente retirados y que el Uruguay se embarcó en una política de "laicización" que tiene pocos precedentes en el mundo. Las decisiones políticas se orientaron progresivamente en la dirección que reclama Díaz, lo que terminó entre otras cosas con la carrera política de Rodó.

Estas observaciones me sirven para introducir la idea con la que quisiera concluir. El debate entre Rodó y Díaz no es un episodio excepcional sino muy característico. Y la observación que hacía Rodó a propósito de los crucifijos no es una afirmación casual sino la aplicación a un caso particular de una verdad de alcance general: los uruguayos creemos vivir en un país con una fuerte tradición liberal, pero en realidad vivimos en un país con una fuerte tradición jacobina. La confusión se debe a que esa tradición se da a sí misma el nombre de liberalismo.

Naturalmente, esto no quiere decir que nuestra experiencia política sea idéntica a la francesa. Es claro que los uruguayos no hemos conocido nada parecido al Terror ni hemos tenido líderes políticos semejantes a Robespierre. Pero el punto es que, cuando atendemos a lo que en este país se ha llamado liberalismo, nos encontramos muy frecuentemente con las cinco características típicas del jacobinismo.

Esta es una afirmación que encuentra sustento en el examen de lo que ha sido nuestra propia trayectoria institucional. Por mencionar algunos ejemplos: el liberalismo apuesta a la libertad individual de cada miembro de la sociedad y desconfía de un Estado que adopte funciones de tutor; en cambio, los uruguayos hemos optado por un Estado que interviene permanentemente en la vida de los individuos, diciéndonos cómo debemos manejar nuestros ahorros o cómo debemos educar a nuestros hijos. El liberalismo respeta la diversidad de confesiones religiosas y de culturas, y admite que cada individuo viva en función de lo que ellas le dicten; nosotros, en cambio, hemos encerrado el fenómeno religioso dentro de los límites de la vida privada y hemos intentado homogeneizar las costumbres, las tradiciones y los hábitos lingüísticos. El liberalismo apuesta fuertemente a la sociedad civil para que allí se encuentren respuestas a muchas de las demandas que emergen de la sociedad; los uruguayos, en cambio, hemos optado por dirigir el grueso de las demandas hacia el Estado y nos hemos negado a medidas tan básicas como tener una buena ley de fundaciones.

Si miramos hacia atrás, vamos a descubrir que buena parte del camino que hemos recorrido estuvo regido por una lógica que se parece mucho a la jacobina y muy poco a la del liberalismo. Este es un punto de vista que puede aportar pistas interesantes para entender algunas particularidades de nuestra propia historia. Por ejemplo, puede ayudarnos a entender por qué en Uruguay (a diferencia de lo que pasa en otros países) los creyentes han sido tan masivamente antiliberales. Si Rodó tenía razón en su afirmación, los creyentes deberían concluir que se han equivocado de enemigo.

Pero lo que me importa antes de terminar es hacer una observación relativa al momento actual. Hay algunos indicios que sugieren que el viejo jacobinismo uruguayo está en retroceso. Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre en las relaciones entre el Estado y las prácticas religiosas. Hubo un largo período en el que fue sencillamente impensable que el Estado diera su apoyo a alguna manifestación de este tipo. Luego vino el episodio de la cruz del Papa, que no sólo dio lugar (cierto que después de muchas discusiones) a que la decisión de mantener la cruz fuera tomada, sino a que fuera tomada con el apoyo emblemático de un miembro de la familia Batlle. Esto puede ser visto como un punto de inflexión, pero todavía hubo otro quiebre que se produjo algunos años más tarde, cuando se inauguró una estatua a Iemanjá sin que el asunto despertara

mayores pasiones. La sociedad uruguaya parece estar volviéndose algo más tolerante a la exposición de signos religiosos en el espacio público.

Sin embargo, así como hay algunos síntomas de flexibilización, hay otros indicios que sugieren que los reflejos jacobinos están tan fuertes como siempre. Piénsese, por ejemplo, en las constantes apelaciones a la voluntad del pueblo que aparecen el discurso político o en las reacciones de indignación que suelen generar las propuestas de subvención a la educación privada. En este último aspecto seguimos diferenciándonos de lo que ocurre en todo el mundo democrático y aun sobrepasamos a la muy jacobina Francia.⁵³ Pero lo más llamativo es que no sólo hay indicios de la supervivencia de la cultura jacobina, sino también algunas pruebas de su relativo fortalecimiento. Voy a poner un único ejemplo.

Una idea típicamente jacobina (derivada directamente de las cinco características discutidas más arriba) es la desconfianza hacia la representación parlamentaria y el rechazo a la independencia de los representantes. Robespierre decía que "la fuente de todos nuestros males es la independencia absoluta en la que los representantes se pusieron a sí mismos respecto de la nación sin haberla consultado". Y también afirmaba que, si bien el pueblo se puede equivocar, "las probabilidades de error son aun más numerosas cuando el pueblo delega el ejercicio del poder legislativo en un pequeño número de individuos; es decir, cuando es solamente una ficción que la ley es la expresión de la voluntad general".⁵⁴ En todo esto, naturalmente, los jacobinos seguían siendo herederos de Rousseau.

Esta idea típicamente jacobina nunca encontró demasiado eco en nuestra doctrina jurídica ni en nuestra práctica política. Durante mucho tiempo los uruguayos apostamos con convicción a la representación parlamentaria, lo que prueba que, si bien hemos estado influidos por el jacobinismo, también hemos recibido nuestras dosis de liberalismo. Pero en los últimos años hemos asistido a un fortalecimiento de la idea de democracia plebiscitaria. La noción de que la voluntad del pueblo debe expresarse directamente para corregir los desvíos de los parlamentarios ha ganado peso en el discurso político. Y la facilidad con la que ha sido aceptada por amplios sectores de la ciudadanía sugiere que había una sensibilidad bien dispuesta a recibirla. Esto es algo muy diferente a lo que ocurre en buena parte de los países de Europa, donde la idea de una democracia plebiscitaria es inmediatamente asociada a la experiencia nazi-fascista.

⁵³ Sobre este punto ver Pablo da Silveira: "Laicidad, esa rareza". *Prisma* 4 (Montevideo), 1995, pp. 154-83.

⁵⁴ Citado por Jaume: loc. cit., pp. 81-82.

No quisiera profundizar en estas afirmaciones puramente impresionistas. Lo que me interesa sugerir es que, si nuestra historia política está cargada de elementos típicamente jacobinos, es probable que los vaivenes del presente sean un indicio de que oscuramente estamos empezando a revisar ese legado. Visiblemente tenemos dificultades para hacerlo, y es probable que parte de esas dificultades se deban a que tenemos un problema en la manera como nos vemos a nosotros mismos: nos creemos los herederos de una cultura política típicamente liberal, y en realidad hemos recibido una cultura fuertemente cargada de jacobinismo. Si esto llegara a ser cierto como verdad general, tarde o temprano deberemos admitir que la observación que hizo Rodó en 1906 fue extraordinariamente aguda. Más aun, deberemos admitir que, sólo por el hecho de haberla formulado, Rodó merece un lugar de honor en la historia de nuestro pensamiento político.

Resumen

El artículo se centra en la polémica que Rodó sostuvo con el doctor Pedro Díaz en 1906 a propósito del retiro de los crucifijos del Hospital de Caridad, recogida en la obra Liberalismo y jacobinismo. El análisis se centra en las debilidades y fortalezas de la argumentación de Rodó, en un caso de particular interés por cuanto ambos polemistas pertenecían al Partido Colorado y se consideraban liberales. El autor sostiene que el Rodó de esta polémica mantiene especial vigencia un siglo después y sus intervenciones tienen aún mucho que decir sobre la actual cultura política de los uruguayos.

La influencia de Rodó en la educación

por Helena Costábile

1. ¿Cómo se determinan las influencias del pensamiento?

Si nos mantenemos en el nivel teórico, pensamiento sobre pensamiento, se trata de establecer la "geografía" de las ideas: tal como los ríos, los pensamientos van por distintos autores, cruzan países, forman meandros, aumentan su torrente, su fuerza, disminuyen, hasta parece que se secan y de nuevo se engruesan.

El método para seguir los hilos de pensamiento tiene dos condiciones fundamentales:

1. la comprensión cabal de las ideas que se consideren, para poder determinar si se trata de la misma idea o de una variación con base similar, para evitar postular una similitud donde sólo hay una apariencia de tal;

2. la investigación del efectivo contacto; un ejemplo: el análisis del aparato de citas de un autor; otro: la averiguación de los índices de las bibliotecas del Río de la Plata a comienzos del siglo XIX, que nos permite rastrear qué podían leer los intelectuales en ese momento; otro ejemplo: los libros que trajo Esteban Echevarría en su vuelta al Plata desde Europa en 1830, tomados como el inicio de la influencia romántica entre nosotros.

Más complejos son el problema y el método cuando lo que se pretende no es establecer una influencia lineal entre autores sino la influencia de las ideas

La autora

Profesora de Filosofía egresada del Instituto de Profesores Artigas. Docente de Ética en la enseñanza media y superior. Secretaria general del Círculo de Estudios Filosóficos del Uruguay (CEFU).

de cierto autor en estados de conciencia colectivos o en planes y líneas de acción concretos, ya sea generales de una sociedad o particulares de cierta área o institución.

¿Qué deberíamos saber para contestar la pregunta acerca de la influencia de Rodó en nuestra educación?

1. Saber qué ideas de Rodó eran susceptibles, por su temática y alcances, de ser inspiradoras de hechos educativos. Este es un trabajo teórico: implica el conocimiento del pensador.

2. Determinar cómo pudieron haber llegado ideas de Rodó a la educación. En este caso las interpretaciones no son sólo de ideas, sino también acerca de los mecanismos de recepción de ideas en educación. El campo de investigación es aquí vastísimo y por lo menos tendría estas líneas:

- impacto de Rodó en la conciencia colectiva y por tanto en todos los aspectos de la vida social: educación, política, literatura, por ejemplo;
- puesto que Rodó no tuvo acción directa en el sistema educativo, rastrear alumnos, seguidores, afines, simpatizantes, lectores de Rodó que hubieran actuado en el ámbito educativo ("educadores de inspiración rodoniana"); por ejemplo, Dardo Regules, Clemente Estable, Emilio Oribe, Eduardo de Salterain, quienes, si bien no reiteran o desarrollan el pensamiento de Rodó, lo leyeron y no fueron refractarios a él, de acuerdo con testimonios propios de los autores;

- presencia de Rodó en materiales de estudio de docentes y de alumnos; los adultos recordamos haber estudiado en el liceo o en la escuela alguna parábola de Rodó o alguna página de *Ariel*. Normalmente el material que se usa en clase está predeterminado por las sugerencias de los supervisores. Estas sugerencias suelen dejar algún rastro en los materiales bibliográficos del rubro Textos y del rubro Revistas de divulgación o apoyo docente. Los programas de estudio pueden ser en algunas ocasiones índices posibles de rastreo, pero no las listas de autores sugeridos; Rodó, de hecho, no ha desaparecido nunca de los programas de literatura de Secundaria, pero ¿se da? Lo mismo sucede en parte con los textos: se pueden rastrear en bibliotecas de centros docentes y ordenar cronológicamente, pero su existencia no acredita su uso.

Con este punteo de temas y métodos salimos a la búsqueda de la respuesta a la interrogante planteada. A medida que avanzábamos se iban delineando tesis, para algunas de las cuales obtuvimos una base de contrastación; para otras estamos aún en camino.

2. Cuatro tesis

Primera tesis: No hay una influencia específica de Rodó en la educación. Hay autores que tratan temas pedagógicos y ellos filtran la práctica educativa; por ejemplo, las ideas pedagógicas de Vaz Ferreira tuvieron su importante resonancia en la educación nacional. Rodó trató temas educativos en el marco filosófico general de su pensamiento y ello dificultó que sus inspiraciones tuvieran un cauce efectivo en las prácticas pedagógicas y en los diseños curriculares.

*Segunda tesis: La influencia de Rodó en la educación se da en función de su influencia general en el pensamiento nacional, es decir, no por la vía de una asistencia al tema educativo, sino por el imperio difuso de lo que Oribe llamó la *paideia rodoniana*, el conjunto de ideales, la imagen modélica del hombre, algunos de cuyos elementos se trasvasaron a la mentalidad nacional en determinado período. La influencia de Rodó en la educación es, entonces, por derivación de su filosofía general.*

Tercera tesis: Dentro del corpus rodoniano, las ideas que se filtraron son sólo algunas; hay toda otra zona de la obra que no fue asimilada ni impregnó de manera destacada la conciencia nacional.

Las ideas que sí influyeron fueron básicamente éstas:

- el idealismo, opuesto al utilitarismo exclusivo;
- una filosofía de la personalidad centrada en la interioridad y la vocación;
- una moral abierta, de actitudes y no de órdenes normativos, una filosofía de la vida afirmativa, esperanzada, optimista;
- el antinorteamericanismo.

El país quedó refractario a otras ideas de Rodó que son centrales en él:

- rechazo de lo que el propio Rodó denomina *jacobinismo*;
- el americanismo entendido como iberoamericanismo que descansa sobre los valores de la civilización cristiana;
- la nota de fracaso y recomienzo en la historia humana.

Cuarta tesis: La influencia de Rodó no fue doctrinaria y persistente sino intuitiva y basada en un par de iluminaciones que de alguna manera están impresas en los sentimientos nacionales.

3. El impacto de Rodó en el Uruguay del 900

Para entender lo que significó el impacto de Rodó en la conciencia de su tiempo recurrimos al testimonio de dos jóvenes arielistas de la primera hora: Dardo Regules y Carlos Quijano.

Dardo Regules, en su libro *Cinco discursos sobre nuestro tiempo*, incluye una conferencia de la década del treinta referida a "El ideal de cultura de la generación anterior a la guerra" (se refiere a la primera guerra mundial). Regules se incluye en una generación de jóvenes entre 1900 y 1914 que, si hemos de seguir las precisiones numéricas del método de las generaciones, sería la generación del 15, que en realidad, y dando la razón a Regules, tiene sus primeras experiencias culturales, sus primeras vivencias juveniles entre 1900 y 1914.

Dice Regules que aquella generación "no tuvo más ideal que la cultura. A ello debió su estilo, su brillo... y su fracaso".

Para entender cómo surge este ideal de cultura, Regules pinta la situación espiritual del momento:

[...] ¿tenía algo que dar la Universidad en el orden vital de nuestra vida intelectual y espiritual? [...] En el orden de las esencias vitales —orden religioso y filosófico y social y artístico, categorías esenciales por las cuales se vive, y a veces se muere— la Universidad era el vacío total. Enfrentamos la hora del dogmatismo experimental y del encierro profesionalista.

[...] el clima de cultura correspondía al más definido positivismo. Spencer —un poco empequeñecido el mismo Spencer al través de una docencia prevenida contra toda filosofía del ser— estaba en su total señorío. Y el materialismo histórico empieza a establecer sus definiciones ineludibles en el orden social.

La Universidad —y al través de la Universidad, la clase dirigente del país— no conocía otras directivas. [...] Y maestros, alumnos, planes y libros tendieron, con espontánea disciplina, a un positivismo incondicionado, que negó todo el orden religioso y toda posibilidad metafísica [...].

Todos nos formamos en el más cerrado experimentalismo, e intelectualmente no pudimos ser otra cosa.

[...] y a falta de toda posición filosófica vital, la Universidad orientaba exclusivamente hacia sus fines profesionales utilitarios. Era el baldío total, para la integración de un ideal de cultura.

En este baldío aparecieron, entre otros, dos maestros: José E. Rodó y Carlos Vaz Ferreira.

Esto es todo lo que tuvimos: Una Universidad que nos asfixiaba con su experimentalismo, y con su profesionalismo, y unos maestros que

empezaban a romper la costra —horadando hacia arriba—, con los primeros movimientos por una nueva libertad de pensamiento. [...]

Rodó [...] nos dio dos conceptos esenciales: 1) La vocación, como centro de una valoración de las cosas del espíritu. 2) Una teoría de la tolerancia, a la que dio el vigor inmediato de su limpia experiencia personal.

[...] ¿Qué fue entonces y en concreto, [...] el ideal de cultura? [...] Fue, desde luego, un refugio de liberación de nosotros mismos, hacia la valoración —por sobre profesionalismos, y biologismos, y nivelaciones materiales— de nuestro propio yo, que Rodó revelaba cuando empezaba su *Ariel* con aquella frase: Sed los conscientes poseedores de esa fuerza inmortal que lleváis dentro de vosotros mismos.

Otro joven arielista, Carlos Quijano, en setiembre de 1919 celebraba la resolución del Consejo de Administración de proveer una partida para repatriar los restos de Rodó, en la *Revista Ariel*, en estos términos:

Nacidos al amparo nobilísimo de *Ariel*, no podíamos dejar de hablar, clara y juvenilmente, en defensa de quien supo ser caballero de la más alta idealidad. Toda nuestra obra, si algo vale, viene directamente de las páginas del Maestro; toda nuestra vida de estudiantes, si algo representa, tiene sabor de emoción, saber de ensueño, sabor de verdad, el sabor de las enseñanzas de Ariel.

El "nuevo estremecimiento" que trajo *Ariel* a los jóvenes fue el de la idealidad, en un ambiente intelectual que se caracterizaba por un dominio estrecho del interés y la utilidad.

Si se leen con rigor los textos de Rodó, se verá que hay un perfecto equilibrio en la visión de nuestro pensador, que todos los aspectos están integrados, hay un cuidadoso eclecticismo de la utilidad y el ideal, y que esta síntesis es constante ya desde el *Ariel*, y puede sintetizarse en su célebre frase: "sin el brazo que nivela y construye no tiene apoyo la noble frente que piensa". Como suele suceder, los jóvenes no leían más que aquello que anhelaban, y se interpretó el idealismo sobre el fondo del repudiado positivismo. Se formó entonces una cortina de humo en torno al *Ariel* que está en el origen del equívoco que permanentemente motiva críticas y anatemas por lo que Rodó no dijo ni pensó.

Situarlo históricamente tiende a poner las cosas en su lugar, a comprender a Rodó y a hacerle justicia. Y a comprender también a los arielistas.

Estos equívocos o malentendidos a propósito de Rodó son los epifenómenos de una desinteligencia más profunda de Rodó con las tendencias dominantes del país de su tiempo, y tiene que ver con la lógica conservadora del discurs-

so de Rodó. Rodó fue, en mi apreciación, el más fino y profundo de nuestros conservadores, receptor de Burke a través de Tocqueville y Taine. Pero actuó en un tiempo y en un lugar que no se caracterizaron por el aprecio de los rasgos conservadores, y que estaban a las puertas de procesos de innovación transformadora en el orden político-social.

Situar ideológicamente a Rodó también tiende a comprender la lógica profunda de sus concepciones y a no exigirle que diera curso a pensamientos y posiciones que le eran ajenos. Esto naturalmente al margen de acuerdos o desacuerdos.

Si se lee la nómina de jóvenes del Centro Ariel y se sigue la trayectoria de la mayoría de ellos, se advierte que el liderazgo de Rodó en ese marco no podía ser un fenómeno duradero.

4. La educación en el pensamiento de Rodó

Siendo la filosofía de Rodó una filosofía de la personalidad, el tema educativo está profundamente imbricado en ella. Tenemos menciones de la cuestión en *Ariel*, partes II y III; en *Motivos de Proteo*, capítulos 2, 75, 79 y 148; en "De la enseñanza constitucional y cívica en los estudios secundarios", un artículo de prensa de 1902; en un pronunciamiento de 1915: "Contra la militarización de la escuela".

Vamos a organizar ese material en tres temas:

- formación integral del espíritu;
- énfasis en la educación estética;
- la educación como motivación de la vocación, autoeducación y educación permanente.

La preocupación por la formación integral es característica de la teoría pedagógica nacional. Aquí confluyen varias voces: está la primigenia rodoniana, que marcó el norte en la segunda parte de *Ariel*; está también la de Vaz Ferreira y la militancia en el mismo sentido de Dardo Regules. Esto se concretó en el plan de estudios de Secundaria a partir de una discusión muy ríspida y trabajosa desde la ley de 1908, que reorganizó la Secundaria dentro aún de la Universidad. Este debate dejó muchas huellas en la historia pedagógica uruguaya; Vaz Ferreira lo analiza reiteradamente en sus volúmenes sobre *Cuestiones pedagógicas*, Dardo Regules, en su escrito sobre "Los rumbos de la segunda enseñanza" (en *Idealidades de la enseñanza*).

Si hay influencia rodoniana en este ideal, ella no explica totalmente el rumbo; lo decisivo en la conformación de nuestro liceo fue la influencia francesa, con inspiraciones de la política educativa de la tercera república.

Corresponde no sobrestimar la influencia de Rodó en el tema de la forma-

ción integral, pero sin duda existe, fue augural y proporcionó fórmulas de extensa recurrencia. El mediador mayor de esa influencia y el que en buena medida la hizo operativa fue: Dardo Regules, pero irradió libremente de sí misma con la lectura de *Ariel*.

El segundo tema, el de la educación estética, es una deuda impaga que tiene el sistema educativo uruguayo. Ella ha quedado reducida a la literatura. La música y las artes plásticas han sido cenicientas de nuestra enseñanza.

Rodó captó profundamente las posibilidades formativas de la educación estética en la tercera parte de *Ariel*, pero no podemos afirmar que su palabra haya sido tomada y que haya influido efectivamente en estructuras curriculares ni en tradiciones pedagógicas. Fue mayor en este sentido la influencia de *Arte Estética. Ideal* de Figari, pensado en marcos filosóficos bien diferentes de los de Rodó y que, sin concretarse totalmente, tuvo su intento de operatividad en el ámbito de la Universidad del Trabajo.

Quien volvió a meditar el tema con sesgos rodonianos fue Emilio Oribe, en especial en su opúsculo de 1932, *Hacia una escuela de belleza*, en el que plantea la integración del hecho estético en la enseñanza primaria. Él mismo proyectó en este espíritu la Colonia de Vacaciones de Piriápolis, en su calidad de integrante del Consejo de Educación Primaria.

El tercero de los temas, la educación en clave de desenvolvimiento personal, es el que más honda fundamentación conceptual tiene en Rodó, y de allí pasó como ideal de la educación personal y es uno de los rasgos de nuestro humanismo pedagógico, aun cuando los esfuerzos por realizarlo han sido tan dispares y en los tiempos que corren parece haberse perdido de vista.

Hay también en este tema un pedagogo que lo trajo desde Rodó y lo convirtió en uno de los ejes de su propia teoría: Clemente Estable, en especial en sus desarrollos de *El reino de las vocaciones*.

Una frase del capítulo 148 de *Motivos...* resume la ubicación de la educación en el orden conceptual rodoniano: "¿Qué más es la educación, sino el arte de la transformación ordenada y progresiva de la personalidad, arte que después de radicar en potestad ajena, pasa al cuidado propio?"

Cuando ahondamos en la naturaleza de la personalidad en Rodó vemos que la forja de la personalidad coincide con el encuentro de la propia vocación, y que ello implica un bucear en las fuerzas y posibilidades creadoras que cada uno de nosotros tiene, para suscitadas y concretarlas.

El docente aparece así como demiurgo vocacional, como aquel que debe motivar el descubrimiento de la riqueza interior, no meramente instruir o entrenar en competencias bien definidas, sino además (y no en vez de) tocar la clave de desarrollo de la persona.

Piensa Rodó que cada uno de nosotros tiene una vocación, un destino, una tarea a realizar en la vida, pero muchas veces ella no se manifiesta porque

necesita ser movilizada por una motivación; la educación es la encargada de esa motivación y ese es su fin último. Dice Rodó en el capítulo 75 de *Motivos...*: "Aptitudes sin cuento, y entre ellas más de una superior, [...] se pierden ignoradas en la muchedumbre que sustrae a los estímulos de la cultura la aciaga ley de la desigualdad humana".

El capítulo 79 de *Motivos...* ejemplifica el saber de Rodó acerca de lo que puede hacer la educación y de lo que queda fuera de sus límites. La educación ha de atenerse a la aptitud innata que posea el espíritu del educando, pero debe ir a buscarla, desplegar el amplio espectro de sus recursos: "Y si no cabe producir artificialmente la aptitud superior allí donde por naturaleza no existe, cabe despertarla cuando ella no es consciente de sí", formarla donde permanece incierta y desorganizada, robustecerla, dotarla de energía de voluntad con que venza los obstáculos del mundo, sustituirla si pierde su virtud, desarraigarla allí donde la aptitud no sea más que sombra ilusoria, suscitar amor por ella, cuando en el alma donde habita la esterilicen indiferencia o desvío, etcétera.

Esta conexión entre educación y vocación fue retomada con singular sabiduría por Clemente Estable cuando planteó, en trillo de linaje rodoniano, la sustitución de la "pedagogía de la presión normativa" por la "pedagogía de la personalidad y la vocación" (*Enciclopedia de la educación*, n° 3).

5. La educación en la labor parlamentaria de Rodó

Rodó no participó en debates públicos sobre temas pedagógicos; es notorio su total silencio sobre la ley universitaria de 1908 que reestructuró la enseñanza secundaria, debate en el que hubo muchas voces, las más destacadas Carlos Vaz Ferreira y Dardo Regules.

En su labor parlamentaria recogida en volumen editado por la Cámara de Senadores en 1972, *José Enrique Rodó. Actuación parlamentaria*, con recopilación, introducción y notas de Jorge Silva Cencio, la presencia del tema educativo en las intervenciones de Rodó es escasa, a pesar de haber integrado la Comisión de Instrucción Pública de la Cámara de Representantes.

Hay dos proyectos de ley en los que el volumen del Senado transcribe informes de Comisión, uno sobre el proyecto de creación de liceos departamentales de Enseñanza Secundaria en 1911 —la que luego sería la ley del 12— y otro por el cual se le otorgó una subvención a la Sociedad Amigos de la Educación Popular para construir un local para la "escuela de la naturaleza" del colegio Elbio Fernández.

Con respecto al primer proyecto, creación de liceos departamentales, Rodó

fue miembro informante. De su informe se destaca la fundamentación de un agregado, el artículo 15, por el que se establece que, "con la frecuencia posible, se darán en los Liceos que se establezcan, conferencias públicas, de índole esencialmente popular con un fin de extensión de cultura"; como fundamento Rodó señala la importancia de que el Liceo irradie más allá de sus alumnos y "penetre en la masa del pueblo: objetivo tanto más necesario y oportuno en localidades donde la cultura general es deficiente y carece de órganos apropiados" (pp. 625 y ss. del referido volumen). En la sesión siguiente Rodó tiene un intercambio de ideas con el diputado Melián Lafinur; el núcleo de la discrepancia es que el proyecto prevé la creación paulatina de los 18 liceos "a medida que vayan siendo exigidos por las necesidades o las conveniencias de cada departamento". Melián Lafinur propone la creación inmediata de los 18 liceos, pero si a los seis meses se ve que no hay suficiente número de alumnos, se clausurarán. La respuesta de Rodó y la solución votada es la del proyecto original. Advertimos la responsabilidad de Rodó, no próclive a la demagogia. Propone manejarse juiciosamente con análisis de las circunstancias y viendo si existen posibilidades reales de asegurar la calidad educativa de sus profesores. "De no ser así, más vale no crearlos", dice Rodó.

Respecto del segundo proyecto, referido al Elbio Fernández, Silva Cencio fundamenta su inclusión en que el informe de la Comisión de Instrucción Pública tiene la firma de Rodó. Por mi parte sostengo que este informe no es de Rodó; de acuerdo con las prácticas parlamentarias es posible que haya sido redactado por el miembro informante de la Comisión, que en la oportunidad fue Alberto Zorrilla, y firmado por los demás miembros, porque es de estilo y porque ninguno de ellos, incluyendo al propio Rodó, tuvieron objeciones al proyecto de ley. Pero Rodó, que prefirió no hacer uso de la palabra —sobrio y respetuoso como era—, habría tenido sí algún complemento al informe que, al fundamentar el modelo de escuela a instalarse, con fuerte presencia e integración de la educación física a la manera de las norteamericanas, entraba en consideraciones respecto a lo utilitario y a los trabajos manuales y prevenía que el modelo no debía "desviarse por prejuicios de raza" (pp. 811 y ss.).

6. Intelectuales en los que se reconoce una huella rodoniana

Rodó no dejó escuela, no dejó continuadores que persistieran en el núcleo de sus ideas, aun con modificaciones. En las generaciones posteriores hubo "rodonianos" sólo en el sentido de autores que lo reconocieron, lo comprendieron, incorporaron algunas de sus inspiraciones. ¿Quiénes?

Una lista primaria en los que es posible encontrar huellas rodonianas tendría estos nombres:

- Dardo Regules,
- Eduardo Couture,
- Gustavo Gallinal,
- Emilio Oribe,
- Clemente Estable,
- Carlos Benvenuto,
- Luis Gil Salguero,
- Carlos Quijano,
- Esther de Cáceres.

La mayoría de ellos tuvo alguna vinculación con la enseñanza, como profesores en algunos de sus niveles. Pero de ellos quienes tuvieron oportunidad de influir sobre las orientaciones de la enseñanza fueron Dardo Regules, respecto a la educación universitaria y a la secundaria, y Emilio Oribe y Clemente Estable en la educación primaria.

Todos estos intelectuales fueron sin duda una vía de llegada de Rodó a la educación: ya sea directamente, por su acción en la enseñanza, ya sea por su acción cultural, que siempre tiende a extenderse a la educación.

7. Rodó en el ámbito educativo

Hago una lista primaria de divulgadores y cuestionadores de Rodó en el ámbito educativo, a título de ejemplo de una investigación que deberá proseguirse:

- Eduardo de Salterain,
- Eugenio Petit Muñoz,
- José Pedro Segundo,
- José Pereira Rodríguez,
- Jerónimo Zolesi,
- Sebastián Morey Otero,
- Luisa Luisi,
- Adolfo Rodríguez Mallarini,
- Blanca García Brunei.

La lista es incompleta porque resulta de un método de exploración cuyo nuevo empleo dará algunos nombres más. Es también de niveles intelectuales dispares, por cuanto se elaboró partiendo de bibliografía sobre Rodó del más amplio espectro (libros, revistas, folletos) y seleccionando nombres con estos criterios: afinidad del mencionado con el ámbito educativo y/o presencia efectiva de lo producido en material para la enseñanza. Hice un rastreo de material

sobre Rodó en revistas pedagógicas. En el caso de primaria trabajé con los *Anales de Instrucción Primaria* y llegué hasta la década del cuarenta, cuando las menciones —que nunca fueron muchas— comienzan a desaparecer.

En el caso de secundaria revisé las dos colecciones de revistas que figuran en su Biblioteca Central: *Revista de la Enseñanza Secundaria y Preparatoria*, de comienzos de siglo, cuando aún integraba la Universidad, y los *Anales de la Enseñanza Secundaria* de la década del treinta.

8. Recepción de Rodó en revistas pedagógicas

En los *Anales de Instrucción Primaria* son pocas las menciones de Rodó. El material más significativo que encontramos son los artículos del “Curso de moral y Constitución” dictado para los maestros por Sebastián Morey Otero. Éste era un maestro de la promoción de 1910, la anterior a la de Clemente Estable y Enrique Rodríguez Fabregat; fue profesor de Filosofía, de Moral y Constitución y de Psicología y Pedagogía Experimental en el Instituto Normal, que también dirigió. Fue jefe de la Biblioteca Pedagógica. En 1931 hizo estudios de psicopedagogía en Europa, con Marañón y Mira y López en España y con Piéron en Francia, y a su vuelta fundó el Laboratorio Experimental de Psicopedagogía que lleva su nombre. En estos artículos —muy del tono de la moral laica que expandió en Francia la reforma de Jules Ferry— Morey recurre a Rodó y lo destaca. Sin ser un rodoniano utiliza la sugestión moral de sus parábolas. Por ejemplo, tomo un artículo del tomo 18 de los *Anales*, correspondiente a los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1921; en la página 1253 cita a Rodó en el planteo sobre la omnipotencia de la voluntad; en la página 1269 refiere al carácter dinámico de la personalidad tal como lo concibe Rodó; en la página 1285 propone a los maestros trabajar sobre textos de Rodó (entre otros); la lista de libros recomendados comienza con *Motivos de Proteo y Ariel*.

Esta práctica de ejemplificar con las parábolas de Rodó fue adoptada por muchas generaciones de maestros, y si algo de Rodó queda en la conciencia nacional es por mediación de estos sensibilizadores.

En los *Anales* de febrero de 1921 se publica el discurso pronunciado por el maestro Fermín Garicoits en oportunidad de descubrirse una placa de mármol y bronce en la entrada del Instituto Normal de Señoritas. Es una página bien expresiva de un sector de la sensibilidad de los educadores en torno a Rodó; dice que su discurso representa “las voces dispersas de los maestros que quieren llegar hasta Rodó” y al final expresa acerca de la obra de Rodó: “Dis-

persas al azar, sus palabras [...] encontrarán tal vez quienes las reciban en pleno corazón". Anoto la cita con la reiteración del adjetivo *dispersas*, porque me parece que caracteriza bien el tipo de presencia que Rodó tiene en la conciencia nacional: no es un icono omnipresente que se recomienda y se recuerda permanentemente, sino que tiene algo de marginalidad y de susurro; quien lo lee a conciencia se siente cautivado y le es fiel, más allá de los acuerdos o desacuerdos.

Garicoïts también señala la peripecia humana de Rodó: "Rodó pasó por la vida solitario, lejano y luminoso"; "desde la soledad y el silencio, arropado en la sombra"; "amargo destino de soledad y ostracismo".

Destaca del magisterio de Rodó:

- sendero del amor y la virtud;
- dirección de búsqueda dentro de sí;
- serenidad de las ideas;
- admirador de la Belleza eterna;
- América una: patria grande y única.

Aclara Garicoïts el error que ya era lugar común en ese momento: "Se equivocan quienes le reprochan haber preconizado el divino ocio griego en tierras que han menester del gesto rudo de la acción. Estímulos a la meditación y al recogimiento y también a la acción fecunda y a la lucha renovadora".

Hemos revisado los cuatro tomos de la *Revista de la Enseñanza Secundaria y Preparatoria* correspondientes a los años 1917-1920, es decir, cuando Secundaria integraba la Universidad. Encontramos tres menciones a Rodó: en el tomo II página 414 los discursos del decano de Secundaria, doctor Enrique Cornú, y del profesor de Italiano Jerónimo Zolesi, quienes agradecen una placa a Rodó donada por la Sociedad Dante Alighieri. En el tomo III se transcribe una conferencia de Jerónimo Zolesi en el Ateneo de Montevideo sobre la obra de Rodó. Y en el tomo IV hay un breve artículo de un alumno.

También revisamos los *Anales de la Enseñanza Secundaria* de finales de la década del treinta (era entonces presidente del Consejo Eduardo de Salterain y Herrera y el redactor responsable de los *Anales* era el profesor Carlos Lacalle). Encontramos cuatro menciones en los tomos III (1938) y IV (1939). De ellas se destaca en el tomo III, entrega 4ª, un artículo del inspector José Pereira Rodríguez: "Escolios a una apasionada revisión de Rodó", en respuesta a un artículo anti-Rodó del peruano Andrés Rowsend Ezcurra en la revista *Repertorio Americano*. Los ataques se refieren a la referencia de *Ariel* a las razas latina y anglosajona.

9. La cuarta tesis

La cuarta tesis sostiene que la influencia de Rodó no fue doctrinaria y persistente sino intuitiva y basada en un par de iluminaciones que de alguna manera están impresas en los sentimientos nacionales. Tenemos compañía en esto.

Petit Muñoz, en su libro *Camino. Etapas de una política educacional vivida*, de 1932, decía:

Si las doctrinas de Rodó llegaron a plasmar, alguna vez, entre nosotros, en idea y sentimiento colectivos, ha sido sólo en pequeños círculos intelectuales, y sobre todo, en ciertos hermosos grupos de juventud rebelde, también, por desgracia, limitados. Fuera de ello, todo es incompreensión, disimulada apenas, por exteriores y decorativas inflazones de la vanidad nacional; y aquellos momentos, aun tan recientes, de apoteosis solemne, fueron sólo un deslumbramiento efímero, hijo de aquella gloria enlutada que se cernió un día de golpe en todos los espíritus y acaso los iluminó, de verdad, un instante, pero que no alcanza a labrar en lo hondo de las conciencias con huella capaz de transformarlas sustancialmente.

A su vez, en *Retratos de una época*, recopilación de artículos de Dardo Regules editada por la Cámara de Representantes en 1990, figura un artículo del 2 de mayo de 1928 en el que Regules dice (p. 315):

Por este triple aporte —vida interior, por la vocación; amplitud intelectual, por la tolerancia; y dignificación de los valores de la vida por la restauración idealista— por este triple aporte nos resulta inmovible la obra de Rodó. [...] y cada vez que estas direcciones se afirmen y se definan, en la conquista consolidada habrá siempre algo de José Enrique Rodó.

Estos son componentes del patrimonio espiritual de la nación, no son ideas que se tengan por vigentes e inamovibles; no es un dogma en oposición con otros, es una predisposición a considerar la importancia de los valores espirituales, y esto constituye una de las láminas del suelo sedimentario nacional. Es un ancla, es una referencia, es una fuente de inspiración. Uno de los fuegos de nuestro magma cultural es la emoción rodoniana. Como Artigas, como Varela, como el mismo Batlle desprendido de su connotación partidaria, Rodó es uno de los queridos del pueblo, sigue originando veneración y respeto, aunque esto se siga de precisiones acerca del paso del tiempo en sus doctrinas. Contra todos los que mencioné ha habido anatemas hirientes, pero es difícil que

suscite apoyo el rechazo del sentimiento artiguista de la libertad de los pueblos, del igualitarismo laico de Varela, de la lucha por la justicia social de Batlle, del lugar reservado para la libertad interior y los valores espirituales de Rodó.

Creo con fervor que Rodó tiene cobijo en el pueblo, ese mismo que él llamó, por encima de todas las incompreensiones que han sufrido nuestros grandes hombres, el "héroe no maculado" en esta página de 1902 (p. 1407):

Hemos discutido cruelmente todas nuestras fechas históricas; hemos visto lapidar por manos orientales la memoria de todos nuestros héroes; hemos puesto en tela de juicio la legitimidad de nuestros antecedentes nacionales; hemos dejado propagarse, sobre nuestros destinos del futuro, los más aciagos vaticinios. Pero a pesar de esa conspiración demoledora de la ligereza, el desencanto y la pasión, queda un héroe que nunca ha sido maculado ni discutido: el pueblo, el pueblo indomable y generoso que triunfaba en Las Piedras, en el Rincón, en Sarandí y caía en el Catalán y en India Muerta; y queda un hecho por el cual ha podido siempre vibrar más alto que todas las desconfianzas cobardes, el "quand meme" de la divisa histórica: la persistencia de la nacionalidad oriental, su consolidación y sus progresos, en medio de desastres capaces de aniquilar un organismo que no estuviera destinado a prevalecer y perdurar con gloria en el mundo.

Resumen

Tras plantear cómo pueden determinarse las influencias del pensamiento, la autora formula cuatro tesis relativas a la influencia del pensamiento de Rodó en la educación uruguaya, así como, inversamente, examina el lugar que la educación ocupó en el pensamiento de Rodó y específicamente en su labor parlamentaria. El trabajo sostiene que la influencia de Rodó en la educación no es específica, que se manifiesta mediante su influencia general en el pensamiento nacional y que sólo algunas de sus ideas se han filtrado; finalmente, que no se trata de una influencia doctrinaria y persistente sino intuitiva y basada en algunas iluminaciones impresas en los sentimientos nacionales.

Rodó y la educación en Uruguay

por Antonio Pérez García

La exposición de Elena Costáble me permite ser más breve de lo que pensaba, porque ella ha presentado una gran cantidad de datos que simplemente retomaré desde una perspectiva complementaria a la suya. Por lo demás, concuerdo ampliamente con el espíritu de su ponencia.

Agregaría tan solo, a propósito de la relación de Rodó con la educación, el hecho de que el género literario cultivado en buena parte de su obra se aproxima mucho al discurso didáctico, más allá de la influencia que haya podido ejercer en el mundo de la enseñanza, de la utilización que de él se haya hecho desde ese mundo o de su actual eclipse en el sistema educativo formal. No es casual que la estructura literaria de sus ensayos consista en el relato —inocultablemente didáctico— de las enseñanzas de viejos maestros. No es casual que en este *Ariel* cuyo centenario estamos celebrando recurra a la figura de Próspero, y de un Próspero reencarnado, por cierto: no es el Próspero fugado de *La tempestad* de Shakespeare. De este antecedente permanecen las figuras míticas de Ariel y Calibán. De Próspero sólo su nombre, tomado como apodo de aquél que está bajo la sombra de Ariel, del maestro que se dirige a sus discípulos en el momento sagrado de la despedida.

Es en ese contexto donde aquella idea de la paideia rodoniana de Emilio Oribe adquiere todo su peso y su dimensión. Vale la pena subrayarlo, porque es un pensamiento intencionado a la educación, más allá del modo en que pueda haber sido recibido. Acerca de esta recepción haré unos breves señalamientos, esperando que sirvan para abrir la intervención de los presentes.

De algún modo hay, en las preguntas que titulan esta mesa redonda, dos

El autor

Profesor de Psicología Social en la Universidad de la República y la Universidad Católica del Uruguay. Investigador en el área de Políticas Sociales.

hechos en busca de explicación. Uno es el carácter esencialmente educativo del discurso rodoniano; el otro, la aparente, o quizás real, ausencia de Rodó en la educación contemporánea, en nuestro país. ¿Qué pasó con Rodó?, podría preguntarse uno frente a todos estos planteamientos. Pienso, para decirlo de una manera muy genérica, que hay un doble juego trabajando sobre el discurso de Rodó. Por un lado es un juego de apropiación, por la cultura uruguaya a secas, de lo que en algún momento fue aportado a ella por Rodó, olvidando quién lo trajo: aquí Rodó desaparece como figura que está detrás de lo que subsiste de su discurso.

Por otro lado, hay también un estrechamiento del campo en el cual Rodó es visto como autor todavía hoy capaz de interesar. El interés subsistente tiene mucho que ver con la construcción del arielismo en tanto latinoamericanismo (o más bien antinorteamericanismo), tal como es visto desde su recepción. Uno de los puntos en los que acuerdo plenamente con lo que adelantaba Elena es el señalamiento de lo que queda en la sombra al plantear este interés en primer plano: el iberoamericanismo profundo que estaba presente en Rodó, y del cual poco o nada queda en lo que recordamos institucionalmente de él.

¿Cómo y cuándo empezó ese eclipse de Rodó en el campo de la educación? Si pensamos en lo que significó la aparición de *Ariel* exactamente en 1900, y en la difusión inmediata del arielismo, nos encontramos con algunas características que son francamente llamativas. Ese complejo discurso que es *Ariel*, multidimensional, difícilmente reducible a un solo tema, presenta ante todo una antropología, una visión del hombre, y sólo secundariamente y en relación con ella, una posición que puede ser entendida en alguna medida como política. Algunos análisis recientes de borradores del *Ariel* ha mostrado hasta qué punto Rodó extrajo de la redacción final lo que podrían ser alusiones políticas más explícitas, más combativas. Sin embargo, lo que queda como semilla generadora del arielismo latinoamericano, y no sólo latinoamericano, sino también norteamericano, es la oposición entre Ariel y Calibán, que en la totalidad del texto es casi incidental, ocupa un lugar secundario y es en todo caso corolario de toda la meditación que previamente ha tejido ese texto. Texto que además pertenece a un corpus más amplio (como también recordaba Elena) que abarca todas las obras fundamentales de Rodó, no sólo esa que quedó dando nombre a lo que de su pensamiento se reconoció más explícitamente en los años siguientes. Inclusive en ese antinorteamericanismo relativo, matizado, que aparece en *Ariel*, hay muy claramente un reconocimiento explícito de las dimensiones positivas de los Estados Unidos y una dicotomía muy curiosa entre la Norteamérica yanqui, la Norteamérica de los estados fundacionales ligada a las tradiciones europeas, de alguna manera todavía abierta al humanismo al cual refieren las raíces de Rodó, confrontada con esos otros Estados Unidos de la frontera, de la expansión hacia el lejano oeste, californiano en

último término, donde él encuentra más claramente dibujada la encarnación del utilitarismo, que tal vez termine por ahogar las vetas positivas del pensamiento norteamericano.

Teme Rodó que ese pensamiento sea estéril. Tal vez por insuficiente conocimiento de la materia de la cual está hablando: habría que recordar que en esos mismos tiempos, en el mismo año 1900 en que *Ariel* es publicado, toma su cátedra de filosofía en la Universidad de Chicago George Herbert Mead, una de las figuras capitales del pragmatismo norteamericano, una filosofía de la que mal puede pensarse que sea fruto de un pensamiento estéril. Allí mismo, a mediados del siglo han aparecido figuras como el Edgar Allan Poe, que él cita lateralmente, en una alusión incidental y literaria, o Henry Wadsworth Longfellow, o el inmenso Walt Whitman. También ha ocurrido toda la elaboración postersoniana del pensamiento filosófico norteamericano, que desemboca en William James, en Charles Peirce y en la creación del pragmatismo. Tal vez esa visión de los Estados Unidos que maneja Rodó es en sí misma una visión esquemática, empobrecedora, que no hace justicia a lo que realmente estaba sucediendo en el país del norte; pero curiosamente es esa visión la que se retiene en la recepción y en la construcción de la imagen de un arielismo como propuesta latinoamericana, construida sobre la negación del atribuido utilitarismo norteamericano. Por cierto, y en atención a las seductoras trampas que pueden tendernos las palabras, conviene recordar que el pragmatismo lejos está de tener parentesco alguno con el denostado utilitarismo.

Rodó habría de atravesar inesperados trances en esos tres lustros largos que le tocó vivir desde el *Ariel* hasta su muerte en el 17, en una especie de exilio, de exilio múltiple una vez más. Exilio respecto a la propia patria, al propio país, y exilio respecto a su oficio de escritor, aunque lo ejerciera bajo la forma del corresponsal. Corresponsal, eso sí, de revistas argentinas, ni siquiera uruguayas. En los años que corren de *Ariel* al exilio ha tenido que vivir merced a la condición de parlamentario, que fue una suerte de *insillio*, para usar un neologismo que otro tiempo de exilios nos hizo forjar: permanencia en la propia tierra, privado Rodó, como hubo de verse, de ser aquello que él quería ser, impedido de realizar plenamente su propia vocación. (Vocación, tema rodoniano, si los hay.)

Este juego de contradicciones llega al punto de que Rodó, que adhirió con calor a la prédica de Batlle, se va distanciando progresivamente de lo que el batllismo, el primer batllismo, llega a ser, hasta el extremo de la ruptura —elegante, si se quiere, pero ruptura al fin—. Y, más allá de su muerte triste y oscura en una lejana tierra, sobreviene la prolongada demora en reconocer la importancia de su figura, hasta el punto de que Dardo Regules y Carlos Quijano hayan debido insistir en la piadosa urgencia de repatriar sus despojos mortales a esta bienamada tierra uruguaya.

Alrededor de ese tiempo de corresponsal comienza la gran polémica. Comienzas las acusaciones a un Rodó previamente reducido a una imagen crudamente discutible. Comienzan las acusaciones de idealismo, no en el sentido de oposición al utilitarismo radical, al utilitarismo sin matices, sino en el sentido de pérdida de contacto con la base material, para usar términos marxistas que más de una vez se usaron en esta polémica. El descuido de lo real, el alejamiento de lo concreto, la crítica de esteticismo, allí donde en Rodó hay una preocupación por el valor de la dimensión estética del hombre, que es bien otra cosa, sin ninguna duda. En esta crítica cada uno de los críticos construye su propio Rodó, pero la propia discusión contribuye a ubicar a Rodó en una suerte de Parnaso, donde pasa a ser un clásico. Uno de los peores destinos que puede tener un escritor, porque a partir de ese momento va a ser abundantemente citado, seguramente va a ser abundantemente criticado, pero también ciertamente va a ser muy poco leído y mucho menos comprendido. Ese fue uno de los destinos del pensamiento de Rodó en nuestra cultura. Otro es el de una recuperación del pensamiento de Rodó, pero sin Rodó, por nuestra cultura oficial: unas cuantas dimensiones —*membra disjecta*— de su pensamiento: su idealismo antiutilitarista, esa filosofía de la persona, esa insistencia e interioridad que sería una de las características de la mentalidad intelectual uruguaya —a pesar de la Universidad, porque no hay espacio en el positivismo dominante en la Universidad para que esa dimensión se desarrolle—; el rechazo al jacobinismo, que permanece marginal, pero vivo todavía como una de las fuerzas actuantes dentro de la construcción del pensamiento uruguayo moderno.

De modo que finalmente termina apareciendo un Rodó que desempeñó el papel de una especie de múltiple maestro de juventudes. Él de algún modo se coloca en esa posición: él es Próspero, obviamente; él es Proteo, ese móvil maestro que va recorriendo distintos terrenos de lo humano, a lo largo del tiempo, en un libro destinado a no ser cerrado nunca, porque siempre es necesario renacer en la enseñanza, en la búsqueda, en la apertura de caminos para los jóvenes a quienes se dirige y quienes, a pesar del lugar a que esto da a la juventud en la construcción de la cultura uruguaya, van progresivamente dando la espalda, alejándose de él. Y no alejándose masticando la herencia recibida y reflexionando sobre ella, como los discípulos en el final del *Ariel*, sino olvidándola, no sabiendo siquiera que una parte de la herencia que esa juventud recibe viene de él.

Hacia los años treinta comienza la nueva crítica, la crítica parricida de Rodó, la crítica de las generaciones que en su juventud fueron rodonianas y que progresivamente comienzan a tomar distancia, con diferentes matices y con retornos que a veces se producen. El caso de Quijano es ejemplar en ese ir y venir de entusiasmo adolescente, la crítica juvenil, los retornos posteriores y los alejamientos también posteriores, cuando Quijano se compromete en otro lati-

noamericanismo que se aproxima cada vez más al pensamiento revolucionario latinoamericano. También Enrique Amorim y sobre todo Zum Felde, uno de los críticos más irreverentes de Rodó, tal vez por razones de su propio estilo personal. La crítica a nivel latinoamericano de quienes están muy relacionados en su propia historia biográfica, en su propia formación intelectual con Quijano, los apristas peruanos, que toman distancia respecto al latinoamericanismo de Rodó, porque están muy apresurados por hacer una revolución de cuyo destino ulterior tenemos noticia en el Perú actual. Y también aparecen nuevas defensas, algunas figuras que en sus años mozos, otras toda su vida, siguieron muy cercanas a él y muy cercanas a la educación, destilando en la educación buena parte de la herencia de Rodó: la figura de Eugenio Petit Muñoz, que se recordaba hoy, Gil Salguero, Emilio Oribe sin ninguna duda, Roberto Ibáñez, que muy cerca de nosotros vuelve a rescatar la figura de Rodó, en los años sesenta, sin ser muy escuchado por el entorno universitario, internacionalmente una figura como la de José Gaos, que retoma a Rodó como uno de los diez grandes pensadores latinoamericanos, hasta que sobre el final de los años cuarenta y a lo largo de la década del cincuenta un nuevo latinoamericanismo no rodoniano va adquiriendo un peso creciente, no sólo en las praxis políticas, no sólo en la elaboración de una nueva ideología ante la crisis del pensamiento tradicional de este país y más bien ante la crisis global del viejo modelo batllista, sino fundamentalmente en la formación de los docentes que empiezan a acceder a la tarea de educar. El gran corte que se anuncia en este momento se va a producir con claridad hacia los años sesenta, y sobre todo a fines de los años sesenta, sobre dos líneas históricas de enorme importancia. Una de ellas es la del agotamiento del modelo del Estado benefactor, que de algún modo había sido uno de los pilares sobre los cuales la construcción del Uruguay moderno se hizo posible, y la construcción de la mentalidad del Uruguay moderno también. El proceso consecutivo a este agotamiento del Estado del bienestar es el desencantamiento respecto a la democracia. Desencantamiento de muy diversos signos: la democracia no solamente desencanta a las izquierdas, sino que desencanta también —como era de esperar— a las derechas. Lo cierto es que hacia fines de los años setenta la democracia está en cuestión, y no la democracia del número a la cual Rodó ha dedicado algunas de sus páginas más interesantes, sino la democracia de la excelencia, la democracia del compartir, la democracia del construir juntos maneras de convivencia y de comprensión, de consenso acerca del mundo y de nuestra acción en él, que eran características de la propuesta rodoniana.

Detrás de este doble juego llega la revolución y la hora de esa dura transición que fue el llamado proceso cívico militar, o golpe de estado, o segundo militarismo. Los nombres son varios, pero designan todos un hiato en el funcionamiento de las instituciones democráticas. Tras él un renacimiento, pero que

es renacimiento nada más que en la imaginación de quienes lo concibieron como tal en los primeros tiempos del retorno de la democracia.

Los retornos, como las memorias, son siempre re-producciones, es decir, vuelta a producir de algo que ya no es lo que fue inevitablemente. La neurofisiología se ha dedicado a ilustrarnos muy detenidamente acerca de los procesos a través de los cuales la rememoración es posible en nuestros complejos cerebros, y efectivamente en ese nivel el proceso de traer a la percepción presente algo que ha dejado su huella en nuestra memoria es un proceso de construcción de algo nuevo; de algo nuevo que está marcado, modelado, por experiencias pasadas, pero que no es una re-presentación idéntica de esas experiencias, meramente traídas, intactas, al tiempo presente. Tampoco el retorno de la democracia es un retorno a "aquella" democracia. Es un retorno de la forma democrática, un retorno que significa volver a construir la búsqueda de la convivencia pacífica en esta sociedad donde buena parte de los aportes de Rodó al pensamiento tradicional están asimilados como parte de los discursos que ya no llevan su nombre.

Pero en ese sentido es que señalo la aparición de una suerte de ausencia de Rodó, aun cuando su aporte a un modo de pensar cómo es posible el Uruguay siga estando al alcance de la mano. Al mismo tiempo, lo que de él quedó, queda casi en las mesas de saldos de las librerías. Uno de los pequeños intentos de investigación sobre la realidad actual que hice en el breve tiempo que tuvimos de preparación de este encuentro fue recorrer librerías para ver qué había de Rodó. A pesar del centenario del *Ariel*, a pesar de cierto módico calor oficial que esto ha generado, es raro encontrar algo en las librerías. Por supuesto que la edición de las obras completas que hizo Aguilar ha desaparecido largamente y acaso se encuentra en alguna librería de viejo. La editorial que ha asumido el fondo editorial de Aguilar no tiene nada, no lo tiene ni en su catálogo, para que ustedes vean cuán profundamente se puede haber borrado la presencia física del texto, sin el cual no es posible acceder al autor, aunque sigamos encontrándonos con su rastro en las formaciones discursivas que siguen siendo parte de nuestras discusiones contemporáneas, ya disuelto en el anonimato del pensamiento socialmente compartido.

Esta es una de las paradojas de Rodó: sigue estando profundamente presente, pero no bajo la materialidad de su obra. Las menciones que se han hecho en la intervención precedente y, por lo que me han contado, en la conferencia que tuvieron hoy, me hacen pensar hasta qué punto el pensamiento de Rodó sigue en muchos sentidos vigente, pero Rodó y el texto rodoniano sufren una profunda ausencia en el sistema educativo contemporáneo. Con el agregado de que, así como Rodó tenía una peculiar preocupación por que los liceos se abrieran cuando la demanda se hiciera explícita y la dotación de docentes adecuados estuviera también dispuesta, algunas otras reformas más recientes

han tenido más prisa por abrir formas nuevas y nuevos institutos que por tener docentes suficientemente formados, y tal vez han improvisado o se han apresurado excesivamente en la construcción de los propios programas que se están ofreciendo a nuestros estudiantes de hoy. No es de extrañar que no esté presente Rodó en los contenidos programáticos, cuando está difuminada su presencia en la praxis del sistema educativo mismo. Pese a que —o tal vez porque— tiene una vigencia que agregaría una dimensión crítica a algunas de las certezas demasiado ciertas que presiden los destinos de la educación en el Uruguay de hoy. No es ningún misterio, y creo que la figura a quien me refiero se sentirá molesta por el título, que nuestra última reforma educativa ha tenido un tinte fuertemente jacobino.

Sin dejar de reconocer todos los valores que esa dimensión del pensamiento ha podido aportar en su momento, pienso que el aporte de Rodó a su vez, o del pensamiento del cual Rodó formó parte, tendría un valor bastante importante como instancia crítica de esa línea en la cual se encamina muy decididamente la transformación de nuestra educación pública en estos momentos.

Una de las características fundamentales de la educación —y creo que en esto pienso de una manera muy cercana a Rodó— debería ser, no necesariamente lo es, la posibilidad de una apertura a las diversas maneras de acercarnos a lo humano. Y contra eso milita sin ninguna duda el afiliarse a una sola línea de pensamiento, a una sola orientación, como si la posibilidad de la presencia plural de diversas voces ofrecidas al pensamiento de quien se está educando constituyera tal vez un riesgo. Pero obviamente habría que partir de una noción de la persona y de la interioridad de la persona construyéndose en relación dialéctica con el mundo que intenta socializarla, para que esto se hiciera viable.

Obviamente los procesos históricos son muy rebeldes, suelen no obedecer a los programas de reformas, transformación, revolución o institucionalización de cualquier tipo y siguen su propio curso y producen sus propias transformaciones mucho más allá de lo que algunos gestores de cambio pueden creer. En ese sentido las semillas sembradas por el pensamiento de Rodó siguen muy activas aún dentro del sistema educativo, y seguramente vamos a tener muchas oportunidades de hablar de ellas en el futuro. Pero una tarea que podría ser de enorme interés es la de reencontrarnos con la historia real de nuestras mentalidades, y de cómo la mentalidad o sensibilidad nacional, tarea colectiva si las hay, vuelve sobre el sistema educativo, se presenta en él a las nuevas generaciones. Y eso es algo que escapa a los planes de estudio, a las reformas, a los apresuramientos, constituyendo un proceso mucho más complejo, mucho más rico, mucho más humanístico de lo que puede ser una aplicación apresurada de cierta manera de ver las ciencias sociales aplicadas a la educación.

Y lo digo desde dentro de las ciencias sociales y desde dentro del sistema educativo, por si alguna duda pudiera quedar al respecto.

Resumen

Esta exposición integró, junto con la anterior, el panel sobre «La influencia de José Enrique Rodó en la educación uruguaya». Tomando la intervención precedente como punto de partida, el autor añade que el género literario preferentemente cultivado por Rodó —el relato de las enseñanzas de viejos maestros— es en esencia un discurso de carácter didáctico, un pensamiento orientado a la educación, con independencia del modo como fue recibido y de la influencia que haya ejercido en el mundo de la enseñanza. Sostiene asimismo que, si bien el pensamiento rodoniano mantiene en buena medida su vigencia un siglo después, Rodó y sus textos están ausentes del sistema educativo uruguayo contemporáneo, y que su pensamiento tendría gran valor como instancia crítica de la línea en que se encamina la actual transformación de la educación pública.

Los recursos humanos: ¿factor clave en una gestión ambiental efectiva?

Ana M. Quintillán e Isabel Quintillán

Introducción

Durante los últimos tiempos se ha enfatizado que el desarrollo económico y la ordenación ambiental apropiada constituyen aspectos complementarios de un mismo proceso, así como que los efectos adversos del crecimiento económico en términos de degradación ambiental pueden reducirse considerablemente (Banco Mundial, 1992a).

En concordancia, la gestión ambiental en la industria tiende a la modificación o desarrollo de procesos industriales que reduzcan drásticamente la contaminación y, también, a la recuperación de subproductos, agua y energía (Prando, 1996).

El paradigma de la "indus-

Las autoras

Ana M. Quintillán. Ingeniera agrónoma orientación Forestal (Universidad de la República), diplomada en Administración (Universidad del Trabajo del Uruguay). Consultora independiente.

Isabel Quintillán. Psicóloga (Universidad de la República) posgraduada en Gestión de Recursos Humanos (Universidad Católica del Uruguay), graduada en Gerencia de la Calidad (Laboratorio Tecnológico del Uruguay-ÖQS). Docente de grado y posgrado en la Universidad Católica del Uruguay. Consultora independiente.

tria verde", que recicla y reduce los niveles de contaminación, se inició en los años sesenta pero ha florecido en los noventa, liderado por compañías como 3M y McDonald's (Barker, 1992).

La relevancia brindada al tema quedó en evidencia durante la Cumbre Mundial de Río en 1992, cuando el Consejo Empresarial para el Desarrollo Sostenible (BCDS) enfatizó que "el comercio y la industria necesitan herramientas para ayudar a medir el desempeño ambiental y desarrollar técnicas de gestión ambiental" (Nuñez y Caparó, 1998).

Se originaron, entonces, una serie de normas internacionales (ISO 14000) respecto a la gestión ambiental, pero incluso sin estas normas se verifica una presión creciente sobre las empresas para que formen algún tipo de sistema a los efectos de afrontar el creciente número de regulaciones y de exigencias de los consumidores con respecto a las cuestiones ambientales (Clements, 1997).

Por otra parte, a decir de Vidart (1986), "toda meditación y toda acción sobre el ambiente conlleva un caminar desde las bases físicas y biológicas [...] hacia las superestructuras mentales y morales de nuestra especie".

En este marco, creemos relevante examinar si los recursos humanos constituyen un factor clave en la gestión ambiental, en especial, mediante el análisis de algunas experiencias en la actividad empresarial nacional.

Para la elaboración del presente trabajo, se recopiló y analizó información procedente de diversas fuentes, tales como: consultas a la Dirección Nacional de Medio Ambiente (DINAMA) del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA), al Laboratorio Tecnológico del Uruguay (LATU) y al Instituto Uruguayo de Normas Técnicas (UNIT); entrevistas a agentes calificados del ámbito empresarial, tanto público como privado; revisión bibliográfica e indagación en Internet.

Conceptos básicos

Un *sistema de gestión ambiental* (SGA) se define como "aquella parte del sistema de gestión global que incluye la estructura de la organización, las actividades de planificación, las responsabilidades, las prácticas, los procedimientos, los procesos y los recursos para desarrollar, implementar, realizar, revisar y mantener la política ambiental" (UNIT, 2000c). Uno de sus principales objetivos es la mejora continua, al funcionar como guía en la planificación con la finalidad de crear una conciencia ambiental en todos los empleados de la organización.

En las normas ISO 14001 e ISO 14004 se establece un conjunto de directrices y lineamientos que orientan en la organización e implantación de un SGA (UNIT, 2000c).

Cuando un SGA cumple con los requerimientos establecidos en la norma ISO 14001, puede ser certificado si la empresa así lo desea. Esta certificación implica un proceso por el cual el SGA de la organización es evaluado a través de una auditoría ambiental externa a cargo de un organismo certificador. En nuestro país los organismos certificadores son LATU y UNIT.

Si se verifica que la organización cumple con las especificaciones y normas técnicas, ésta obtiene un certificado de conformidad por tres años. Luego, a través de auditorías de seguimiento (de partes del sistema), se evalúa si la organización sigue actuando de conformidad con la norma. Cada tres años se realiza una evaluación del sistema en su totalidad a fin de otorgar la renovación del certificado.

Es de destacar que el proceso de implementación de la norma ISO 14001 es complementario al desarrollado al aplicar la serie de normas ISO 9000 sobre calidad (UNIT, 2000c).

El SGA constituye, en suma, una "herramienta de gestión" que le permite a la organización controlar el impacto de sus actividades, productos y servicios en el medio ambiente, a través de un proceso estructurado de mejora continua (San Juan y García, 1999).

Análisis bibliográfico

En lo que respecta a distintas publicaciones vinculadas a la temática de gestión ambiental a nivel empresarial, así como en los congresos y jornadas, siempre se realiza alguna mención a la importancia de que el personal comprenda y acceda al SGA para lograr que éste sea efectivo.

Además, se aprecia una progresiva jerarquización del rol de los recursos humanos. Así por ejemplo, en las conclusiones del Primer Congreso Nacional de Medio Ambiente celebrado en Madrid (1992), prácticamente no se nombra al personal, sólo se lo menciona en un sentido más amplio en relación con la educación ambiental y el desarrollo de una "conciencia ciudadana ambiental". Pero más recientemente, en el Cuarto Congreso Nacional del Medio Ambiente celebrado en Madrid (1998), en las conclusiones se enfatiza "la formación de directivos y trabajadores para la correcta aplicación de los Sistemas de Gestión Ambiental".

A este respecto, Hix *et al.* (1996) apuntan como uno de los factores claves para la implantación de un SGA, involucrar a los empleados, desde un principio, en el establecimiento y la conducción del programa.

Por su parte, Prando (1996) considera que "la condición principal" para avanzar en el camino de la mejora continua de la Gestión Ambiental es contar con un recurso humano convencido, motivado, cooperativo y colaborador.

Hrabar y Ciparis (1992) proponen que todas las descripciones del trabajo organizativo incorporen la responsabilidad y el control medioambiental.

En la norma ISO 14001 (UNIT, 2000*a*) se afirma que "la implementación exitosa de un sistema de gestión ambiental necesita del compromiso de todos los empleados de la organización", lo cual requiere contemplar aspectos vinculados a capacitación, conocimiento y competencia.

También en la norma ISO 14004 (UNIT, 2000*e*) se plantea la importancia de la conciencia y motivación ambientales, considerando que la dirección superior posee un papel clave tanto en la explicación de los valores ambientales como en la comunicación de su compromiso con la política ambiental a los empleados.

Con relación a todos los miembros de la organización, dicha norma establece la conveniencia de que "comprendan y sean estimulados para aceptar la importancia de alcanzar los objetivos y metas ambientales para los cuales responden y son responsables", agregando que "la motivación para un mejoramiento continuo puede ser aumentada cuando se reconoce a los empleados para alcanzar los objetivos y las metas ambientales y se los estimula para que hagan sugerencias tendientes a mejorar el desempeño ambiental".

Cabe mencionar que por motivación se comprende, según Heckhausen (1965), la "estructura funcional de numerosos factores de una determinada relación persona-medio, los cuales conducen y dirigen la vivencia y el comportamiento hacia ciertas metas" (Wasna, 1974).

Jeffrey Pfeffer (1998), profesor de Comportamiento Organizacional en la Escuela de Negocios para Graduados de Stanford e investigador en 21 países sobre el impacto en los trabajadores de los sistemas de gestión, considera clave darle prioridad a la gente, reconociendo la importancia que ello tiene para el éxito de cualquier emprendimiento en la organización: "si invierte su tiempo en la gente, recibirá la debida recompensa".

Según Senlle (1993), dado que las organizaciones están compuestas por personas, los problemas humanos son tan importantes como los técnicos a la hora de implantar mejoras; por esta razón, para asegurar el éxito del proyecto, el programa debe gestionarse por un grupo interdisciplinario en el que ingenieros, psicólogos, pedagogos, técnicos e incluso políticos (en el caso de la Administración Pública) tracen las líneas del programa y lo lleven a la práctica contemplando las variables tanto técnicas como humanas.

De la misma manera, San Juan y García (1999) manifiestan que la experiencia evidencia que un SGA diseñado sin la participación de los directamente implicados y sin la concientización del personal "está destinado al fracaso", pues aquellas personas que por alguna causa deban cambiar sus hábitos mostrarán un rechazo natural a ello.

Por su parte, Mahon (1993) propone que antes de efectuar cualquier inter-

vención en una empresa se debe realizar un diagnóstico del "medio ambiente organizacional", o sea de la "cultura" y el "clima" de la organización.

Chiavenato (1994) define "clima organizacional" como el ambiente existente entre los miembros de la organización, el cual se encuentra íntimamente ligado a la motivación de los empleados.

Complementando lo antedicho, a juicio de Eccles y Nohria (1995) una perspectiva de acción exige algo más que limitarse a tener en cuenta a los individuos; significa considerar cómo se construye y mantiene la identidad dentro de una organización y cómo la búsqueda de una identidad personal es un aspecto inseparable de todo lo que ocurre en ella. Dado que la identidad tiene que entenderse y tratarse en singular, para dichos autores la cuestión de "qué motiva a las personas" siempre debe sujetarse a un contexto específico, y sólo se conseguirá una gestión eficaz si en la práctica diaria se tienen en cuenta las identidades únicas.

Farson (1997) observa una paradoja: si bien muchos están ampliamente de acuerdo con el enfoque participativo, éste rara vez se pone en práctica; aunque muchas compañías experimentan con él, sólo unas cuantas emplean la administración participativa de forma continua y en toda la organización. Entre otros factores limitantes, las empresas se encuentran con dificultades al tratar de seguir ideas de administración participativa demasiado simplistas y no reconocer las complejidades del comportamiento organizacional.

Recientes trabajos (Cooper y Sawaf, 1998; Goleman, 1996, 1999; Weisinger, 1998) destacan la influencia decisiva de la "inteligencia emocional" sobre los factores críticos del éxito de cualquier emprendimiento a nivel empresarial.

Aspectos legales

En el país se cuenta tanto con leyes y decretos nacionales como con normas departamentales vinculadas a la protección del ambiente; no obstante, en algunas temáticas específicas esta normativa resulta escasa o se encuentra dispersa (ver Cousillas, 1996, 1997; IMM, 2000).

Las sanciones previstas por el incumplimiento de las normas ambientales, tanto de carácter nacional como departamental, consisten, por lo general, en sanciones pecuniarias o multas. Cuando la infracción corresponde a una actividad previamente autorizada o licenciada por el órgano administrativo de control, la sanción comprende, a su vez, la suspensión o caducidad del permiso o concesión (Cousillas, 1997).

A este respecto, en la Agenda Ambiental de la Intendencia Municipal de Montevideo (2000) se plantea que la punición no debe ser la herramienta de gestión de todos los días, pues no apunta a la solución de los problemas, por

lo cual se debe apostar a la toma de conciencia de la sociedad y a su educación.

En términos generales, la protección integral del ambiente bajo una concepción global y holística, a nivel jurídico, aparece con la aprobación de la ley n° 16.466 del 19 de enero de 1994 y el Reglamento de Evaluación de Impacto Ambiental (decreto 435/994), donde se establece un listado de actividades, construcciones u obras que requieren de la Autorización Ambiental Previa del MVOTMA (a través de la DINAMA) y, en ciertos casos, la realización de un estudio de impacto ambiental a costa del propio interesado (Cousillas, 1997; Poder Ejecutivo, 1994).

Si bien la evaluación de impacto ambiental es un instrumento muy importante de gestión ambiental, cabe resaltar que el decreto 435/994, a diferencia de normas similares en otros países, no obliga a una participación interdisciplinaria determinada. Por ejemplo, en Estados Unidos la Ley Nacional de Política Ambiental (US NEPA) ordena a todas las agencias federales "utilizar un enfoque sistemático e interdisciplinario, que asegure el concurso integrado de las ciencias sociales y naturales y de las artes de diseño ambiental, en la planificación y en los procesos de toma de decisiones que puedan tener impacto en el entorno humano" (Cousillas, 1994).

Premio Nacional de Calidad

Como incentivo honorífico, a nivel nacional, el Gobierno de la República reconoce anualmente a las organizaciones públicas y privadas que se destacan en la implementación de procesos de calidad total, a través del Premio Nacional de Calidad.

Una de las áreas de evaluación (Modelo de Mejora Continua) para otorgar dicho premio se relaciona con los efectos en el ambiente, integrando la gestión ambiental a la gestión de calidad. Con respecto a ello se expresa que "toda organización participante del proceso de premiación, en la medida de sus posibilidades, debería realizar esfuerzos para la preservación de los ecosistemas" (Comité Nacional de Calidad, 2000).

Cabe mencionar que en el Modelo de Mejora Continua el factor humano es considerado esencial para la implantación exitosa en todas las áreas.

Capacitación en sistemas de gestión ambiental (ISO 14000)

En el área de gestión ambiental, el LATU dicta, desde el año 1997, un curso

en colaboración con la Asociación Alemana para la Calidad (DGQ) que brinda el título de Gestor Medioambiental DGQ-EÖQ.

Asimismo, UNIT dicta cursos relacionados con dicha temática desde el año 1993, y a partir de 1998 otorga el Diploma de Especialista en Gestión Ambiental UNIT-ISO 14000.

En el Programa de Capacitación de UNIT (2000b) se destaca que "se requiere contar, además del compromiso de la dirección de las organizaciones, con personal cualificado y motivado para montar esquemas internos satisfactorios de gestión y desempeño ambientales, que les permita a aquellas, poder acceder, en caso que aspiren o lo requieran, a certificaciones externas de dichos sistemas".

Ratificando la importancia de los recursos humanos en la implantación de sistemas de gestión, UNIT ha agregado en el correr de este año 2000 el diploma de Especialista UNIT en Recursos Humanos para Sistemas de Gestión.

También, en el curso de Gestor Medioambiental DGQ-EÖQ del LATU esta temática se encuentra jerarquizada. En una entrevista mantenida con el ingeniero Aníbal Martirena, coordinador del curso, manifestó que consideraba prioritario lograr la motivación del personal para implantar los cambios necesarios y que, en el desarrollo de los diferentes módulos, constantemente se resaltaba su importancia.

Empresas certificadas en ISO 14001

Al mes de octubre del año 2000, en Uruguay se habían certificado once empresas según la norma ISO 14001, de las cuales nueve fueron certificadas por UNIT y dos por el LATU (UNIT, 2000a; LATU; 2000).

En cuanto al desarrollo del proceso de certificación, Gentile (1999) ha descrito las experiencias de las empresas Pinturas Industriales SA y Compañía Oleaginosa Uruguay SA, de las cuales sintetizamos aquellos aspectos vinculados a los recursos humanos.

La empresa *Pinturas Industriales* fue la primera que obtuvo la certificación ISO 14001 en diciembre de 1998 (organismo certificador: UNIT). Es una empresa de capitales nacionales, dedicada a la fabricación y comercialización de pinturas para uso industrial, específicamente pinturas líquidas, resinas sintéticas (poliéster no saturado) y pinturas en polvo.

El proceso comenzó en el año 1997, reuniendo todo lo que se había hecho vinculado al ambiente y viendo en qué condiciones se encontraba la empresa en relación con lo que exigía la norma ISO 14001. A partir de allí se trabajó en el cumplimiento de los requisitos establecidos en dicha norma.

Una vez elaborada la política ambiental de la empresa, se realizó su difu-

sión a todo el personal. En la implementación del SGA se puso énfasis en la capacitación del personal; se destacó la importancia de que cada persona entendiera en forma clara y asumiera firmemente el compromiso de actuar según lo definido en la política ambiental y en los procedimientos ambientales.

Los directivos de la empresa sostienen que todo el personal participó en el proceso y que, si no hubiera sido así, éste no se podría haber llevado adelante.

También fue fundamental la mejora de la comunicación, tanto interna como externa, manteniendo un intercambio fluido de información para una adecuada retroalimentación del sistema.

En cuanto a la capacitación, ésta se planifica anualmente y las necesidades son detectadas por los gerentes de sector que proponen cursos internos y externos; asimismo, se evalúan las propuestas que se originan en el año en curso. La política es apostar a que las personas con mayor capacitación sean las formadoras del resto.

En diciembre de 1998 también obtuvo la certificación (organismo certificador: LATU) la *Compañía Oleaginosa Uruguay (COUSA)*. Es una empresa fabril de capitales nacionales, que produce y comercializa aceites comestibles y subproductos derivados del proceso de industrialización de semillas oleaginosas.

La implementación del SGA estuvo a cargo del Equipo ISO, que cumple las funciones de un departamento ambiental. Luego de la realización de un diagnóstico ambiental, se inició el proceso, con la elaboración de una política ambiental y su difusión dentro y fuera de la empresa. Mediante ésta se promovió una actitud proactiva, involucrando al propio personal, a los proveedores y al resto de la comunidad.

Se elaboraron instrucciones para el personal, en las cuales se detallan las tareas cuyas operaciones están relacionadas con aspectos ambientales significativos.

El personal fue capacitado en su totalidad, con el fin de que tomara conciencia de su responsabilidad en las tareas que desempeña. Por ejemplo, cuando se puso en funcionamiento la planta de tratamiento de efluentes, se realizaron cursos para todo el personal con la finalidad de que cada uno comprendiera la importancia de sus funciones en beneficio del buen desempeño de la planta.

La empresa cuenta con un programa de capacitación ambiental (creado en 1998) y otro de capacitación general (creado en 1999). Se continúa insistiendo en la capacitación, para lo cual se llevan a cabo reuniones por sección o generales. En las reuniones generales se comentan la política ambiental, los motivos por los cuales se trabaja en gestión ambiental y la importancia que cada uno tiene dentro del sistema. En las reuniones sectoriales, en cambio, se tratan problemas específicos del sector involucrado.

Gracias a que el personal es consciente de los objetivos y metas ambien-

tes, no sólo se han logrado muchos de ellos, sino que algunos fueron superados. A modo ejemplo, para el objetivo de reducir el consumo de agua potable la meta era una reducción del 5% y se logró un 10%.

Paralelamente, se promovió la comunicación interna y externa en temas ambientales y se favoreció la fluidez de la información, necesaria para el funcionamiento del sistema. Se cuenta con un procedimiento escrito para la comunicación interna y con un boletín informativo mensual donde se muestran los avances y actividades en gestión ambiental. A su vez, se elaboró un programa de comunicación con los vecinos (basado en encuestas anónimas realizadas en la comunidad) y se invitó a la Comisión de Medio Ambiente del Consejo de Vecinos a concurrir a la empresa para escuchar sus inquietudes.

Entre otros aspectos, a raíz de estas actividades llevadas a cabo por la empresa, se aprecia un aumento del involucramiento de toda la gente.

Por otra parte, es de destacar la experiencia de *Portones Shopping (Harrison SA)*, al ser el primer centro comercial en el mundo que obtiene la certificación ISO14001. En una entrevista realizada al gerente general, señor Nelson Barreto, y al gerente de operaciones, señor Fernando Manfredi, dichos directivos relataron cómo el trabajo en gestión ambiental los condujo al camino de la calidad. Además, destacan como uno de los principales obstáculos la dificultad para comprometer a los involucrados en este proceso: "es un trabajo permanente y complicado, porque en algunos casos tenemos una gran receptividad y en otros no tenemos ninguna. Nosotros impulsamos desde la administración grandes esfuerzos para poder llegar al vendedor, al encargado y al comerciante, que son tres niveles importantes, cada uno dentro de las estructuras de sus empresas" (Schivone, 2000).

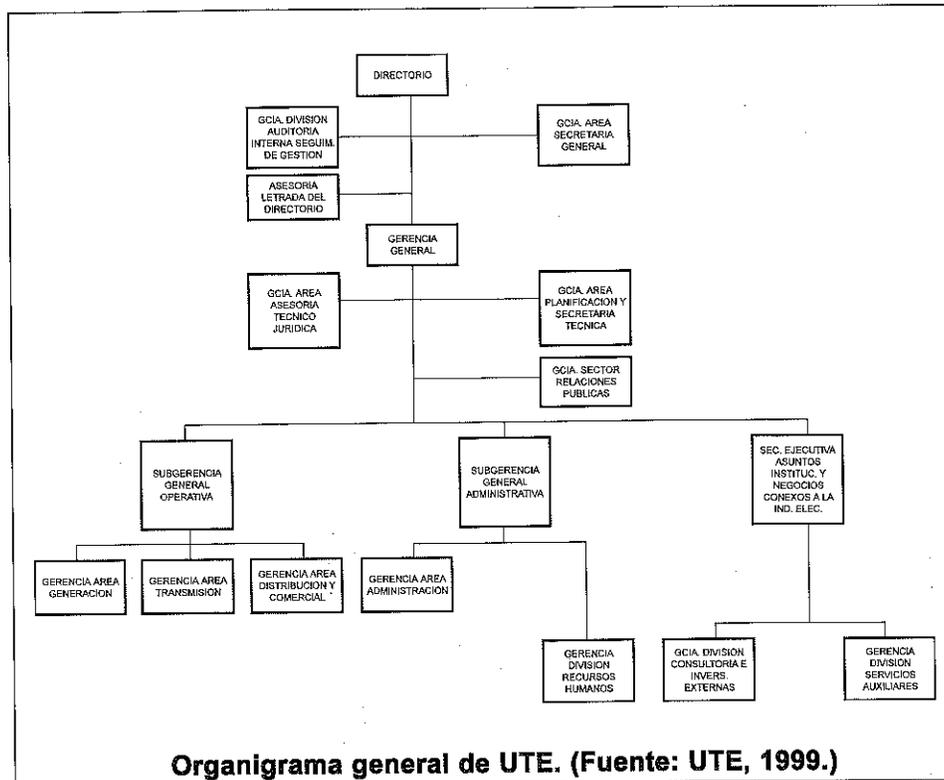
Entrevistas a agentes calificados

Una experiencia modelo de la actividad pública, en lo que respecta a la gestión ambiental, es la llevada a cabo por la *Administración Nacional de Usinas y Trasmisiones Eléctricas (UTE)*. A los efectos de interiorizarnos con dicha experiencia entrevistamos a la ingeniera Claudia Cabal, subgerente de la Unidad de Gestión Ambiental de UTE.

En el año 1992 se tomó en UTE la decisión empresarial de crear la Unidad de Gestión Ambiental, que en 1994 se conformó, efectivamente, con técnicos de distintas disciplinas del área de ciencias naturales (agrónomos, ingenieros, licenciados y biólogos), a quienes se les asignó el cargo de Analista Ambiental. A esta unidad no se integró ningún especialista del área de ciencias humanas (sociólogo o psicólogo).

La Unidad de Gestión Ambiental (UGA) es una subgerencia de la Gerencia

del Área de Planificación, que asesora directamente a la Gerencia General de UTE (ver organigrama).



Organigrama general de UTE. (Fuente: UTE, 1999.)

A su vez, en la Unidad de Generación Térmica e Hidráulica y en la Unidad de Transmisión se crearon cargos de Analista Ambiental Descentralizado; estos cargos dependen jerárquicamente de su línea, pero funcionalmente de la Unidad Ambiental. Los planes y los programas se originan en la UGA, mientras que las actividades de control ambiental y la puesta en práctica de los lineamientos las realizan los analistas ambientales descentralizados.

En una primera etapa de trabajo, en la UGA se realizó un diagnóstico ambiental de toda la empresa, mediante un convenio con la Universidad de la República (Facultad de Ingeniería). Se detectaron los problemas ambientales cruciales y se instrumentó una serie de acciones correctivas sobre impactos negativos que ya existían; paralelamente, se desarrolló una línea de planificación.

Todos los nuevos proyectos de UTE son evaluados desde el punto de vista

ambiental. O sea que se efectúan evaluaciones ambientales de todos los proyectos, no sólo de los que requieren un estudio de impacto ambiental previo para su autorización por parte de DINAMA. Los estudios de impacto ambiental que deben presentarse a DINAMA se efectúan mediante contratos, mientras que el resto se realiza en la UGA. Asimismo, en esta unidad se efectúa un seguimiento de los procesos, mediante auditorías ambientales a las unidades operativas de UTE.

Aunque en la UGA de UTE no se cuenta con un profesional formado en las ciencias sociales, en la contratación de estudios de impacto ambiental sí pueden pedir dicho perfil.

Actualmente, según nos expresó la ingeniera Cabal, la forma de involucrar al personal en la gestión ambiental es tratar de documentar todos los aspectos ambientales y "bajarlos" a los puestos de trabajo. Se busca una gestión ambiental integrada a cada puesto de trabajo "bajándoles" las obligaciones ambientales: "Los temas que están digeridos tienen que bajar a los puestos operativos, no pueden permanecer en una unidad *staff*; de lo contrario no se logra el objetivo de integrar la gestión ambiental. Una unidad puede definir métodos y líneas de acción, pero el día a día lo define, por ejemplo, el que prende una caldera, o sea, aquellas personas que se han enfrentado al problema a través de proyectos u obras".

Dicha profesional considera que el personal que se encuentra concientizado e involucrado en la gestión ambiental es aquel que ha trabajado directamente en equipos mixtos (técnicos de obra y de gestión ambiental), porque ha tenido un aprendizaje no teórico sino práctico. Por ejemplo, a efectos de definir una línea de transmisión se reúnen proyectistas y técnicos ambientales (realizan juntos la elaboración del proyecto) y luego se contrata, fuera de UTE, el estudio de impacto ambiental requerido por DINAMA.

Con el fin de incluir las funciones ambientales en cada puesto de trabajo se contrató, en el año 1996, una consultoría internacional sobre "Definición de funciones y responsabilidades ambientales en la estructura de UTE".

Consultada la ingeniera Cabal con respecto a qué consejo daría a una empresa que comienza a trabajar en gestión ambiental, expresó: "Primero, que realice un buen diagnóstico. Éste es la base para elaborar líneas de acción correspondientes a los problemas ambientales de la organización. Permite ver dónde uno está parado y luego, en función de eso, definir objetivos. Es un tema que se puede manejar con pocas personas, siempre y cuando se bajen las cosas a las unidades operativas. Nuestra Unidad de Gestión Ambiental está integrada por siete técnicos, y UTE cuenta con 8.000 funcionarios, pero nos hemos involucrado trabajando de cerca en las unidades operativas. Si, por ejemplo, en la planta de generación de energía no te conocen, difícilmente vayan a instrumentar tus proyectos".

Actualmente, la Unidad de Gestión Ambiental de UTE se encuentra abocada al proceso de implantación de un SGA, acorde con la norma ISO 14001.

Otra experiencia a nivel público es el proceso de la *Administración Nacional de Combustibles, Alcohol y Portland (ANCAP)* en el Departamento Marítimo (boya petrolera de José Ignacio), certificada ISO 14001 en diciembre de 1999 (organismo certificador: UNIT).

En relación con este proceso, entrevistamos al ingeniero Alfredo Alcarraz, uno de los responsables de la implantación, integrante de la División Medio Ambiente, Seguridad Industrial y Gestión de Calidad de ANCAP, quien destaca la capacidad de comprender la situación del personal: "Tanto por lo específico de sus tareas como por la relativa distancia de los lugares de decisión, las personas del área se sentían como olvidadas. Por eso, lo primero que se hizo fue mostrarles y demostrarles, con la práctica y la coincidencia de los dichos con los hechos, que su trabajo y la implantación de un sistema de gestión ambiental era importante y redundaría en beneficios directos en la realización de las tareas, así como en la jerarquización del área".

Ampliando este concepto, el ingeniero Alcarraz agrega que las personas que desarrollan las tareas vinculadas con las actividades marítimas de la boya petrolera sienten un sano orgullo por sus responsabilidades y la gran mayoría comparte una importante preocupación por el ambiente y su preservación; por ello, una vez que se estableció una relación de confianza, al apoyar con hechos lo que se anticipaba en palabras, el personal se mostró deseoso de participar en el proyecto que se le planteaba.

En el sector privado, la experiencia de la empresa *Aluminio del Uruguay SA (ALURUGUAY)*, que produce y comercializa perfiles extruidos de aluminio y envases flexibles, también destaca la importancia de la concientización y el involucramiento de la gente. Esta empresa, en sus orígenes canadiense (ALCAN SA), desde sus comienzos tenía exigencias a nivel ambiental provenientes de la casa matriz superiores a las establecidas en nuestro país. Para implantar el sistema de gestión ambiental acorde a la norma ISO 14001 se trabajó fuertemente en el área de capacitación y se obtuvo la certificación en diciembre de 1999 (organismo certificador: UNIT).

La química Elizabeth D'Angelo, gerente de Calidad y Medio Ambiente de ALURUGUAY, sintetiza así esta experiencia: "La gente es fundamental. Si bien hubo que capacitar mucho, sobre todo en la parte de residuos (procedimientos de clasificación de residuos, significado de los colores que identificaban los tanques, etcétera), el resultado fue muy satisfactorio. Le explicamos al personal lo que era la norma, lo que significaba. En otros casos, se realizó una capacitación específica en cómo mantener los residuos segregados en cada recipiente de acuerdo a su color; cuidados especiales; declaración de los incidentes y accidentes ambientales. La declaración del accidente ambiental es

fundamental y no funciona sin el involucramiento de todo el personal. Asimismo, se aprovechó la Semana de la Seguridad, que se realiza anualmente, y se capacitó a la Brigada de Seguridad en la parte ambiental (cómo atender derrames, fugas y otro tipo de incidentes ambientales). Para realizar la capacitación se creó un grupo responsable. La receptividad del personal fue muy buena; se percibió inquietud con el tema. Muchos comentaban que también sus hijos estaban interesados, les mostraban su preocupación por el futuro y la necesidad de hacer algo para evitar seguir dañando el ambiente, incluso, para fin de año hicimos un concurso de frases relacionadas con el medio ambiente y hubo frases muy interesantes. Cuando uno lo cuenta todo parece simple, pero no lo es, puesto que implica el desarrollo de una nueva cultura, el desarrollo de una nueva filosofía de trabajo".

Como corolario de esta experiencia, la química D'Angelo afirma que "si el hombre no está concientizado, nada funciona", por lo cual es fundamental el compromiso de todos y, en especial, que la alta dirección lo asuma, ya que es un desafío muy importante que requiere de recursos adicionales.

Consideraciones finales

En general, en la bibliografía relacionada directamente con la temática de gestión ambiental en la empresa, se encuentra jerarquizado el factor humano como elemento fundamental para una gestión efectiva, consolidada en el tiempo.

Sin embargo, ello debe traducirse en conductas y acciones concretas, puesto que "las palabras no acompañadas por hechos son aun peor que vanas, ya que pueden socavar el poder de todo lo que se diga a continuación" (Eccles y Nohria, 1995).

Tal como lo manifestaron los distintos interlocutores de empresas pioneras en gestión ambiental, es fundamental la motivación del personal a fin de lograr su involucramiento (convencimiento, colaboración y cooperación), para lo cual, a nuestro juicio, es conveniente el apoyo de un especialista en comportamiento humano (psicólogo, sociólogo o pedagogo) que maneje las técnicas apropiadas.

A nivel técnico-profesional, concordamos con Bentos (1998) en que se deberían contemplar la comunicación, la disciplina, la forma de ordenar, el tratamiento de quejas y la delegación de tareas. Además, deben atenderse de la misma manera otros aspectos, como el reconocimiento al personal (UNIT, 2000 e), la "inteligencia emocional" (Cooper y Sawaf, 1998; Goleman, 1996, 1999; Weisinger, 1998) y la participación (Farson, 1997).

También, es un profesional de las ciencias sociales quien debe realizar el diagnóstico de "la cultura y el clima" de la organización requerido por Mahon (1994).

De la misma forma, sería apropiado el concurso de profesionales de las ciencias sociales en la elaboración de estudios de impacto ambiental, tal cual lo exige la legislación de otros países.

En relación con los incentivos y reglamentaciones, consideramos que a través de ellos los gobiernos deben promover los valores ambientales en las actividades económicas, según recomienda el Banco Mundial (1992b), pero también es necesario "predicar con el ejemplo" en la actividad pública. En este sentido, resultan fundamentales las experiencias de UTE y ANCAP, como empresas pioneras en la temática de gestión ambiental en la actividad pública.

Creemos que, a fin de profundizar los procesos iniciados, estas empresas podrían incorporar a su *staff* de gestión ambiental especialistas en recursos humanos.

La experiencia de UTE evidencia, entre otros aspectos, la importancia de integrar la gestión ambiental a cada puesto de trabajo, conforme lo plantean Hrabar y Ciparis (1992). Es entonces pertinente la colaboración estrecha del Departamento de Recursos Humanos, que debe aportar su visión y apoyar la gestión.

Coincidimos con O'Donnell (1999) en la necesidad de adoptar una "perspectiva holística" en la gestión empresarial, pues "el cambio de paradigmas que debe producirse en las organizaciones empresariales no puede limitarse a una simple alteración de la forma de hacer las mismas cosas que antes". La finalidad es que, en verdad, "los agentes contaminantes de ayer" se conviertan en "los guardianes ecológicos del mañana".

Como dijo Lao-Tse (Cooper y Sawaf, 1998): "Si uno se queda en un rincón y no hace caso de los mil aspectos de la totalidad, si toma una cosa y desecha el resto, lo que alcance será poco y lo que domine será vano".

Agradecimientos

Deseamos expresar nuestro agradecimiento por la colaboración brindada a los ingenieros Alfredo Alcarraz (ANCAP) y Claudia Cabal (UTE), el doctor Marcelo J. Cousillas (DINAMA), la química Elizabeth D'Angelo (ALURUGUAY), la licenciada María Cecilia Gentile (UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL URUGUAY), los ingenieros Aníbal Martirena (LATU) y Raúl R. Prando (UNIT).

También agradecemos al personal de las bibliotecas del Banco de Seguros del Estado, la Dirección Nacional de Medio Ambiente y la Universidad Católica del Uruguay, por facilitarnos la búsqueda.

Bibliografía

- ADMINISTRACIÓN NACIONAL DE USINAS Y TRASMISIONES ELÉCTRICAS (1999). *Memoria Anual 1998*. Montevideo. 127p.
- BANCO MUNDIAL (1992a). "El desarrollo y el medio ambiente: una dicotomía falsa", en *Informe sobre el desarrollo mundial, 1992; desarrollo y medio ambiente*. Washington, DC, pp. 27-46.
- BANCO MUNDIAL (1992b). "Mercados, gobiernos y medio ambiente", en *Informe sobre el desarrollo mundial, 1992; desarrollo y medio ambiente*. Washington, DC, pp. 69-88.
- BARKER, J. A. (1992). *Future edge; discovering the new paradigms of success*. Nueva York, Morrow. 240p.
- BENTOS, A. I. (1998). *La motivación en el ámbito laboral; estudio de caso*. Tesis de licenciatura en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad Católica del Uruguay. Montevideo. 70p.
- CLEMENTS, R. B. (1997). *Guía completa de las normas ISO 14000*. Barcelona, Gestión 2000. 285p.
- COMITÉ NACIONAL DE CALIDAD (2000). *Premio nacional de calidad; modelo de mejora continua*. Montevideo. 101p.
- CONGRESO INTERNACIONAL GESTIÓN DE CALIDAD Y MEDIO AMBIENTE, 4° (1998). Santiago, Chile. *Trabajos presentados*. Santiago, PRODECAL. 123 p.
- CONGRESO NACIONAL DE MEDIO AMBIENTE, 1° (1992). Madrid, España. *Conclusiones*. <http://www.cofis.es/1cnma/conclusiones.html> (consulta: 6 de abril de 2000).
- CONGRESO NACIONAL DE MEDIO AMBIENTE, 4° (1998). Madrid, España. *Conclusiones*. <http://www.cofis.es/ivcnma/conclusiones.html> (consulta: 6 de abril de 2000).
- COOPER, R. y AYMAN, S. (1998). *La inteligencia emocional aplicada al liderazgo y a las organizaciones*. Bogotá, Norma. 307 p.
- COUSILLAS, M. J. (1994). "Análisis de la Ley 16.466 de Evaluación de Impacto Ambiental". *Revista Jurídica Estudiantil* (Uruguay). 11 (9), pp. 53-68.
- COUSILLAS, M. J. y CASTAÑO, M. (1996). *Fundamentos de derecho ambiental uruguayo*. Montevideo, CEJU/IFCA. 150 p.
- COUSILLAS, M. J. (1997). "Anexo A. Marco legal e institucional", en *Compromiso empresarial para el reciclaje. Manual de gestión integral de residuos sólidos urbanos*. Montevideo, CEMPRE. pp. 290-311.
- CHIAVENATO, I. (1994). *Administración de recursos humanos*. Bogotá, McGraw-Hill. 540 p.
- ECCLES, R. G. y NOHRIA, N. (1995). *Más allá de la palabrería; redescubramos la esencia de la gestión*. Barcelona, Apóstrofe. 321 p.
- FARSON, R. (1997). *Administración de lo absurdo; las paradojas del liderazgo*. México, Prentice Hall. 167 p.
- GENTILE, M. C. (1999). *Ecocertificación en el Mercosur; análisis de las dos primeras empresas uruguayas ecocertificadas*. Tesis de licenciatura en Negocios Internacionales e Integración. Facultad de Ciencias Empresariales. Universidad Católica del Uruguay. Montevideo. 262 p.
- GOLEMAN, D. (1996). *La inteligencia emocional*. Buenos Aires, Vergara. 397 p.

- GOLEMAN, D. (1999). *La inteligencia emocional en la empresa*. Buenos Aires, Vergara. 460 p.
- HIX, W. H., COONEY, A. M. y STAPLETON, P. J. (1996). "Environmental management systems; an implementation guide for small and medium-sized organizations", en NUÑEZ, F. y CAPARÓ, C. (1998). *Familia ISO 14000. ISO 14000 family*. Lima, Perú, Repindex. pp. 14-48 (Repindex n° 65- ISSN 0252-7987).
- HRABAR, R. y CIPARIS, R. (1992). "Industria y medio ambiente", en *Gula de acción joven sobre desarrollo sostenible*. Madrid, España, ICONA. pp. 285.
- INSTITUTO URUGUAYO DE NORMAS TÉCNICAS (2000a). *Certificación; empresas con sistemas ambientales certificados*. http://www.unit.org.uy/ce.../certificación_empresas_sistemas_ambientales_certificados.htm (consulta: 7 de noviembre de 2000).
- INSTITUTO URUGUAYO DE NORMAS TÉCNICAS (2000b). *Programa de capacitación*. 40 p.
- INSTITUTO URUGUAYO DE NORMAS TÉCNICAS (2000c). UNIT-ISO 14000. *Gestión ambiental; normalización, certificación, capacitación*. Montevideo. 13 p.
- INSTITUTO URUGUAYO DE NORMAS TÉCNICAS (2000d). *UNIT-NM-ISO 14001. Sistemas de Gestión Ambiental. Especificación con directrices para el uso*. Montevideo. 30 p.
- INSTITUTO URUGUAYO DE NORMAS TÉCNICAS (2000e). *UNIT-NM-ISO 14004. Sistemas de Gestión Ambiental. Directrices generales sobre principios, sistemas y técnicas de apoyo*. Montevideo. 48 p.
- INTENDENCIA MUNICIPAL DE MONTEVIDEO (2000). *Documentos; desarrollo ambiental*. <http://www.montevideo.gub.uy/ambiente/ma-documentos.htm> (consulta: 7 de noviembre de 2000).
- LABORATORIO TECNOLÓGICO DEL URUGUAY (2000). *Empresas certificadas según norma ISO 14001*. 1996. http://www.latu.org.uy:9800/dcdpubl/owa/LS_Empresas_Normas_14001.htm (consulta: 7 de noviembre de 2000).
- LABORATORIO TECNOLÓGICO DEL URUGUAY (s/f). *Capacitación gestión de calidad; catálogo de cursos*. Montevideo. 12 p.
- LAURELLI, E.; PÍREZ, P., y CASTAÑARES, E. (1990). "Incorporación de la dimensión ambiental en una administración sectorizada", en LEFF, E. (coord.): *Ambiente y desarrollo en México*. Vol. II, pp. 723-756. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 766 pp..
- MAHON, H. (1993). *Las personas, la clave para el éxito de su empresa*. Buenos Aires, Vergara. 270 p.
- NUÑEZ, F. y CAPARÓ, C. (1998). *Familia ISO 14000. ISO 14000 family*. Lima, Perú, Repindex. 171p. (Repindex n° 65, ISSN 0252-7987).
- O'CONNOR, J. y SEYMOUR, J. (1990). *Introducción a la PNL. Cómo descubrir y emplear la excelencia para obtener óptimos resultados personales y profesionales*. Barcelona, Urano. 348 p.
- O'DONNELL, K. (1999). *Endocalidad; la dimensión emocional y espiritual del ser humano en el ámbito de la empresa*. Barcelona, Oniro. 188 p.

- PFEFFER, J. (1998). "Predicando con el ejemplo; la gestión centrada en la gente". *Revista Gestión*. Management update. Julio-agosto 1998, pp. 8-10.
- PODER EJECUTIVO (1994). Decreto 435/994. *Diario Oficial*, Montevideo, 4 de octubre de 1994, pp. 16-A - 21-A.
- PRANDO, R. R. (1996). *Gestión de la calidad ambiental*. Montevideo, UNIT. 183p. (colección UNIT Calidad).
- SAN JUAN, P. y GARCÍA, R. (1999). "Sistemas de gestión medioambiental". *Calidad Uruguay*. Julio 1999, pp. 16-23.
- SENLE, A. (1993). *Calidad total en los servicios y en la administración pública*. Barcelona, Gestión 2000. 148 p.
- SCHIAVONE, A. (2000). "Portones Shopping marca el rumbo". *Calidad Uruguay*. Marzo 2000, pp. 30-32.
- VIDART, D. (1986). *Filosofía ambiental, epistemología, praxiología, didáctica*. Bogotá, Nueva América. 549 p.
- WASNA, M. (1974). *La motivación, la inteligencia y el éxito en el aprendizaje*. Buenos Aires, Kapelusz. 126 p.
- WEISINGER, H. (1998). *La inteligencia emocional en el trabajo*. Buenos Aires, Vergara. 221 p.

Resumen

El artículo se propone examinar la relevancia de los recursos humanos en la gestión ambiental, a través del análisis de algunas experiencias en la actividad empresarial del Uruguay. Tras definir el concepto de sistema de gestión ambiental (SGA), menciona algunas normas cuyas directrices orientan su implementación y enumera los procedimientos de certificación. Seguidamente repasa la literatura referente a la gestión ambiental en la empresa y a la importancia del personal para lograr un SGA efectivo. Finalmente, describe las experiencias de algunas empresas nacionales, públicas y privadas, que lograron la certificación según la norma ISO 14001.

Bosquejo histórico y análisis bibliográfico

Iglesia Católica en Uruguay*

por Susana Monreal

Así como la exploración y el poblamiento de las tierras que hoy constituyen el Uruguay se realizaron tardíamente, la presencia de la Iglesia Católica en esta región fue también tardía y con características peculiares.

Es por esta razón que la sociedad uruguaya ofrece perfiles culturales y religiosos que difieren de los de la mayor parte de América Latina.

Al presentar las grandes líneas de la historia del Uruguay, nos detendremos en el papel que la Iglesia Católica ha desempeñado y desempeña en nuestra sociedad. En una segunda parte, abordaremos los principales enfoques historiográficos que ha merecido la acción de la Iglesia en Uruguay. La primera parte del artículo, muy necesaria en un trabajo destinado a ser publicado en una revista especializada en Historia de la Iglesia a editarse en Madrid, podría obviarse en esta segunda edición; sin embargo, hemos decidido mantenerla pues son numerosos los lectores que la revista *Prisma* tiene fuera del Uruguay.

La autora

Doctora en Ciencias Históricas (Universidad Católica de Lovaina - KUL). Directora del Instituto de Historia, es docente e investigadora en la Universidad Católica del Uruguay

* Este artículo fue publicado originalmente en la revista española *XX Siglos* (año XI, nº 46, 2000/4). Agradecemos a *XX Siglos* y a su director, Juan María Laboa, la autorización para reproducirlo en *Prisma*.

La Iglesia en el Uruguay: grandes líneas

El Uruguay, la "banda oriental" o "banda de los charrúas" de los tiempos coloniales, fue tierra de colonización y de evangelización tardías en el Río de la Plata.¹ Privada de riquezas minerales y de una población indígena numerosa o acogedora, esta tierra fue juzgada "de ningún provecho" hasta el siglo XVII. Fue entonces que se hicieron evidentes sus posibilidades naturales para el desarrollo de la ganadería, y su valor estratégico. Su ubicación sobre la entrada al sistema fluvial rioplatense, su proximidad a la línea de Tordesillas, y las potencialidades que encerraba como base de control del Atlántico Sur, comenzaron a dar un sentido nuevo al poblamiento de la costa oriental del Río de la Plata. Desde comienzos del siglo XVIII, la región rioplatense, y en particular el actual Uruguay, serían zona de encuentros y de disputas entre los Imperios español y portugués, y más tarde área fuertemente codiciada por el comercio británico. Alcanzada la independencia, a partir de 1830, el nuevo estado se reveló como valioso instrumento de equilibrio entre los dos colosos —Argentina y Brasil— con los que limita. A fines del siglo XX el pequeño estado se empeña en ser un protagonista activo del proceso de integración regional.

Una república cristiana

Superando veinte años de revoluciones, inestabilidad política y dominios extranjeros —Portugal y Brasil—, el Uruguay nació a la vida independiente en 1830. En el goce de una independencia un tanto sorpresiva, débil social y demográficamente —con una población de algo más de 70.000 habitantes—, con una economía frenada, malas comunicaciones y sin una educación organizada, en estado de soberanía limitada debido a la tutela ejercida sobre él por sus poderosos vecinos, el Uruguay inició la primera etapa de su vida republicana.

Si bien la Constitución de 1830 establece con precisión, en su artículo 5°, que "la Religión del Estado es la Católica Apostólica Romana", la sociedad

uruguaya de la época puede definirse como débilmente cristiana.² La acción misionera se había iniciado en estas tierras por lo menos ciento cincuenta años más tarde que en los grandes centros de colonización y de misión del Imperio español. Aunque la obra de franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas fue una realidad en nuestra campaña, los resultados se revelaron menudados. Se trató, en el caso franciscano, de acciones iniciadas con grupos indígenas reducidos y poco dóciles. En cuanto a los jesuitas, debemos referirnos especialmente a la cristianización de indígenas guaraníes de la región Norte, que se integraron al campo oriental en sucesivos movimientos, y especialmente como consecuencia de la Guerra Guaranítica y de la posterior expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios castellanos en 1767. El resultado fue una población rural poco arraigada y sin hábitos sacramentales, con excepción del bautismo. Sólo la construcción, impulsada por los hacendados, de pequeñas capillas que cumplían la función de oratorios rurales, permitió la presencia esporádica de sacerdotes y la administración periódica de los sacramentos.

En cuanto a la vida urbana, a la fundación clandestina de la ciudad portuguesa de Colonia del Sacramento en 1680, siguió la de Montevideo. La ciudad española de San Felipe y Santiago de Montevideo fue fundada entre 1724 y 1730, como ciudad militar y como puerto comercial para reafirmar el poder español en el Río de la Plata. Asunción tenía 200 años de vida, San Pablo 170 años, y Buenos Aires había sido fundada por segunda vez 150 años antes. La sociedad montevideana —con 15.000 habitantes hacia 1800— se vio fuertemente influida por la sencillez de sus soldados y la sobriedad de sus comerciantes. Los primeros evangelizadores fueron los padres jesuitas, sustituidos por los franciscanos luego de la expulsión. Impregnada de una austera religiosidad de fuerte cuño franciscano, con clero escaso y organización eclesial mínima y dependiente del Obispado de Buenos Aires, se trataba de una sociedad cristiana pero muy reducida, que experimentó cambios revolucionarios en el transcurso del siglo XIX.

Durante cincuenta años se extendió el período de afirmación de la República Oriental, apegada a las tradiciones y todavía fuertemente integrada a la vida y a la cultura regionales. Fue la "primera república": la del nacimiento y enfrentamiento de los partidos uruguayos tradicionales —Blanco y Colorado—, de caudillos y "doctores", de intervenciones extranjeras, de estancia tradicional y

¹ Sobre la historia del Uruguay puede consultarse una muy extensa bibliografía. Citamos cuatro obras que ofrecen una visión de conjunto; dos obras clásicas: Alberto Zum Felde: *Proceso histórico del Uruguay. Esquema de una sociología*, Montevideo, 1919, y Juan E. Pivel Devoto y Alcira Ranieri de Pivel Devoto: *Historia de la República Oriental del Uruguay*, Montevideo, 1945, y dos obras recientes: Gerardo Caetano y José Rilla: *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al Mercosur*, Montevideo, CLAEH-Fin de Siglo, 1994, y Benjamín Nahum: *Manual de Historia del Uruguay*, 2 t. (1830-1903 y 1903-1990), Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1993 y 1998.

² Las principales obras relativas a la historia de la Iglesia en el Uruguay serán analizadas en la segunda parte de este artículo. Citamos dos obras generales: *La Iglesia en el Uruguay. Estudios históricos*, Montevideo, 1979; D. Bazzano, Carlos Vener, Álvaro Martínez y Antonio Carrere: *Breve visión de la Iglesia en el Uruguay*, Montevideo, Obsur-Librería San Pablo, 1993, 146 p.

primitiva industria del saladero, de conciencia nacional aún débil. La Iglesia uruguaya vivió entonces, y hasta 1878, la etapa del Vicariato. En efecto, en agosto de 1832 se concretó la creación del Vicariato Apostólico que ocuparon sucesivamente Dámaso Antonio Larrañaga (1832-1848), Lorenzo Fernández (1848-1854) y José Benito Lamas (1854-1857).

A partir de 1875 se define una nueva etapa de la historia del país, la del Uruguay moderno y "disciplinado" en sus costumbres.³ Se trata de un país que ha cambiado en sus partidos, en sus caudillos, en el Estado de poder consolidado y de creciente protagonismo económico y social. El Uruguay moderno recibe fuertes contingentes de inmigrantes y se transforma en una nación con un nuevo estilo empresarial, en el campo y en la ciudad, de enseñanza primaria obligatoria, de universidad positivista y de conciencia nacional ya definida. En cuanto a la vida eclesiástica, la organización y la orientación de la Iglesia uruguaya habían iniciado una etapa de revisión en 1859, al concretarse el nombramiento de Jacinto Vera como Vicario Apostólico. Estos cambios reciben un fuerte respaldo el 13 de julio de 1878 cuando, por bula de León XIII, se crea el Obispado de Montevideo y Monseñor Vera se convierte en su primer titular.

El proceso secularizador

El proceso de secularización, de lenta pero segura diferenciación de la sociedad civil de las instituciones religiosas, se concretó también a partir de 1859 en el Uruguay. Sus incidencias fueron profundas en la vida cultural, y especialmente en el campo educativo, puesto que este proceso implicó la progresiva eliminación de la dimensión no sólo cristiana sino espiritual de las labores educativas públicas. Es imprescindible analizar los factores que determinaron, no tanto el surgimiento, pues tales factores coinciden en numerosas repúblicas latinoamericanas, cuanto el desarrollo de este proceso secularizador.

Debe considerarse, en primer lugar, el fuerte movimiento inmigratorio que se inició en el Uruguay a mediados del siglo XIX, al terminar la llamada Guerra Grande. Si en 1830 el país tenía alrededor de 74.000 habitantes, en 1852 superaba los 130.000. Veinte años más tarde la población alcanzaba 420.000 habitantes, y ya eran 800.000 en 1894.⁴ Este formidable crecimiento demográfico se debía al aumento de la tasa de natalidad, pero sobre todo a la persistente llegada de inmigrantes. Arribaron al Uruguay pobladores españoles —vascos,

catalanes, asturianos, más tarde gallegos—, italianos —del Norte y del Sur—, franceses —bearneses y vascos en una primera etapa—, ingleses, alemanes, suizos. De la fusión de orientales criollos e inmigrantes de variados orígenes nació un "pueblo nuevo", que también manifestó de manera diversa su espíritu religioso. El hombre que emigraba, que dejaba su tierra y su gente en busca de nuevos horizontes, se sentía inclinado a abandonar las reglas sociales y religiosas que, en su tierra de origen, habían sido su punto de apoyo y de referencia familiar.⁵

Muchos extranjeros de raíces campesinas y cristianas fueron alejándose de sus prácticas religiosas al llegar a la tierra nueva. Se encontraban solos, lejos de los párrocos que habían sido sus vecinos, sus amigos, sus directores espirituales, y que podían hablar a sus corazones en su lengua, situación muy frecuente entre los inmigrantes italianos. Por otra parte, la Iglesia uruguaya no estaba preparada para recibir y atender espiritualmente a este aluvión humano. También llegaron inmigrantes no cristianos que traían sus propias rupturas interiores, tal vez algunas decepciones o algunos resentimientos, y que pesaron en ambientes reducidos. Es el caso de los italianos garibaldinos y de los anarquistas catalanes, muy influyentes en los orígenes de las organizaciones obreras.

Si en un principio, superadas las barreras y dificultades ya expuestas, los recién llegados se acercaban a la parroquia y al cura en busca de protección y consejo, especialmente en torno al tema de la educación de sus hijos, a partir de 1877 la situación experimentó un cambio muy importante. En Uruguay, la educación fue un ideal unificador de los esfuerzos de los políticos, de los hombres de ciencia y de los hombres de letras del último cuarto del siglo XIX. La obra de José Pedro Varela en la educación primaria y la de Alfredo Vásquez Acevedo como reorganizador de la universidad representan etapas decisivas en tal sentido. Sin embargo, el principio laicista actuó como elemento de dispersión de las fuerzas en acción. El católico Francisco Bauzá pudo afirmar en 1879: "el único campo neutral donde todos fraternizábamos —la educación del pueblo— se ha transformado en campo de odiosidades".⁶ La educación popular, que no había recibido especial atención de los primeros gobiernos, fue promovida por el Estado a partir del *decreto-ley de Educación común* del 24 de agosto de 1877. La reforma escolar ofreció a los hijos de los inmigrantes educación pública gratuita y obligatoria, e incluso formación cristiana optativa aunque ciertamente defectuosa. El Estado uruguayo, que iba ampliando sus funciones en la vida económica, social y cultural, desarrolló progresivamente fun-

³ Ver: José Pedro Barrán: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, t. 2: *El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1990.

⁴ Dirección General de Estadística: *Cuadernos Estadísticos, 1875-1883, Anuario Estadístico, 1884-1915 y Censo General de la República de 1908.*

⁵ Ver: Carlos Musetti: *Cultura uruguaya: ¿católica?*, Montevideo, 1981.

⁶ Francisco Bauzá: *De la Educación Común*, Montevideo, 1879, p. 15.

ciones que habían cumplido las instituciones religiosas. Se fue perfilando desde entonces la imagen del Estado paternalista, fuente de todo bien, nuevo punto de apoyo y de referencia. La nueva sociedad uruguaya iba alejándose de sus fundamentos cristianos, o por lo menos éstos iban perdiendo nitidez.

Entretanto, y por otras razones, los sectores intelectuales uruguayos se distanciaron también de la filosofía cristiana. A partir de 1860, llegaron al Uruguay y a toda América Latina corrientes de pensamiento no cristianas que ejercerían una poderosa influencia sobre la juventud estudiosa y superficialmente cristianizada. Nos referimos a los treinta o cuarenta jóvenes que, al mediar el siglo XIX, ingresaban anualmente a las aulas universitarias, y que serían de seguro, años más tarde, los protagonistas de la vida política, los periodistas de renombre o de moda, los educadores de las nuevas generaciones.

El racionalismo espiritualista, a partir de 1865, y el positivismo de raíz anglosajona, desde 1875, promovieron en los círculos intelectuales y universitarios la crisis de la fe cristiana primero y la crisis de la idea de Dios un poco más tarde.⁷ En el racionalismo espiritualista, inspirado en el eclecticismo de Victor Cousin y transformado en doctrina oficial de la Cátedra de Filosofía de los cursos preparatorios de la Universidad de la República, se formaron muchas generaciones de estudiantes. Fieles a los principios de la religión natural —creencia en Dios y en el alma humana inmortal— y de la moral natural —fundada en la realización del bien por el bien mismo—, rechazaban los principios de las religiones reveladas. Se inició entonces el lento y difícilmente evitable alejamiento de los intelectuales uruguayos del cristianismo, de su concepción de Dios y del hombre. La crisis del concepto cristiano de Dios fue un proceso complejo, vinculado a la ruptura con el catolicismo masón que se produjo hacia 1860 y se manifestó a través de múltiples periódicos, varios centros culturales y más de una “profesión de fe racionalista”. Sugerimos que el alejamiento era difícil de evitar, no tanto por los naturales procesos de revisión y maduración religiosa que se producen en quienes entran en la juventud, sino por la falta de una formación cristiana amplia y de sólidos fundamentos en la mayoría de estos jóvenes, y por las dificultades que tenía entonces la Iglesia uruguaya en hacer una propuesta alternativa de crecimiento intelectual y de maduración en la espiritualidad.

Unos diez años más tarde, hacia 1875, entró en escena el positivismo de origen anglosajón, siendo Darwin y Spencer los autores más leídos. En la Uni-

versidad de la República, desde las clases de Filosofía y de algunas disciplinas jurídicas, el positivismo, en tanto filosofía de lo sensible, impuso el relegamiento del estudio de las realidades metafísicas. Esta filosofía, que quitó relevancia a la temática del espíritu, fue el gran estímulo para la crisis de la idea de Dios en la cultura uruguaya, generando la clásica figura del intelectual agnóstico que deposita su fe en el desarrollo de la ciencia y en el progreso social. Una nueva concepción del hombre, no demasiado definida pero amputada de su componente de trascendencia, alimentaría todos los escepticismos, todos los materialismos y todas las antropologías del absurdo que se harían presentes en la cultura uruguaya del siglo XX.

Racionalistas y positivistas, liberales ortodoxos o progresistas, anticlericales de variado cuño, fueron los protagonistas de la creación del Estado moderno y los modeladores de la opinión del “pueblo nuevo” que se había ido conformando durante décadas de migraciones.

Estado moderno e Iglesia

A los factores motivadores del proceso secularizador ya analizados debe agregarse la creciente pugna entre el Estado uruguayo moderno, progresivamente anticlerical, y la Iglesia Católica. El camino de la secularización fue iniciado en 1861 por el decreto de secularización de los cementerios. Por el decreto-ley del 11 de febrero de 1879 se estableció el Registro del Estado Civil, que volvía obligatoria la inscripción civil de cada nacimiento. El 22 de mayo de 1885 fue promulgada la ley de matrimonio civil obligatorio y el 14 de julio de ese mismo año la llamada ley de conventos, que otorgaba al gobierno el derecho de inspección en las casas religiosas. En el área educativa, en 1877 se había decretado la enseñanza primaria gratuita y obligatoria en todo el país. La formación religiosa fue conservada, excepto para los disidentes. La enseñanza y la práctica religiosas fueron suprimidas de las escuelas públicas por la ley del 6 de abril de 1909. La ley de divorcio absoluto fue aprobada en 1907 y ampliada en años posteriores. El proceso culminó en 1917 con la separación de la Iglesia y el Estado establecida en la nueva Constitución.⁸ Entretanto, no faltaron las medidas “jacobinas”, tales como la eliminación, en 1906, de los crucifijos y de otras imágenes religiosas de los hospitales públicos, medida que despertó el decidido rechazo del liberal José Enrique Rodó.⁹ Y también las hubo pintorescas y negadoras de las propias raíces culturales, como la secularización de

⁷ Estas expresiones provienen de la clásica obra de Arturo Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, 1962, pp. 35-79. Ver también: Arturo Ardao: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo, 1968, y Susana Monreal: *Krausismo en el Uruguay. Algunos fundamentos del Estado tutor*, Montevideo, 1993.

⁸ M. Blanca Paris de Oddone, Roque Faraone y Juan Antonio Oddone: *Cronología comparada de la historia del Uruguay (1830-1945)*, Montevideo, s. f.

los feriados religiosos de 1919, que transformó la Navidad en *Día de la Familia*, la Epifanía en *Día de los Niños*, la fiesta de la Inmaculada Concepción en *Día de las Playas* y la Semana Santa en *Semana de Turismo*.

La Iglesia uruguaya, si bien fortalecida desde 1859 a partir del nombramiento de Monseñor Jacinto Vera, no se hallaba suficientemente preparada para enfrentar los embates del Estado laicista, mucho menos para neutralizarlos. Primeramente existían dificultades para mantener y para hacer crecer la presencia evangelizadora: la debilidad estructural compensada en parte con la creación del Obispado en 1878, el clero escaso con formación y conducta deficientes y extranjero en su mayoría, la presencia en un principio muy limitada de congregaciones religiosas que dieran respaldo a las obras educativas y sociales de la Iglesia. En segundo lugar, algunos sectores católicos manifestaron, ante los ataques, una fuerte tendencia a la "guetización", o sea, al encerramiento en sus propios círculos —escuelas católicas, club católico, prensa católica, sindicato católico, sociedad mutualista católica, partido político católico—, lo que debilitaba ciertamente la acción apostólica.

La Iglesia uruguaya reveló, de todos modos, una admirable capacidad de reacción. En primer lugar, ganó definición y compromiso por parte de sus fieles. Desde fines del siglo XIX, nunca ha representado un privilegio o un respaldo el ser católico, lo que otorga a la opción de fe una fuerza espiritual original en el contexto latinoamericano. La Iglesia contó también, en esta etapa, con conductores destacados: Jacinto Vera, el pastor, y Mariano Soler, el intelectual y el reformador. El apoyo que brindaron a la llegada de numerosas congregaciones femeninas y masculinas consagradas a la educación y a las tareas sociales dio carácter a este período. A las Hermanas del Huerto, las Hermanas Vicentinas y las Hermanas Dominicas de Albi se unieron a partir de 1875 nuevas congregaciones; las Hijas de María Auxiliadora y las Hermanas Teresas extendieron su acción en Montevideo y en el interior del país. En cuanto a las congregaciones masculinas, a la ya antigua presencia de los Padres Jesuitas se agregó, en 1876, la acción de los Padres Salesianos, muy significativa desde entonces.

Efectivamente, frente a la red de escuelas públicas sin religión, la Iglesia tejió su propia red de escuelas confesionales. Asimismo, a partir de 1889 la acción pastoral se estructuró en torno a la realización de Congresos, intensamente movilizadores de los sectores eclesiales y del laicado, y promotores de una propuesta concreta: la mejor sociedad posible es aquella que se funda en la fe cristiana, en la práctica de las virtudes religiosas y en la presencia docente y orientadora de la Jerarquía. Entre 1889 y 1911 se reunieron cuatro Congre-

gos Católicos que representaron la respuesta orgánica de la Iglesia frente al anuncio de nuevos tiempos y de sus retos. Entre 1900 y 1918 tuvieron lugar cuatro Congresos de los Círculos Católicos de Obreros, organizaciones de trabajadores fundadas a partir de 1885. Las Semanas Sociales del Uruguay, motivadas por el deseo de responder a la "cuestión social", se iniciaron en 1912 y se sucedieron hasta 1956.¹⁰

La libertad: riesgos y promesas

Al acercarse a la década de 1920, el Uruguay moderno se hallaba consolidado. Afirmación de la democracia representativa, avances en la legislación electoral y nacimiento de nuevos partidos caracterizaron la vida política. La consolidación del modelo agroexportador basado en la explotación de nuestra riqueza ganadera y en el desarrollo de la industria frigorífica, las profundas reformas sociales y económicas, el creciente protagonismo del Estado, la renovación de la sociedad determinada por las últimas olas de inmigrantes y el ascenso de las clases medias marcaron las primeras décadas del siglo. En relación con la vida religiosa, se avanzaba en la línea secularizadora.

La separación de la Iglesia del Estado, concretada en 1919, permitió en primer lugar regularizar las designaciones de las autoridades eclesiales. Provistas las sedes vacantes de Montevideo, Salto y Melo, se superó un período de acefalía que había durado más de once años en la capital. La nueva etapa se caracterizó por la acentuación del ya comentado repliegue de los católicos dentro de sus propias instituciones. El Estado laico había monopolizado de manera progresiva todas las áreas de la vida pública, y la vida religiosa quedaba sutilmente relegada al "ámbito de lo privado".¹¹

Los efectos de la crisis de 1929 fueron muy duros en el Río de la Plata, también en Uruguay. En esta sociedad que había experimentado la primera ruptura de su confianza en la estabilidad económica y en la institucionalidad democrática, la Iglesia Católica lanzó en 1934, siguiendo las normas de Pío XI, la Acción Católica. Se trataba de la inauguración oficial de un nuevo proyecto pastoral basado en la reorganización de las fuerzas laicales para promover el "apostolado religioso social". La nueva propuesta, que relanzaba el ya clásico protagonismo de los laicos en la Iglesia uruguaya, cumplió en el país secularizado un papel fundamental. Una nueva mística evangelizadora, la revitalización

¹⁰ Bazzano, Vener, Martínez y Carrere: o. cit., pp.102-104.

¹¹ Ver Gerardo Caetano y Roger Geymonat: *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, 1997. Esta obra será comentada en la segunda parte de este artículo.

⁹ Ver José Enrique Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, 1906

de la vida parroquial, la actividad especializada según cada situación y cada ambiente dieron importantes frutos hasta la década de 1960. Esta actividad intensa y fecunda, que aún despierta recuerdos siempre estimulantes para sus protagonistas, coincidió con el esplendor del "Uruguay feliz" de las décadas de 1940 y 1950. Beneficiado por las circunstancias internacionales, confiado en la fortaleza de su democracia política, en su prosperidad económica, en su estabilidad social y en el nivel de educación y la cultura de su pueblo, el Uruguay desarrolló en estas décadas una fuerte confianza en sí mismo.

Renovación, resistencias, crisis

Hacia fines de los años cincuenta, los tiempos de bonanza del Uruguay parecían haberse agotado. Cambios definitivos y desfavorables en la coyuntura mundial y en el desarrollo del comercio internacional evidenciaron el estancamiento productivo de la región. Ante la crisis, cada vez más aguda, se deterioró el clima de convivencia, las posiciones se radicalizaron, y se hicieron sentir fuertes presiones sindicales y estudiantiles. Los uruguayos, hijos o nietos de inmigrantes, comenzaron a emigrar. Desde diferentes extremos, el sistema democrático comenzó a ser cuestionado como sistema viable para enfrentar la crítica situación. A la debilidad y el fraccionamiento de los partidos políticos se agregó el desarrollo de la guerrilla tupamara, de inspiración marxista, y el creciente protagonismo del ejército. El deterioro institucional culminó en junio de 1973 con el golpe de estado que abrió once años de dictadura. Tal vez la más grave de las crisis, o la que dejaría huellas más profundas, fue la crisis de la confianza que la sociedad uruguaya había depositado en sus realizaciones y en sus potencialidades. Agonizaban muchas esperanzas. Podríamos preguntarnos cómo y cuánto podrá haber influido en esta crisis cultural un siglo de educación sin Dios, el desarrollo de una mentalidad desespiritualizada, el marcado protagonismo de intelectuales materialistas y ateos, profetas de la incertidumbre y del desánimo.

Desde mediados del siglo, la Iglesia universal, la Iglesia latinoamericana y la Iglesia uruguaya venían transitando nuevos caminos. El nacimiento del CELAM —Consejo Episcopal Latinoamericano— en 1955, en Río de Janeiro, marcaba el inicio de la opción por la colegialidad. La convocatoria del Concilio Vaticano II, la fundación de la Conferencia Episcopal Uruguaya en 1965, en un país que ya contaba nueve diócesis, la designación de Monseñor Carlos Parteli como Arzobispo de Montevideo, y la reunión de la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, en 1968, abrían tiempos de renovación pastoral que comportarían conflictos y tensiones. Cambios litúrgicos, movimientos ecuménicos, comunidades renovadas, nuevas instancias de formación para

sacerdotes, religiosos y laicos, desarrollo de la pastoral social y de la pastoral juvenil, suponían una relación nueva de la Iglesia con la sociedad uruguaya. Los cambios también suponían resistencias e interpretaciones diversas.

No nos corresponde la presentación de los tiempos más recientes; sin embargo el interés renovado por los estudios acerca de la Iglesia Católica uruguaya, o de temas que se relacionan con ella, revela que ésta es ciertamente un protagonista a considerar.

Enfoques historiográficos

La historia de la Iglesia y la historia de la sociedad católica han motivado tradicionalmente escasos esfuerzos de investigación en el Uruguay. Si bien el número de las publicaciones de historiografía religiosa puede ser respetable, hay etapas mucho más estudiadas que otras, temas recurrentes, información que se repite sin apelar a las fuentes. Ciertamente hay grandes vacíos por llenar y urge la necesidad de hacerlo para elaborar una historia general debidamente fundamentada.

No ignoramos sin embargo los valiosos aportes que representan obras provenientes, en su mayoría, de investigadores católicos y particularmente de clérigos. En tal sentido, a las tradicionales biografías de Jacinto Vera y Mariano Soler deben agregarse las obras promovidas por el Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mariano Soler" (hoy Facultad de Teología), la Universidad Católica del Uruguay "Dámaso Antonio Larrañaga", el Instituto Universitario Centro Latinoamericano de Economía Humana —CLAEH— y el Observatorio del Sur —OBSUR.

También merecen especial consideración las investigaciones y publicaciones en las áreas de historia de las ideas y de historia de las mentalidades que tratan más o menos directamente el tema religioso y la influencia de la Iglesia Católica en la sociedad uruguaya.

Nos proponemos recorrer los aportes historiográficos sobre la Iglesia en el Uruguay analizando, en primer lugar, algunas obras generales de historia nacional, para centrarnos luego en la historiografía religiosa de autores católicos y no católicos.

Las síntesis históricas

La historiografía nacional, consagrada a la elaboración de trabajos de síntesis o a la preparación de estudios de carácter monográfico, ha concedido importancia muy relativa al protagonismo de la Iglesia Católica en nuestra histo-

ria. Esta afirmación es válida también para las obras cuya lectura hemos recomendado. En el clásico *Proceso histórico del Uruguay*, que Alberto Zum Felde publicó en 1919 y reeditó hasta la década de 1940, son contadas las alusiones a la acción de la Iglesia. Tres párrafos conceptuosos dedicados a las “reducciones” coloniales, ligeras alusiones a la expulsión de los jesuitas y a la vida religiosa en el Montevideo colonial,¹² un breve comentario acerca de la política anticatólica de José Batlle y Ordóñez a comienzos del siglo XX;¹³ eso es todo lo que se refiere a la presencia de la Iglesia en el país. Si bien el estudio se detiene en 1920 y algunos de los planteos de esta obra se hallan superados, su enfoque general y muchas de sus intuiciones no han sido igualados. Sin embargo, Zum Felde, destacada personalidad de nuestra cultura, racionalista en su juventud y convertido al catolicismo en la madurez, no concede al cristianismo un papel ni siquiera discreto en la definición de nuestra sociedad y de nuestra cultura.

Es levemente superior el balance que resulta de la lectura de la *Historia de la República Oriental del Uruguay*, de Juan E. Pivel Devoto y Alcira Ranieri de Pivel Devoto, publicada en 1945. Los dos historiadores encaran fundamentalmente la historia política, económica y social del país entre 1830 y 1930. La presencia de la Iglesia, si bien tenue, se hace patente al discutirse el tema de la religión del Estado en la Constitución de 1830¹⁴ y la creación de la Biblioteca Nacional;¹⁵ sin embargo, no aparece en la fundación de la Universidad, en la que desempeñó un papel protagónico. El conflicto entre el gobierno y el vicario Jacinto Vera, que provocara el inicio del proceso secularizador en el país en 1861, merece un detenido estudio;¹⁶ no hay sin embargo alusiones a la importante actuación de Mariano Soler a la cabeza de la Iglesia uruguaya. Sorprende asimismo que al analizar las instituciones culturales del último cuarto del siglo XIX no aparezca junto al Ateneo de Montevideo, el centro liberal por excelencia, el Club Católico, tan antiguo como aquel y su tradicional adversario filosófico.¹⁷

Al abordar el análisis de las obras más recientes los avances no resultan significativos. La *Historia contemporánea del Uruguay* de Gerardo Caetano y

José Rilla, publicada en 1994, representa un muy valioso aporte historiográfico por el carácter singular de la síntesis realizada y por la provechosa recopilación de documentos y de textos de análisis que proporciona. No presenta sin embargo ninguna contribución en la integración de la presencia de la Iglesia en la historia nacional. Un texto tomado de Arturo Ardao —“Liberalismo, Iglesia y Estado”— para tratar el proceso de secularización, y algunos fragmentos de la *Carta Pastoral de Adviento* de 1967, expresión de la posición de la Iglesia ante la crisis que el país enfrentaba, es todo lo que alude a la participación eclesial en la historia uruguaya.¹⁸ En el mismo sentido, tampoco son destacables los aportes del *Manual de Historia del Uruguay* de Benjamín Nahum. En esta apreciable síntesis, publicada en dos volúmenes entre 1993 y 1998, que ha tenido amplia divulgación en los últimos cursos de enseñanza secundaria, en la universidad y en los institutos de formación docente, la acción de la Iglesia es prácticamente inexistente. Tres párrafos consagrados a los “choques con la Iglesia Católica” del gobierno de Berro en 1861, datos ordenados sobre la “secularización del Estado” y sobre las corrientes filosóficas que enfrentaron a la filosofía cristiana, nos presentan una Iglesia decimonónica siempre en retroceso y sin propuestas propias.¹⁹ El tomo consagrado al siglo XX no encierra novedades: dos párrafos sobre “secularización definitiva del matrimonio” y dos líneas dedicadas a la separación de la Iglesia y el Estado en 1917 son todo lo que se refiere al tema. La Iglesia, toda expresión religiosa, toda manifestación de vida espiritual están ausentes de la historia del Uruguay.

En este panorama, preocupante por el reduccionismo que implica, algunas significativas excepciones deben ser debidamente destacadas. En el siglo XIX, la clásica figura de Francisco Bauzá y su *Historia de la dominación española en el Uruguay*, publicada entre 1880 y 1882 y reeditada en su versión definitiva entre 1893 y 1895, representan el inicio de los estudios históricos científicos en Uruguay. Bauzá, integrante de la generación que define el primer concepto de nación en esta joven república, se hallaba convencido de que sojamente a partir del conocimiento de la historia se crearía un sentimiento nacional profundo. Con “instinto patriótico” pero con “criterio imparcial” nace esta obra, en la que el historiador, católico comprometido, concede a la Iglesia un papel de protagonista en el período que se extiende desde los inicios de la colonización española, en el siglo XVI, hasta la derrota definitiva de la revolución artiguista en 1820. Francisco Bauzá fundamentó en la acción conjunta de españoles, portugueses y jesuitas los cimientos de la nacionalidad uruguaya, concedió a las autoridades eclesiásticas de Buenos Aires y a los misioneros de las tierras

¹² Alberto Zum Felde: *Proceso histórico del Uruguay*, Montevideo, 7ª ed., 1978, pp. 14 y 15, 19, 35 (cap. I: “La formación colonial”).

¹³ *Ibidem*, p. 226 (cap. IX: “El país cosmopolita”). En los dos “Apéndices complementarios”, consagrados nada menos que a “La reforma educacional varellana” y a “La evolución intelectual”, sólo hay alusiones menores.

¹⁴ Pivel Devoto y Ranieri de Pivel Devoto: o. cit., cap. II: “La Constitución de 1830” (pp. 24-26 de la 3ª ed., 1966).

¹⁵ *Ibidem*, pp. 215-217 (cap. VI: “Perspectiva general del país hacia mediados del siglo”).

¹⁶ *Ibidem*, pp. 284-288 (cap. VII: “Intentos de consolidación nacional”).

¹⁷ *Ibidem*, pp. 455-460 (cap. X: “Perspectiva general del país al finalizar el siglo XIX”).

¹⁸ Caetano y Rilla: o. cit., pp. 83 y 242-243.

¹⁹ Nahum: o. cit., pp. 129-130, 180, 201-202.

orientales papeles influyentes a lo largo de todo el siglo XVIII, atribuyó a la Iglesia la función civilizadora más fecunda realizada en América.²⁰

En la primera mitad del siglo XX, el *Ensayo de Historia Patria*, publicado por primera vez en 1900, y el *Compendio de Historia Nacional* de 1941, obras de H. D. —Hermano Damasceno—, fueron los manuales de Historia más ampliamente usados en los institutos de enseñanza públicos y privados del país. Francés de nacimiento, hermano de la Sagrada Familia, Gilbert Perret, conocido como Hermano Damasceno, fue el educador indirecto de numerosas generaciones de uruguayos. Su enfoque nacionalista y católico, pero nunca deshonesto, siempre didáctico, de la historia del Uruguay debe ser destacado. La influencia de sus aportes a la formación histórica y cívica de los ciudadanos uruguayos, hasta la década de 1950, merecería una cuidadosa investigación.

Historiografía religiosa católica

Pasemos a la consideración de la historiografía religiosa, centrada en el estudio de las manifestaciones, las instituciones, las obras religiosas, más precisamente cristianas católicas. Debe incluirse en la historiografía católica una variedad importante de estudios: biografías, obras de síntesis, trabajos más netamente monográficos.

En primer lugar, y destacando que se trata de publicaciones realizadas en su mayoría por clérigos, debemos citar valiosos trabajos biográficos publicados en las primeras décadas del siglo XX, y escritos de investigadores de congregaciones religiosas que han atribuido importancia especial al estudio de su propia historia. En el rubro biográfico se destacan las obras consagradas a las dos figuras más significativas de la Iglesia uruguaya del siglo XIX: *Biografía del Ilmo. y Revmo. Señor Don Jacinto Vera y Durán, Primer Obispo de Montevideo*, publicada en 1904 por Lorenzo A. Pons, y *El Primer Arzobispo de Montevideo, Doctor Don Mariano Soler*, estudio en dos volúmenes editado por José María Vidal en 1935. Estas investigaciones, de un marcado carácter apologético y escritas por clérigos, no han sido superadas hasta hoy, lo que es por demás revelador. En relación con los escritos provenientes de congregaciones religiosas, tres ejemplos resultan suficientemente ilustrativos. En 1933, Antonio María Barbieri, fraile capuchino más tarde Arzobispo de Montevideo y primer Cardenal uruguayo, publica *Los Capuchinos Genoveses en el Río de la Plata. Apuntes históricos*; en 1940 Juan Faustino Salaberry SI publica *Los Jesuitas en Uruguay. Tercera Época 1872-1940*, y en 1943 *Los Jesuitas, su actuación*

²⁰ Francisco Bauzá: *Historia de la dominación española en el Uruguay*, 6 t., Montevideo, 1967. Ver especialmente: "Libro tercero. Los jesuitas", t. II, pp.153-197.

en nuestra tierra; de 1969 data la obra de Juan E. Belza SDB, *Luis Lasagna, el Obispo Misionero. Introducción a la Historia Salesiana del Uruguay, el Brasil y el Paraguay*. Escritas en diferentes momentos del siglo XX, y desde el interior de las propias familias religiosas, estas obras fueron contribuciones relevantes para el conocimiento de la Iglesia uruguaya.

En cuanto a las obras de síntesis, éstas aparecen ya superada la mitad del siglo XX, no son numerosas y representan aportes destacables pero con limitaciones. El fermental trabajo de Alberto Methol Ferré *Las corrientes religiosas*,²¹ de 1969, expone una síntesis notable. Los resultados están sin embargo condicionados por tratarse de una obra de divulgación y con extensión preestablecida. Debe rescatarse a pesar de todo el tratamiento de la historia de la Iglesia Católica uruguaya en un marco religioso amplio, y debidamente relacionado con el proceso histórico nacional y el contexto de la Iglesia universal. En 1978 fue publicada la obra colectiva *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el Primer Centenario de la Erección del Obispado de Montevideo*.²² Esta publicación del Instituto Teológico del Uruguay incluye quince estudios monográficos, apéndice documental, listas de obispos y nuncios, cronología y bibliografía. Si bien los artículos presentan temática y nivel de interés desigual, la publicación de esta obra marcó un hito en la tarea de elaboración de una síntesis de la historia de la Iglesia uruguaya. Por el enfoque general de estos trabajos, destacamos de Juan José Arteaga "Una visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay" y de Juan Villegas SI "Historia del proceso de evangelización en el Uruguay". Sin embargo, hay que admitir que algunos de los estudios se limitan a ofrecer un enfoque exclusivamente eclesial de procesos o de episodios que revestirían indudable interés si se hallaran integrados en un contexto más amplio.

Finalmente, y se trata de la obra de síntesis más reciente, en 1993 fue publicada *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*.²³ Este libro, producto del trabajo de un equipo dirigido por el Pbro. Daniel Bazzano, presenta una síntesis breve y de interés, con el propósito de cumplir una tarea sobre todo de divulgación de la temática en cuestión. Debe considerarse en su favor que se trata de una obra que ubica adecuadamente a la Iglesia en el contexto histórico del país. Se advierte sin embargo que trata con nivel desigual diferentes períodos y diferentes temas. Mientras algunos capítulos exponen investigaciones ya muy conocidas o generalizaciones de alguna vaguedad, otros ofre-

²¹ Alberto Methol Ferré: *Las corrientes religiosas*, Montevideo, Nuestra Tierra, 1969, 69 p.

²² *La Iglesia en el Uruguay. Libro conmemorativo en el Primer Centenario de la Erección del Obispado de Montevideo. Primero en el Uruguay. 1878-1978*. Montevideo, Cuadernos del ITU, t. 4, 1978, 356 p.

²³ Bazzano, Vener, Martínez y Carrere: o. cit.

cen aportes muy destacables. Se distingue especialmente el tratamiento de la misión Muzi (1824-1825) que, aunque con destino a Chile, realizó gestiones en Argentina y Uruguay, entonces provincia brasileña, y trajo al Río de la Plata a Juan María Mastai, futuro Pío IX.²⁴ También son muy destacables los aportes sobre las opiniones acerca de la Iglesia uruguaya del sacerdote chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre en *Los intereses católicos en América*, de 1859, y el estudio sobre el período de los Congresos Católicos que coincide con el liderazgo de Mariano Soler en nuestra vida eclesial.²⁵

Entre las obras de carácter monográfico, seleccionamos tres aportes de los últimos treinta años. Merecen especial destaque los trabajos del P. Darío Lisiero SDB publicados en la *Revista Histórica* en 1971 y 1972. Nos referimos a "Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro definitorio. 1859-1863".²⁶ Este excelente estudio se refiere, con el adecuado tratamiento de los contextos y de los diferentes intereses en juego, al período inicial del vicariato apostólico de Jacinto Vera, sus relaciones con las autoridades nacionales y con las corrientes filosóficas y políticas del momento. En 1985 y 1991 fueron publicados dos libros centrados en la persona, las ideas y la acción de Monseñor Mariano Soler, elaborados por un equipo de investigadores de la Universidad Católica del Uruguay encabezado por el Dr. Juan Villegas: *Mariano Soler. Ideas y pensamiento*, y *Mariano Soler. Acción y obras*.²⁷ Los dos volúmenes incluyen once estudios que abarcan el análisis de buena parte de la extensa bibliografía elaborada por Monseñor Soler, y el examen de algunas de las obras que impulsó desde su regreso al Uruguay, en 1875, una vez terminados sus estudios teológicos en Roma. Como en otros casos ya comentados, adolecen estos estudios de un nivel desperejo en la profundidad del tratamiento de los temas. Con todo, se realizan aportes originales en torno a los temas de masonería, protestantismo, familia y civilización, a los que Soler concedió especial atención. Asimismo, hay contribuciones nuevas acerca de las labores de Soler como diputado en 1880, como fuerte promotor del Club Católico entre 1875 y 1890, y como fundador del Liceo de Estudios Universitarios en 1876.²⁸

²⁴ *Ibidem*, pp. 26-33.

²⁵ *Ibidem*, pp. 42-46 y 75-105.

²⁶ Darío Lisiero: "Iglesia y Estado del Uruguay en el lustro definitorio. 1859-1863", en *Revista Histórica*, Montevideo, año LXV-LXVI, segunda época, t. XLII-XLIII (1971-1972), pp. 1-230 y 1-225.

²⁷ J. Villegas, M. del R. Griego, S. Monreal, A. Rodríguez, A. M. Scala, S. Vilaró y C. Yelpo: *Monseñor Soler. Ideas y pensamiento*, Montevideo, Hegil, 1985, 290 p., y J. Villegas, M. del R. Griego, S. Monreal, A. M. Scala y C. Yelpo: *Monseñor Soler. Acción y obras*. Montevideo, Hegil, 1991, 433 p.

En otra línea de investigación, pero cubriendo el mismo período histórico, en 1988 Carlos Zubillaga y Mario Cayota publicaron *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*.²⁹ Con un interesante empleo de las fuentes, los autores elaboran un atractivo estudio del Uruguay entre dos siglos, de las tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado, y de las fuertes discrepancias intraeclesiales en torno a la "cuestión social". Reviste especial interés el estudio de la posición de Monseñor Soler y los matices que la misma va adquiriendo ante la necesidad de acordar la doctrina católica, el espíritu moderno y los justos reclamos de reformas sociales. Se impone entonces el análisis de las propuestas enfrentadas y de las tensiones que el reformismo provocó en el seno mismo del catolicismo uruguayo.³⁰

Temas religiosos y enfoques no católicos

Desde mediados del siglo XX, y con particular énfasis en la última década, autores no católicos, o que no se identifican como católicos, han abordado la temática religiosa. Desde el estudio de las ideas, de las mentalidades o de la sensibilidad, han surgido trabajos de innegable valor que revelan un nuevo interés por las investigaciones relacionadas con la presencia de la Iglesia en nuestra sociedad y en nuestra cultura. Adelantamos que los enfoques no son siempre compartibles.

La historia de las ideas es uno de los campos que no ha tenido un particular desarrollo en nuestro país, en el que la historia política y, más tarde, la historia socioeconómica gozaron por largas décadas de todos los privilegios. Debemos sin embargo citar a autores de gran relieve en esta área; es el caso de Carlos Real de Azúa y Arturo Ardao. El Dr. Ardao, en sus cursos de la Facultad de Humanidades y Ciencias en los años cincuenta, inició los primeros estudios sistemáticos sobre las corrientes de pensamiento que nutrieron la conformación de nuestra cultura. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*³¹ y *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*³² son el resultado de estos cursos. Si bien la obra de Ardao es muy amplia y cubre un variado espectro temático, centraremos en estos dos libros nuestro comentario. Por su carácter de obras

²⁸ Ver: J. Villegas: "El Pbro. Mariano Soler, Diputado, 1880", *ibidem*, pp. 101-197; S. Monreal: "El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler", pp. 241-370; M. del R. Griego: "Soler y el Liceo de Estudios Universitarios", pp. 371-431.

²⁹ Carlos Zubillaga y Mario Cayota: *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1988, 378 p.

³⁰ *Ibidem*, parte II: "La confrontación social en el seno de la causa", pp. 87-209.

³¹ Ardao: *Racionalismo...*, o. cit.

³² Ardao: *Espiritualismo...*, o. cit.

de síntesis, aunque basadas en investigaciones originales, ellas abarcan todo la historia cultural del Uruguay independiente durante el siglo XIX. Sin negar los aportes que estos estudios representan, el muy particular enfoque del rol del cristianismo en nuestra cultura resulta insuficiente y parcial. Bajo este juicio deben ubicarse los capítulos dedicados a la "Síntesis histórica de la Iglesia nacional" y los que se refieren a "El catolicismo masón (1850-1865)". En el mismo sentido, en la obra *Espiritualismo y positivismo* sólo hay alusiones breves, que se caracterizan por largas transcripciones de textos de autores católicos que no se hallan adecuadamente relacionadas ni con el proceso estudiado ni entre ellas mismas: Mariano Soler y el Club Católico, krausismo y catolicismo, crítica católica la universidad positivista.³³

Habiéndose dedicado durante largo tiempo a los estudios de historia económica y social, José Pedro Barrán publicó, a fines de 1989, la primera de las obras que consagraría al estudio de la sensibilidad en el Uruguay, *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, Tomo 1: *La cultura bárbara (1800-1860)*.³⁴ Le seguirían un segundo tomo, *El disciplinamiento (1860-1920)*,³⁵ y *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en el Uruguay: 1730-1990*.³⁶ Con una sólida formación como docente y como investigador, y con una excepcional producción historiográfica, el Prof. Barrán es sin duda el historiador uruguayo contemporáneo de mayor prestigio y de mayor difusión. Sus últimas obras le han permitido superar las barreras de los especialistas en Historia para transformarse en un autor atractivo para todos los lectores uruguayos. Ferviente admirador de la Escuela de los Anales y especialmente de Lucien Febvre, atraído por el estudio de las mentalidades de Jean Delumeau y fuertemente influido por los enfoques de Michel Foucault, José Pedro Barrán adjudica a la Iglesia Católica, que liga estrechamente con la "naciente burguesía uruguaya", un papel cultural definido. Se trata de la creación, o incluso la imposición, de una nueva cultura disciplinada, al servicio de "el modo de producción y el sector social dominante".³⁷ En su obra más reciente, fruto, como todas las suyas, de un manejo inteligente y cuidadoso de muy numerosas fuentes, Barrán trata las relaciones de la Iglesia y la burguesía, del mundo espiritual y el mundo material, desde la época colonial hasta 1900, en clave económica. Justifica de la siguiente manera la orientación de su estudio: "Nosotros somos los que

separamos lo que ellos vivían como un todo, las esferas de lo material y lo espiritual, lo económico y lo religioso, el mundo del más aquí y el del más allá, la tierra y sus bienes, del cielo, su ansiado paraíso y su temido purgatorio. Ellos creían en el intercambio posible y legítimo —y necesario— entre el mundo terrestre y el celeste, en la posibilidad de "espiritualizar" los bienes materiales y en la realidad, también material, de los bienes espirituales".³⁸ En realidad, como muchas personas en Uruguay y en el mundo, el autor es el que separa lo que otras muchas personas continúan concibiendo como un todo. Sus planteos son atractivos y provocativos, pero Barrán examina manifestaciones humanas que él sólo parecería captar de manera incompleta.

En 1997 fue editada la última obra que comentaremos, y que presenta un enfoque particular puesto que se centra en el proceso secularizador. Se trata de *La secularización uruguaya (1859-1919)*, de Gerardo Caetano y Roger Geymonat,³⁹ primer tomo de una obra que promete continuación. El libro es valioso porque trata por primera vez el tema de la secularización de manera sistemática. Resultan sin embargo limitados los planteos teóricos que se toman como punto de partida, especialmente los de Enrique Dussel en una perspectiva latinoamericana y los de Arturo Ardao en el plano nacional. Asimismo, el texto incluye planteos y preguntas muy incisivas, pero no siempre propone respuestas afinadas.⁴⁰ Quizás el concepto de "Iglesia guetizada" merezca algunas revisiones; por el contrario, el análisis de la "privatización de lo religioso" y de las propias resistencias eclesiales frente a este proceso revela un enorme interés. Debe destacarse, finalmente, la amplia y cuidadosa consulta de fuentes hasta ahora inexploradas.

Reflexiones finales

Habiendo presentado las grandes líneas de la historia de la Iglesia Católica, e intentado aportar algunas reflexiones acerca de la principal bibliografía disponible sobre el tema, nos parece oportuno realizar algunas reflexiones a guisa de conclusión.

Para comenzar, debemos anotar que la sociedad uruguaya que está protagonizando el fin del siglo XX presenta cambios, tal vez esperados pero un tanto sorprendentes, en la vivencia de la religiosidad. Las nuevas generaciones uruguayas parecen haber perdido respeto por el país laico y por la tradicional privatización de las experiencias religiosas. Somos testigos de manifestacio-

³³ Ibidem, pp. 119-121; pp. 164-170; pp. 223-224; pp. 242-246.

³⁴ Barrán: o. cit., 1: *La cultura "bárbara" (1800-1869)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1989.

³⁵ Barrán: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, t. 2, o. cit.

³⁶ José Pedro Barrán: *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en el Uruguay: 1730-1990*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

³⁷ Barrán: *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, t. 2, o. cit., pp. 22-28.

³⁸ Barrán: *La espiritualización...*, o. cit., p. 20.

³⁹ Caetano y Geymonat: o. cit.

⁴⁰ Por ejemplo: ibídem, p. 154.

nes cristianas o no cristianas: es el caso de los cultos afrouruguayos, que salen de lo privado por vías que nos apelan y que no siempre nos satisfacen. Se trata de una religiosidad muy exterior e incluso exhibicionista, pero sus raíces más profundas exigen reflexión y estudio.

Volviendo a la investigación histórica, deseamos retomar algunos conceptos. En primer lugar, los esfuerzos historiográficos se han presentado de manera aislada y desarticulada, provengan o no de instituciones católicas. De la misma manera los enfoques, muy variados como hemos visto, no siempre permiten tener una referencia integral de toda la tradición de la comunidad católica uruguaya. Por otra parte, la actitud repetida que ha eliminado el factor religioso del estudio de los procesos históricos excluye un elemento que debe tenerse en cuenta, empobrece las interpretaciones de determinados procesos, vuelve incomprensibles algunas situaciones.

En otra perspectiva, la historiografía uruguaya presenta la debilidad que supone la falta de revisión de estudios realizados más o menos recientemente. Las dificultades reales para financiar investigaciones en este campo han convertido esta actitud en una peligrosa costumbre. Es necesario discutir, investigar a partir de lo ya realizado, no aceptar nada como definitivo.

Finalmente, si bien no es deseable que se mantenga el predominio clerical en los estudios sobre la historia de nuestra Iglesia, parece imprescindible que los centros académicos católicos recuperen el protagonismo, que no la exclusividad, en esta área. Se trata de ofrecer otra perspectiva para clarificar temas y enfoques que desde otros presupuestos filosóficos y desde otros ámbitos se estudian, se entienden y se exponen de manera no siempre adecuada o completa.

Resumen

Los perfiles culturales y religiosos de la sociedad uruguaya exhiben diferencias respecto a los de la mayor parte de América Latina. Este artículo, publicado originalmente en España, presenta en primer lugar las grandes líneas de la historia del Uruguay, como marco para estudiar el papel que la Iglesia Católica ha desempeñado en nuestra sociedad. En segundo lugar aborda los principales enfoques historiográficos de la acción de la Iglesia en Uruguay, que se han producido de manera aislada y desarticulada y no siempre ofrecen una referencia integral de toda la tradición de la comunidad católica nacional. La insistencia en obviar el factor religioso en el estudio de los procesos históricos empobrece la interpretación e impide la comprensión de algunas situaciones.