

 **Pablo Drews López**

Universidad de la República Oriental del Uruguay.

Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), Sistema Nacional de Investigadores (SIN), Uruguay.

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900

The figure of Caliban as an expression of the debate between cultural identity and modernization in Uruguay in the 1900s

Recibido: 16/02/2023

Aceptado: 28/06/2023

Resumen. En este artículo se presenta y analiza el sentido de la figura de Calibán en el debate sobre identidad cultural y modernización entre José Enrique Rodó y Carlos Reyles en Uruguay a comienzos del siglo XX. En primer lugar, se presenta el mito del hombre salvaje como marco conceptual del debate. En segundo lugar, se aborda la figura de Calibán en la obra de Rodó, indicando cómo esta figura es utilizada como oposición para el desarrollo de su propuesta de identidad cultural latina. Finalmente, en tercer lugar, se explora la imagen de Calibán en la propuesta de modernización de Carlos Reyles.

Palabras clave. Calibán, identidad cultural, modernización.

Abstract. This article presents and analyzes the meaning of the figure of Calibán in the debate on cultural identity and modernization between José Enrique Rodó and Carlos Reyles in Uruguay at the beginning of the 20th century. First, the myth of the wild man is presented as a conceptual framework for the debate. Secondly, the figure of Calibán in Rodó's work is addressed, indicating how this figure is used as an opposition for the development of his proposal for a Latin cultural identity. Finally, thirdly, the image of Calibán is explored in the modernization proposal of Carlos Reyles.

Keywords. Caliban, cultural identity, modernization.

Todo producto humano tiene su tiempo y su lugar, no sólo en cuanto a su gestación, sino también en su recepción y percepción, en los momentos en los que se acoge, discute, se lo valora y se lo transforma, y en esos casos afortunados en que no lo pasamos por alto y lo ignoramos, como si fuera banal y prescindible, sino que lo apreciamos por sus aportaciones (Linares, J. B., 2016, 13). Los humanos somos seres históricos y pertenecemos a diferentes tradiciones culturales, lo cual no impide, sino que posibilita las críticas y los diálogos con otras culturas. Estas obviedades antropológicas quizás resulten pertinentes si deseamos calibrar el sentido de la figura de Calibán en el debate sobre identidad cultural y modernización entre José Enrique Rodó y Carlos Reyles en Uruguay a comienzos del siglo XX. La intención de este escrito es ofrecer una interpretación antropológica de Calibán en el citado debate. Sin duda, un dato fundamental para entender

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

ese debate lo constituye el hecho de que este tenga lugar en un contexto cultural de fuerte dependencia francesa, aunque siguiendo el concepto de transculturación (Rama, Á. 1987), conviene matizar que los escritores uruguayos escriben y leen desde la periferia, lo cual les obliga a preguntarse por el centro y cómo relacionarse con las culturas centrales. Solo desde esta posición se podrán entender las *apropiaciones indebidas* de la figura de Calibán, o salvajes como decía Borges. Estos lectores de Shakespeare son también atentos lectores de la vasta producción literaria, filosófica y científica del fin de siglo francés. Todo ello hace que compartan muchas fuentes relevantes sobre la configuración de la imagen de Calibán, Guy de Maupassan, Pierre Loti, Anatole France, Jules Lemaitre, Ernest Renán, Charles Baudelaire, Alphonse Dudet, entre otros. Ciertamente, José Enrique Rodó y Carlos Reyles son autores que representan dos claros ejemplos de lectores periféricos de Calibán en el marco de problemas franceses, como son lo que subyacen a la significativa contraposición renana de las dos cosmovisiones expresadas en el antagonismo de los personajes conceptuales de Ariel y Calibán.

Ahora bien, la tesis que quisiera defender en este escrito es que la oposición de Ariel y el espíritu de Calibán en el Uruguay de principios de siglo era el reflejo de un debate mucho más complejo que subyace al de identidad cultural y modernización: el problema de la raza. Más específicamente, el debate con Calibán y su oposición con Ariel es la confrontación entre dos modelos antropológicos, uno representado en lo latino y sus características espirituales y racionales, el otro en lo sajón, su utilitarismo y su énfasis del sentido práctico de la existencia humana. Cada uno de estos modelos ha operado como un discurso en el que se establecerá una jerarquía atribuyéndose distintos grados de humanidad a uno y a otros. De ese modo en el Uruguay de esa época se configura una polarización al igual que en el resto del continente, en el cual el grado de humanidad aparece en relación con identidades raciales. En lo que sigue, nos proponemos reconstruir este marco antropológico a partir del cual será leída e interpretada la figura de Calibán en la primera década del siglo XX por los dos autores uruguayos citados.

El mito del hombre salvaje

Las interesantes reflexiones que ha tenido y que tiene el problema de la identidad cultural en América Latina, sobre todo en relación al concepto de alteridad, tienen unos antecedentes muy notables de discusión en la obra clave de Tzvetan Todorov, *La conquista de América* (1987). En el campo de la filosofía el autor que más ha contribuido en la construcción de la idea de la alteridad en América Latina es el filósofo mexicano Leopoldo Zea (1986). Este autor enriqueció sus estudios sobre el tema con el pensamiento de Emmanuel Levinas. En torno al problema del otro son dignas de consideración las obras *El salvaje en el espejo* (1996) y *El salvaje artificial* (1997), del antropólogo mexicano Roger Bartra. A continuación, su rigurosa aportación académica nos servirá de guía y plataforma básica para introducir el arquetipo de Calibán como hombre salvaje en contraste con la figura mítica de Ariel, mostrando la vigencia de este mito en el continente nombrado y su particular aplicación en el Uruguay de principios de siglo.

Para estudiar este problema antropológico hemos de precisar qué entendemos por hombre salvaje en el marco de la cultura occidental. Esta figura es un mito interno de la citada cultura, una invención europea que es muy anterior al descubrimiento de América, es la otra cara de la razón occidental, sus temores más ocultos, el drama de su inestable identidad, una suerte de dicotomía como la presentada por Stevenson en su *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*. Así pues, la figura del salvaje no aparece con el

descubrimiento de América, porque de hecho en la cultura europea siempre se miró con miedo a lo desconocido, creando seres imaginarios que dieron lugar a esta figura exótica. Eran salvajes los centauros, los silenos, los sátiros, los cíclopes, también el homo sylvestris, el salvaje medieval. Aunque su imaginario ha variado a través de las épocas, su figura siempre ha servido para proyectar la imagen de una amenaza.

Ahora bien, conviene precisar que, en los orígenes del mito, el bárbaro y el salvaje eran cosas distintas. El primero vivió fuera de la civilización, fuera de la polis, por tanto tenía otra lengua y otras costumbres. “Los bárbaros, para Aristóteles, no tenían acceso al logos, a la razón, debido a que el hombre aprende sus capacidades morales sólo en la ciudad” (Bartra, R. 1996, 22). En cambio, el salvaje era un ser que estaba dentro de la sociedad pero que no había sido domesticado. El estereotipo de la figura del salvaje, que ya estaba bien arraigado en Europa en el siglo XII, en el mito del *homo sylvestris*,¹ que a su vez procedía de una larga tradición,² fue proyectado a los indio-americanos por los rudos conquistadores, pues sirvió, como ha explicado Roger Bartra, para que el ego occidental no se disolviera ante las otredades que los europeos estaban descubriendo. De ahí que: “El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo –de un salvajismo artificial- evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados” (Bartra, R. 1996, 17).

En resumen, ese ser que habita en los bosques, en la selva, en las islas deshabitadas, en aquellas zonas no “cultivadas”, cuyo aspecto es agreste, que tiene largas barbas, va desnudo, con el cuerpo cubierto de abundante vello, y que en ocasiones aparece también en la figura de la mujer salvaje, desnuda o con algunas pieles, es la imagen que los europeos de la Edad Media y el Renacimiento representaron en relatos, cuentos, poemas, e incluso en banquetes y procesiones. Esta figura contiene una gran carga simbólica en el seno de la civilización occidental, en la medida en que los occidentales entendieron lo salvaje en ellos mismos y desde ellos mismos. Por tanto, el salvaje no es un indio americano, un tártaro de las estepas asiáticas o un negro subsahariano, sino un mito europeo cuya especificidad se basa en relatos, documentos artísticos, ilustraciones, es un producto del imaginario popular occidental que se refiere a los temores más profundos de los occidentales civilizados. La gran confusión radica en que los viajeros europeos han proyectado en el imaginario popular este arquetipo sobre los diversos pueblos extraños y lejanos, ya desde la antigüedad griega, pasando por los medievalistas que se adentraron en el interior de Asia, y los conquistadores que llegaron a América. La gran literatura también ofreció versiones innovadoras, como vemos en las obras de Cervantes y Shakespeare. En el dramaturgo inglés nos centraremos a continuación.

Calibán como figura del mito del hombre salvaje

La primera versión de Calibán como hombre salvaje apareció en *The Tempest* (1611), de William Shakespeare, no obstante, esta figura tiene su antecedente en el ensayo *Des Cannibales*, de Michel de Montaigne (1580). El autor francés reconstruyó el antiguo mito del hombre salvaje para crear un modelo imaginario que pudiese revelar los daños ocasionados por la civilización. Aunque Montaigne al describir a los caníbales se refiere a los habitantes de América, la imagen que transmite de ellos proviene de la tradición

¹ Para Roger Bartra: “...el hombre salvaje de la Edad Media es una criatura imaginaria que sólo existió en la literatura, en el arte y en el folklore como ser mítico y simbólico” (Bartra, R. 1996, 133).

² De hecho, este mito procedía al menos desde la época babilónica y la homérica, como lo avalan la figura de Enkidu en el Poema de Gilgamesh y la del cíclope Polifemo en la Odisea.

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

mitológica europea. Es importante destacar que con su ensayo no se propuso estudiar las costumbres exóticas de los pueblos no europeos, sino descubrir un salvajismo latente oculto en el seno mismo del mundo civilizado.

Al igual que el caníbal de Montaigne, el Calibán de William Shakespeare es un personaje europeo. La construcción de esta figura en *The Tempest* es tal vez una de las más célebres del imaginario de este continente. Conviene precisar que para el dramaturgo inglés este salvaje representa una amenaza contra la civilización europea desde dentro. Hijo de Sycorax, hechicera malvada, y un diablo, Calibán es el único ser humano, a pesar de su origen sobrenatural, que habita en la isla antes de la llegada de Próspero y Miranda. Este salvaje originariamente no tenía el don de la palabra: “Cuando tú [le dice Próspero], hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbuceabas como un bruto, doté tus intenciones [propósitos] de palabras que las dieran a conocer” (Shakespeare, W. 2003, 532). Pero Calibán intentó violar a Miranda, por ello fue castigado por Próspero. Este salvaje es un ser complejo y contradictorio, de hecho, éste no es simplemente un ser malvado, “no podemos pasarnos sin él. Enciende nuestro fuego, sale a buscarnos la leña y nos presta servicios útiles” (Shakespeare, W. 2003, 531). Pero también queda claro que Calibán es un ser soñador:

La isla está llena de rumores [dice el salvaje], de sonidos, de dulces aires que deleitan y no hacen daño. A veces un millar de instrumentos bulliciosos resuena en mis oídos, y a instantes son voces que, si la sazón me ha despertado después de un largo sueño, me hacen dormir nuevamente. Y entonces, soñando, diría que se entreabren las nubes y despliegan a mi vista magnificencias prontas a llover sobre mí; a tal punto, que, cuando despierto, lloro por soñar de nuevo [I cried to dream again]. (Shakespeare, W. 2003, 546-547)

La enorme fuerza que transmite este pasaje indica que, en el fondo, Shakespeare pensaba que la naturaleza salvaje debía estar en contacto con la magia de la civilización, para profundizar más en lo humano. En *The Tempest* este contacto es la lucha trágica contra Calibán. Pero al final queda claro que los poderes civilizatorios no pueden cambiar la naturaleza del salvaje. La otra gran riqueza metafórica que aparece en esta obra es la figura de Ariel. Este personaje no es un ser humano, es un espíritu del aire al servicio de Próspero: “Cumpliré tus mandatos [dice Ariel] y ejerceré gentilmente mis funciones de espíritu” (Shakespeare, W. 2003, 531). Su figura representa la espiritualidad, la ligereza, carece de forma fija, en su ascensión busca siempre la luz. Ariel es una metáfora de lo humano en cuanto prototipo de la transgresión del espíritu de Calibán, pues mientras este salvaje continúa en la oscuridad, en la rigidez de su forma, sumido en el cerco de la necesidad, Ariel se transforma en el elemento aire.

El enorme potencial mítico de estas dos figuras fue recreado posteriormente en una pieza filosófica escrita por Ernest Renan en 1878, titulada *Caliban. Suite de “La tempête”*. En esta obra el autor francés trata de imaginar qué habría pasado si Calibán, en vez de quedarse en la isla, hubiese seguido a Próspero y Ariel a Milán. En este caso el salvaje es la encarnación del pueblo bajo e iletrado, sólo que esta vez su conspiración contra Próspero tiene éxito, y llega al poder. Como ha señalado Roberto Fernández Retamar, esta lectura debe menos a Shakespeare que a los acontecimientos de la Comuna de París (Fernández Retamar, R. 2000, 15), que han tenido lugar sólo siete años antes. Naturalmente Renan, que dedicó toda su vida a la descripción y el análisis de la lengua, de la religión y de la historia de los pueblos “semitas”, confiaba en los *savants* para solucionar los problemas sociales, para hacer frente a la máquina brutal, que, en su opinión, destruye la libertad de

los individuos. “Gonzalo. - Caliban, c’est le peuple. Toute civilisation est d’origine aristocratique. Civilisé par les nobles, le peuple se tourne d’ordinaire contre eux. Quand on regarde de trop près le détail du progrès de la nature, on risque de voir de vilaines choses” (Renan, E. 1890, 57).

De hecho, como nos dice Paul Liedsky en *Les Ecrivains contre la Commune* (1970), después de la Comuna el antidemocratismo de Renan se encrespa aún más, pues piensa que la solución estaría en la constitución de una élite de seres inteligentes que gobiernen y posean todos los secretos de la ciencia. En este contexto, es preciso subrayar que en este drama filosófico Renan pone de manifiesto su racismo lingüístico. En cierto momento de la obra el personaje de Ariel dirigiéndose al salvaje Calibán le dice que Próspero le ha enseñado la lengua de los arios, y que mediante esa lengua divina ha entrado en él la cantidad de razón que es inseparable de tal lengua aria. Para el escritor francés la superioridad de su cultura era la lengua “indoeuropea”, en la medida en que esta ha promovido los valores de la ciencia y de la fe en la razón, llegando a decir que si se practicara la lengua francesa se mejoraría la capacidad de razonamiento, pues: “el fanatismo es imposible en francés (...). Un musulmán que sepa francés, jamás será un musulmán peligroso” (Renan, E. 1947, Cit. en Todorov, T. 2007, 173). Por consiguiente, los otros, los calibanes, simbolizan la presión de la multitud, el materialismo frente al espiritualismo de Ariel.

Calibán en América Latina

Veinte años después de haber publicado Renan su Calibán, es decir, en 1898, los Estados Unidos de América intervinieron en la guerra de Cuba contra España, y sometieron a Cuba bajo su tutelaje. Este hecho dio lugar al primer destino del mito de Calibán en tierras latinoamericanas. Un claro ejemplo de cómo recibieron el hecho los intelectuales de este continente lo tenemos en un discurso pronunciado por Paul Groussac, un emigrado francés que vivía en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898. Al poco tiempo, este discurso, que tuvo mucho éxito en la prensa de Argentina, fue reseñado por el poeta Rubén Darío en un artículo titulado “El triunfo de Calibán” publicado el 20 de mayo de 1898 en *El Tiempo* de Buenos Aires. Como es bien sabido los modernistas latinoamericanos consagraron la cultura francesa como modelo y puente con la civilización europea. Por eso, la interpretación del poeta se encontraba muy cercana al Calibán de Renan, pues este personaje era visto ante todo como el peligro de un materialismo exacerbado. De ese modo Darío, al igual que Renan, alertaba de la amenaza del industrialismo masificador sobre los valores de la alta cultura. Por ello, Ariel, en tanto representante de la aristocracia de espíritu, debía vencer a Calibán, que era la representación de la civilización norteamericana:

No, no puedo, -escribe Darío- no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los bárbaros. Y los he visto a esos Yankees, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia (...). El ideal de esos calibanes está circunscrito a la bolsa y la fábrica. Comen, comen, calculan, beben whisky y hacen millones. (Darío, R. 1998, 451)

Como queda bien de manifiesto, en esta interpretación Darío confunde “bárbaro” con “salvaje” para referirse a Calibán. No obstante, podemos entender que para el poeta los

norteamericanos y su pragmatismo representan a los nuevos “salvajes”, lo que significa una reinterpretación del mito del hombre salvaje en tierras americanas. En cambio, los latinoamericanos, herederos de la cultura latina, representan a Ariel y su espiritualismo. Rubén Darío concluye su escrito diciendo que “Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedra, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán” (Darío, R. 1998, 455).

La raza como problema: Calibán en Uruguay

Como mencionamos anteriormente, la oposición entre el espíritu de Ariel y el espíritu de Calibán en el Uruguay de principios de siglo XX reflejaba el debate sobre el problema de la raza. Tal vez sea pertinente decir algunas palabras sobre la noción de raza que hacía fines del siglo XIX preocupó a todo el mundo, aunque destacamos la preocupación francesa por su incidencia en Uruguay, o más específicamente, por cómo fue leído este problema en este país. Bajo la influencia de autores como Renán, Taine y Gustav Le Bon, la modificación más importante que afectó a este concepto en esta época fue la que reemplazó el determinismo biológico por el cultural (Todorov, T. 2007). Para estos autores la noción de raza dejará de ser física o sanguínea para ser lingüística (Renan), histórica (Taine) o psicológica (Le Bon). A ello habría que añadir ahora que el racismo, que se movía entre lo histórico-cultural pero también en lo biológico, había favorecido y promovido la acogida de diversas obras en los intelectuales uruguayos, en donde se diagnosticaba la decadencia de lo latino y se presagiaba el triunfo de lo sajón. El más difundido de estos libros fue *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* (1897) de Edmond Demolins, pedagogo y filósofo francés. En esta obra, que fue traducida en España en 1899 por Santiago Alba, su autor argumentaba que la clave del dominio y la expansión de Inglaterra y los Estados Unidos se debía básicamente a su constitución racial del elemento anglosajón frente al elemento normando. En otras palabras, su tesis era la supremacía del individuo de sentido práctico y libre iniciativa sobre las comunidades latinas que han legado formas de organización política y social poco favorables a hacer posible la iniciativa individual creadora. Para Demolins los grandes males franceses eran el estatismo, el verbalismo, el socialismo y el profesionalismo político. En ese sentido, mediante un exhaustivo análisis de los sistemas escolares francés, alemán e inglés, Demolins criticó duramente a los primeros, puesto que esos regímenes sólo fomentaban los valores del funcionario público (Francia) o los valores de la mentalidad militarista prusiana (Alemania). Y, en cambio, creía que el mejor sistema escolar era el inglés, porque, inserto en un espacio público en que el Estado se ha reducido al mínimo, permite la formación de individuos prácticos, preparados para poder enfrentarse a los desafíos de la vida moderna.

Es interesante resaltar que la propuesta de E. Demolins en Uruguay fue defendida por aquellos intelectuales que proponían la vía de la modernización industrial como modelo a desarrollar en este país. En cambio, el arquetipo de Ariel, inspirado en el personaje creado por Shakespeare, y de manera muy directa en el drama de Renan, servirá para crear un paradigma cultural humanista. Por consiguiente, el mito del hombre salvaje en Uruguay, en su versión de Calibán (lo material) en contraste con Ariel (lo espiritual), se transformó en la plataforma básica sobre la cual se valorará la cultura. En otras palabras, estas dos cosmovisiones eran expresiones diversas de un gran fenómeno que es la reivindicación de la identidad de ese momento. A un nivel más general, puede afirmarse a la vez y sin contradicción, según Eduardo Devés Valdés (1997), que el pensamiento latinoamericano y el uruguayo de entonces es la historia de los intentos por conciliar modernización e identidad cultural. Este aspecto central desveló a todos los escritores el dilema que por

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

entonces era nombrado como “civilización versus barbarie”. Ahora bien, siguiendo el marco teórico desarrollado anteriormente, quizá fuera mejor utilizar el adjetivo de “salvaje” en lugar de “bárbaro” y hablar por tanto de salvajismo, en la medida en que el problema refiere a individuos que desconocen la vida en la polis y no respetan las normas de hospitalidad frente a los forasteros. Los escritores uruguayos de entonces, cada uno a su manera, habían tomado partido por la necesidad de europeizar el país en desmedro de la influencia de los caudillos rurales.

En el campo de las letras este tema apareció de diversas maneras, por ejemplo, bajo las temáticas centrales del erotismo y la sexualidad. En este caso, y aprovechando estudios que muestran cómo la sexualidad en el contexto del novecientos se asociaba a lo no-civilizado, o por ser más precisos, con lo salvaje, a diferencia de la sensualidad o el erotismo que se entendía como lo civilizado (Giaudrone, C. 2005). Sin embargo, como se ha dicho, la cuestión central fue la tensión mantenida entre la modernización del país, que implicaba la acentuación de lo tecnológico, seguir el ejemplo de los países desarrollados y el desprecio de lo popular y lo latino; frente al proyecto identitario, que, si bien tenía como modelo lo europeo, aboga por una reivindicación de lo latino y la valoración de la cultura humanista. A todo ello, resulta muy interesante y a la vez sorprendente, que la figura de Calibán fuese utilizada como elemento fundamental de ese debate en torno a la identidad cultural y el proyecto de modernización. Como iremos exponiendo en los epígrafes que siguen, esta figura se convirtió en el campo de batalla de esta importante discusión que mantuvieron José Enrique Rodó, quien abogaba por el modelo identitario, y Carlos Reyles, defensor a ultranza del proyecto de modernización del país.

El proyecto identitario de José Enrique Rodó. Calibán como expresión del materialismo vulgar

En el panorama de las letras uruguayas de principios del siglo XX, e incluso en el más vasto e importante de las letras latinoamericanas, José Enrique Rodó se convirtió en un escritor de referencia. Durante los primeros veinte años del siglo su nombre se repitió con admiración y respeto desde el Río de la Plata hasta el Caribe, desde las virtudes señaladas por su compatriota Carlos Vaz Ferreira (1963), pasando por las alabanzas del escritor colombiano Carlos Arturo Torres hasta los halagos del crítico literario dominicano Pedro Henríquez Ureña. Las palabras de elogio vinieron también de Leopoldo Alas “Clarín” y de Miguel de Unamuno, por nombrar algunos de los escritores más representativos de la España de entonces. José Enrique Rodó nació en Montevideo el 17 de julio de 1871, hijo de José Rodó, español, y de Rosario Piñeiro y Llamas, uruguaya. En 1898 fue nombrado profesor de literatura en la Universidad de Montevideo, actual Universidad de la República, a pesar de no haber terminado sus estudios universitarios. En esos años publica *La novela nueva* (1897) y *Rubén Darío* (1897). Ya en 1900, ofrece a la juventud hispanoamericana su *Ariel*, obra que marcará un punto de inflexión en la cultura del continente. Luego vendrán los libros *Liberalismo y Jacobinismo* (1906), *Motivos de Proteo* (1909), *El mirador de Próspero* (1913) y el libro póstumo *El camino de Paros* (1918). Encontrándose ya en Italia, como corresponsal de la revista argentina *Caras y Caretas*, cayó enfermo en Palermo, donde dejó de existir en septiembre de 1917.

Su principal obra, *Ariel*, apareció en el umbral del siglo como anunciadora de nuevos horizontes. La fuerza de este libro radicó precisamente en esa tensión reformadora y crítica de la cultura hispanoamericana en general y en particular de la situación uruguaya. Inspirada en los paradigmáticos personajes de *The Tempest*, de manera muy directa en el

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

drama de Renan y en los textos de Groussac y Darío, esta obra fue vista en ese momento como la manifestación de un cambio en el sentido de construcción de un proyecto, en la medida en que se trataba de la formulación de un modelo identitario de reivindicación y de defensa de los valores latinos frente al proyecto anglosajón, especialmente en su versión estadounidense. Es importante saber que estas lecturas sobre Calibán constituyen una resignificación del problema que, desde el *Facundo* (1845/2009) del escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento, era nombrado civilización o barbarie. En *Facundo*, Sarmiento caracterizaba el espacio rural como el lugar de la barbarie, en donde predominaba el atraso material y cultural. En cambio, para este autor, lo urbano constituía el espacio de la civilización. Europa, y posteriormente Estados Unidos, fueron los referentes para la construcción de la subjetividad civilizada que el escritor argentino reclamaba para su tiempo. Y, en efecto, esta visión dicotómica sobre la realidad cultural latinoamericana ha sido reforzada durante todo el siglo XX mediante diferentes interpretaciones sobre la figura simbólica de Calibán, constituyendo de ese modo subjetividades que se afirman sobre la base de otras que se niegan.

El *Ariel* de Rodó es un claro ejemplo de esta resignificación de la figura de Calibán. Para empezar, conviene saber que las fuentes de interpretación del escritor uruguayo sobre la figura de Calibán son más deudoras de las del escritor francés Ernest Renan, del francoargentino Paul Groussac y del poeta Rubén Darío que de William Shakespeare. Se trata, en efecto, de una reinterpretación que hacen estos autores citados sobre el personaje del dramaturgo inglés; por ejemplo, y como fue mencionado, en la adaptación que hace el intelectual francés Renan de *La tempestad*, en 1877, los personajes de Próspero y Ariel aparecen como los representantes de la aristocracia que perecen ante las presiones del populacho, del pueblo bajo e iletrado. Ariel queda caracterizado, en la obra del francés, como símbolo del idealismo y Calibán como la expresión de un ser informe en vías de devenir hombre.

Y para confirmar esta idea de traducción de los personajes, conviene ir al texto de Rodó, donde ya en la introducción caracteriza a los personajes de Ariel y Calibán:

Ariel, genio del aire, representa la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza... (Rodó, J. E. 1900/1985, 3)

A lo largo de esta obra Rodó vinculó el espíritu de Calibán con el utilitarismo, el activismo desenfrenado, la vulgaridad, la mediocridad, reflejada con parte del proyecto anglosajón de sociedad, especialmente en su versión estadounidense:

La vida norteamericana describe efectivamente ese círculo vicioso que Pascal señalaba en la anhelante persecución del bienestar, cuando él no tiene su fin fuera de sí mismo. Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano. Obra titánica, por la enorme tensión de voluntad que representa y por sus triunfos inauditos en todas las esferas del engrandecimiento material, es indudable que aquella civilización produce en su conjunto una singular impresión de insuficiencia y de vacío. Y es que si, con el derecho que da la historia de treinta siglos de evolución presididos por la dignidad del

espíritu clásico y del espíritu cristiano, se pregunta cuál es en ella el principio dirigente, cuál es el sustrato ideal, cuál el propósito ulterior a la inmediata preocupación de los intereses positivos que estremecen aquella masa formidable, sólo se encontrará, como fórmula del ideal definitivo, la misma absoluta preocupación del triunfo material. –Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo. (Rodó, J. E. 1900/1985, 39-40)

Coincidimos con Aníbal Corti en que esta crítica de Rodó al pueblo estadounidense descansa en una concepción organicista de la cultura, «en particular una de tipo jerárquico: la idea de que un principio general organiza o subordina todos los demás elementos de la cultura» (Corti, A. 2017, 55). La cultura es entendida, en efecto, como un organismo en donde determinados principios organizan los estilos de vida, la cultura moldea a las personas, hace a los sujetos, aunque existe un cierto margen para salir del marco general (de ahí la rebelión individual o la idea de genio). Desde esta concepción se puede comprender por qué Rodó identifica al pueblo norteamericano con el espíritu de Calibán (espíritu informe), en la medida en que la cultura utilitaria que impregna a este pueblo se caracteriza por un materialismo desenfrenado, una igualdad de lo mediocre, en donde la inquietud del sujeto queda subordinada al trabajo utilitario como fin y objeto supremo de la vida. Según la concepción organicista de la cultura, los principios que ordenan todos los ámbitos de la vida del sujeto norteamericano están marcados por la inmediatez material, el sentido utilitario, aunque, claro está, no se trata de un determinismo estricto, pues existe cierto margen para las rebeliones individuales. Tales son los casos, según Rodó, de los escritores Ralph Waldo Emerson y Edgar Allan Poe, quienes han podido sobrevivir en ese país a título de rebelión individual. Pero, por otro lado, dentro de esta concepción organicista, la cultura auténtica como la entiende Rodó es la que se inscribe en hondas tradiciones que el uruguayo sintetiza en el legado de los valores latinos. Esta perspectiva cultural constituye el fundamento en el cual se asienta el tono de llamada de urgencia dirigida a la juventud de América, en la medida en que, según Rodó, frente al inminente contagio del cuerpo calibanesco en América Latina, es necesario construir, a través del símbolo de Ariel, un modelo identitario de reivindicación y defensa de los valores latinos. Queda postulado, así pues, una visión polarizada de la cultura y, por tanto, de dos subjetividades opuestas que, sin duda, representan una inversión de la concepción de Sarmiento que relacionaba la civilización con Estados Unidos. Gran parte de la sociedad de este país pasó a ocupar, dado el materialismo del cual es acusada por Rodó, el lugar de la barbarie simbolizada en el personaje de Calibán. Por otro lado, la imagen de espiritualidad simbolizada por Ariel como base para la civilización de América Latina constituirá, por mucho tiempo, la matriz ideológica del intelectual de dicho continente.

Para Carlos Jáuregui (2008), esta matriz ideológica en el *Ariel* de Rodó supone una cooptación de los intelectuales por el poder, que incluso los alineamientos antiarielistas del continente reproducen, en tanto están sometidos a lo que Jáuregui denomina la ley arielista:

La matriz discursiva del arielismo de la vuelta de siglo (privilegio de las letras, definición magistral del intelectual, apelación a esencialismos culturales y tendencia al sincretismo nacionalista, clasista o étnico) persistirá con variada intensidad y será la constante trampa en que caerán los detractores de Rodó de la izquierda y de la derecha, indigenistas, populistas, marxistas y "poscoloniales". (Jáuregui, C. 2008, 44)

La ley arielista es vinculada en Jáuregui a la noción de “ciudad letrada” de Ángel Rama. Sin embargo, es importante resaltar que, si bien en Rama hay un cuestionamiento a los intelectuales en tanto reproductores y legitimadores del orden social, reconoce la disidencia que se manifiesta en los márgenes de la ciudad letrada hacia fines de siglo XIX, “los miembros -escribe Rama- menos asiduos de la ciudad letrada han sido y son los poetas y que aún incorporados a la órbita del poder, siempre resultaron desubicados o incongruentes” (Rama, 1995, 80). En todo caso, resulta más atinada la pregunta que hace Hugo Achugar sobre si el único modo válido de interpretar el *Ariel* era leerlo “como un discurso que construye y justifica al intelectual elitista conservador al servicio del orden hegemónico” (Achugar, H. 2004, 83). Esta pregunta habilitaría la idea de leer el *Ariel* como un discurso que busca construir la autonomía del joven intelectual para incidir en las clases bajas y medias y de ese modo revelar su mensaje secular y secularizador, como sostiene Yamandú Acosta (2017), un evangelio de la educación espiritual que apunta a trascender el utilitarismo y materialismo vulgar de Calibán. En suma, como sostiene Achugar, el *Ariel* fue el discurso de la derrota, pero también el de la resistencia a la nordomanía.

El proyecto de modernización en Carlos Reyles. Calibán como expresión de un utilitarismo saludable

El proceso de modernización en Uruguay de principios de siglo implicó grandes cambios sociales, políticos y económicos. Ante el avance de los nuevos productos de la ciencia, la industria y la entrada de las tecnologías masivas, tales como la prensa, los escritores modernistas de entonces adoptaron diversos comportamientos que oscilaron entre participar en ese nuevo mundo y una actitud ambivalente, tomando distancia de la acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico, ya que implicaba una disminución de lo cultural, lo artístico y lo humanístico. Como ya hemos visto, este proceder caracterizó al proyecto identitario de José Enrique Rodó. A pesar del tono despectivo de este autor y sus discípulos hacia la modernización, algunos de estos intelectuales se integraron a este proceso en parte porque las reformas implicaron el desarrollo de programas sociales y culturales. Varios de estos proyectos impulsados por el presidente uruguayo José Batlle y Ordóñez fueron celebrados por el grupo de los esteticistas. Las reformas más audaces estuvieron alentadas también por sectores próximos al movimiento anarquista. En materia social y moral destacaron la supresión de la pena de muerte, la ley del divorcio, la estatización de muchos servicios públicos, la ley de ocho horas en el trabajo, así como la fundación de la Universidad de la mujer, entre otras reformas. En 1910 el Estado modernizado adquirió múltiples funciones y se convirtió para un sector de la población, que abogaba por la modernización industrial al estilo sajón, en un «frío monstruo».

Entre los defensores de esta vía se encontraba el escritor y estanciero Carlos Reyles, partidario de seguir el ejemplo de países como Inglaterra y los Estados Unidos. Su propuesta consistía en descentralizar el poder del Estado, liberalizar la economía y en el plano cultural coqueteaba con tesis racistas, pues despreciaba todo lo latino, lo hispánico, en una palabra, lo latinoamericano. Entusiasta lector de Nietzsche, a quien descubrió en uno de sus varios viajes a Europa, posiblemente en las versiones francesas de Henri Albert o en las castellanas de La España Moderna y de Sempere, una de las ideas centrales de Reyles expuesta en su ensayo *La muerte del Cisne* (1910) se sintetiza en la siguiente idea: “El utilitarismo de Calibán es más saludable en los trances apurados que el racionalismo de Ariel” (Reyles, C. 1965, 241). Veamos la gestación de esta interpretación desde sus inicios como escritor.

En los comienzos literarios de Carlos Reyles, en especial en su volumen de novelas breves *Academias* (1896-1898), nos encontramos, como ha sido señalado por Ángel Rama, con el artista extravagante y típico escritor «perteneciente a la primera efusión del modernismo, atento a un complejo raro de sensaciones en que el refinamiento y la morbosidad se reparten equitativamente la consciencia humana» (Rama, Á 1956: 8). Esta etapa de juventud se cierra con tres ensayos que preludian un giro radical en su producción intelectual. Estos trabajos son: *Vida Nueva* (1901), *El ideal nuevo* (1903) y *Discurso de "Molles"* (1908). El primero es un discurso pronunciado el 8 de septiembre de 1901 con motivo del acto inaugural del club Vida Nueva, formado por un grupo de jóvenes pertenecientes al partido Colorado; el segundo es un manifiesto publicado en 1903 en forma de folleto para explicar las causas que motivaron su alejamiento de dicho club; el tercero es un discurso que ofreció en el congreso ganadero de la ciudad de Molles. Estos ensayos son sus respuestas a las circunstancias políticas de ese período, además permiten entrever su distanciamiento con el criterio esteticista del modernismo y por ende del proyecto identitario de José E. Rodó, y perfilan su proyecto de modernización industrial. Asimismo, estas tres piezas son esenciales para conocer con precisión la importancia de Calibán en la obra principal de Reyles, *La muerte del cisne*. Importa puntualizar que, en estos tres discursos, pero fundamentalmente en *El ideal nuevo* y en *El discurso de Molles*, encontramos algunas de las ideas centrales que defenderá en *La muerte del cisne*, a saber, el culto de la fuerza, el sentido utilitario de la vida, el elogio de la riqueza y la admiración por las sociedades anglosajonas frente a la refinada pero decadente cultura latina.

En efecto, en las páginas de *La muerte del cisne*, libro que Reyles trabajó intensamente durante tres años, se consolidan y encuentran concreción filosófica las ideas que hasta entonces venía informando en forma germinal en los ensayos precedentes. Esta obra se divide en tres partes: Ideología de la fuerza, Metafísica del oro y La flor latina. En la primera parte desarrolla las ideas filosóficas básicas que constituyen su concepción del mundo y de la vida. En la segunda parte procura demostrar que el dinero o el capital representan la suma de aptitudes inteligentes y positivas que el ser humano es capaz de desarrollar. En los hombres el deseo por adquirir riquezas es, para este autor, una manifestación del instinto o voluntad de dominio. Este capítulo es la proyección de las ideas desarrolladas en Ideología de la fuerza. Finalmente, en la tercera parte Reyles muestra la vida decadente de París, su cultura humanista, desde sus clásicas fuentes grecolatinas, pasando por el racionalismo democrático, hasta llegar a sus más modernas formas intelectualistas.

A nivel general, la tesis es una adaptación de Nietzsche al plano económico. Para tal fin, Reyles recoge del germano las siguientes ideas: la voluntad de poder, la noción del egoísmo heroico, el vitalismo y la transvaloración de todos los valores. Es conveniente dejar clara una cuestión básica desde el principio: en ningún caso Reyles cita los textos del filósofo y estos conceptos sólo los utiliza para los propósitos de sus intereses, por ello aparecen reinterpretados, transformados, en otras palabras, transculturados. Estas ideas son complementadas en el materialismo de Taine, en el darwinismo social de Le Bon y en ciertos aspectos del ideario de Spencer. En lo que sigue, quisiéramos mostrar los contornos de esta particular exégesis, así como también subrayamos las heterogéneas lecturas de Taine, Le Bon, Spencer y Maurras que acompañan a esa extraña amalgama que es su doctrina.

La muerte del cisne comienza con un diagnóstico contundente sobre el signo manifiesto de los tiempos: el agotamiento de las energías vitales en el momento actual de la humanidad y la cultura. Esta sentencia Reyles la expresa apoyándose en una vertiente del pensamiento de Nietzsche en estos concisos términos:

La agonía de lo divino aparece a las inteligencias libres de prejuicios hereditarios y atavismos religiosos, como un hecho triste, pero incontestable, que se descubre en todos los horizontes y que las ansias subjetivas del hombre no acierten a disfrazar con un nuevo espejismo celeste, quizá porque este nuevo espejismo no es ya necesario a la Vida. Esta vez el instinto vital, el travieso mago que en la filosofía nietzscheana crea las ilusiones favorables a la existencia, lucha en vano contra el Conocimiento, que las destruye implacablemente... pero solo para darlo a aquel estímulo y ocasión de forjar otras nuevas. (Reyles, C. 1965, 155)

Para Reyles la ciencia levanta el velo de la Maya, y en lugar de las desnudeces impecables y sagradas perfecciones de los dioses surge la razón física de los fenómenos. Los nuevos sacerdotes del saber ayudan a despojarse de las amables creencias y de los aderezos que tiñen la realidad. Quizá resulte oportuno recordar que este autor se había adherido al materialismo científicista energetista, corriente que considera a la materia como la única causa originante de todas las cosas. En la versión monista del científico alemán Büchner la realidad se compone de fuerza-materia, y la fuerza es lo que mueve a la materia. Otra concepción materialista de la ciencia muy leída en ese Montevideo de principios de siglo es la del historiador y filósofo francés Hippolyte Taine. Este autor defiende que se debe tratar a la moral igual que a todas las otras ciencias, y hacer una moral como se hace una física experimental. Siguiendo a estos “científicos” Reyles afirma lo siguiente:

Este monismo archi-materialista, no barruntado por Heráclito en la remota antigüedad, ni tampoco por Spinoza, ni Goethe, ni el mismísimo Haeckel en los tiempos modernos, traería aparejada catástrofes inmensas en el orden moral, y, por añadidura, sorpresas apocalípticas para orgullo infanzón de vástagos del Espíritu, así que los pacientes y sapientísimos varones que exploran la razón de las cosas, empezasen a descubrir los gérmenes terribles de la fuerza en el alma blanca de lo Bello, lo Bueno y lo Verdadero. (Reyles, C. 1965, 138)

No cabe duda de que para Reyles la razón física de los fenómenos permite desmontar las perspectivas idealistas y espiritualistas, así como mostrar que la causa primera de todo lo existente y la condición necesaria de la vida es la fuerza. Por tal noción entiende “el nombre común y sintético de las energías naturales” (Reyles, C. 1965, 122). En esta definición se encuentra, para este autor, la novísima verdad, en la medida en que entiende que todo se reduce a hechos de fuerza. Así lo resume en el siguiente pasaje:

[...] los fenómenos de la consciencia sin el juego de los instintos, pasiones, y sentimientos de stirpe fisiológica; sin las energías físico-psíquicas y fisicoquímicas, en fin, que se atraen o rechazan, funden o combaten, pero que siempre tienden a ser, a realizarse, y cuyas reacciones infinitas y complejísimas, dan pie y margen a la intrincada urdimbre del universo: milagroso equilibrio de fuerzas y luego de sustancias y después de organismos y al fin de voluntades que pugnan por destruirse. Un acto, un pensamiento, del mismo modo que una vida o un mundo, parécenme en su realidad primordial y esencia íntima, formas de la materia, y por lo tanto, momentos sutiles de la fuerza... (Reyles, C. 1965, 123)

Ha de notarse aquí una idea básica que domina toda la obra de Reyles: la fuerza es lo único real, y su ejercicio la condición necesaria de la vida. Por consiguiente, según el ensayista uruguayo:

Sea en el mundo físico o en el mundo moral, en el corazón o en el cerebro, el principio que todo lo vivifica, es la voluntad de poder y dominación que diría Nietzsche, o más propiamente aún, el ejercicio de la fuerza. Las guerras religiosas y las rivalidades enconadas de las sectas y escuelas entre sí muestran hasta qué punto los principios activos de la fuerza, aunque disfrazados por ideales máscaras, ordenan las maniobras de las huestes espirituales para la conquista y sumisión espiritua. (Reyles, C. 1965, 127)

Y unas pocas páginas más adelante Reyles nombra a Calibán, cita que hemos mencionado más arriba y que conviene repetir para indicar la relación con los pasajes transcritos y posteriores en donde lleva a cabo una valoración del egoísmo, he aquí otra vez la cita: “El utilitarismo de Calibán es más saludable en los trances apurados que el racionalismo de Ariel” (Reyles, 1965, 241). Si la imagen de Calibán nos remite a la idea del utilitarismo, ¿cuál es la función de esta idea en la economía de la obra de Reyles? Conforme a lo expuesto, una argumentación a medias teórica y a medias retórica, que tiene en la imagen de Calibán un modelo de subjetividad en el cual el materialismo vulgar del pueblo norteamericano cuestionado por Rodó, es alabado como principio para la acción. Reyles no ofrece ninguna definición de utilitarismo, sin embargo, esta doctrina es asociada por él con los principios activos de la fuerza, sin máscaras, sin ideales espirituales, en donde el sujeto obra mediante impulsos, sólo guiado por la utilidad inmediata. Para Reyles esta limitación y estrechez del juicio constituye, justamente, el acierto con la voluntad de vida “cuando los timoneles de la Idea han perdido la brújula” (Ibid.).

Otro aspecto estimado de la imagen de Calibán como salvaje que se mueve por instintos es la valoración del egoísmo y su relación con la moral de la fuerza. Para ser más precisos, esta es para el escritor uruguayo igual a la moral del genio o del héroe. Por tal noción Reyles entiende lo siguiente:

La moral de la Fuerza, velada hasta ahora a los ojos humanos, pero presente en el mundo, no admite del desorden anárquico, ni la mentira, ni el error, ni las contumaces falsificaciones del espíritu, porque la Fuerza, o por otro nombre, la razón física, es lo que es y no puede menos de ser; lo que triunfa fatalmente, la condición única y suprema de las realidades, y lo que establece en toda suerte de cosas una indestructible jerarquía, un orden divino, al que nadie ni nada escapa, ni aun la razón mística, que viene a ser así como la loca de la casa de la otra universal razón. (Reyles, C. 1965, 152)

Importa reconocer que bajo estas premisas el escritor uruguayo asienta su concepción de la vida y desde esta perspectiva crítica la cuestión social de entonces, diciendo lo siguiente:

El nivelamiento común, hecho al rasero de lo más inferior; la pobreza forzada y el trabajo obligatorio, fundamentos fatales de la nueva organización colectivista, sobre relajar, como la ética cristiana, los resortes de la voluntad, matando el interés y el egoísmo, y producir la degeneración y el envejecimiento de la criatura humana, dividiría la sociedad en dos ejércitos: uno de funcionarios, la nueva aristocracia, y otro de trabajadores, el nuevo proletariado [...] El Estado, con este u otro nombre, pensaría por todos, obraría por todos, acumularía las magras riquezas que nadie tendría interés en producir. (Reyles, C. 1965, 174)

Ahora bien, extinguida la luz del ideal que enmascaraba los fines reales de los pensamientos y las acciones, se hace evidente, según Reyles, que los verdaderos intereses que mueven al mundo son el egoísmo y la fuerza: “Lo visible por el momento, para todo aquel que no tenga telarañas en los ojos, es la lucha de los egoísmos” (Reyles, C. 1965, 176). En la segunda parte del libro, dedicado a mostrar y valorar el deseo de adquirir riquezas es para el autor el instinto vital de los humanos: “El salvaje que descubre los primigenios secretos del fuego y de la simiente, de la industria y la agricultura, y el ingeniero que aplica la química a la agricultura y la industria, obedecen a la misma ley e idéntica inspiración” (Reyles, C. 1965, 195). Por lo demás, importa señalar que, en la tercera y última parte de *La muerte del cisne*, titulada “La flor latina”, Reyles complementa este marco teórico. En esta oportunidad, y siguiendo de cerca las páginas de *L’avenir de la Intelligence* (1904) de Charles Maurras, concentra su atención en París, símbolo de la flor latina, para mostrar la caída de los altos ideales de esta cultura. Describe el itinerario de la cultura humanista, desde sus fuentes grecolatinas, pasando por el racionalismo hasta llegar a Renan. Esta búsqueda tiene como objetivo perfilar los ejes más importantes que determinaron la cultura francesa, y apoyándose en Maurras, destaca el espíritu femenino en la formación de esta, que impregna no sólo las costumbres y las artes, sino también la política. En resumen, la voluntad de poder como fuerza, el elogio de la riqueza y la exaltación del egoísmo son las principales marcas que aparecen asociadas a la figura de Calibán, que Reyles entiende como un utilitarismo saludable en tanto constituyen los rudimentos necesarios para la formación de individuos prácticos, preparados para los desafíos de la vida moderna.

Conclusiones

En este escrito he buscado presentar la imagen de Calibán como campo de batalla del debate entre identidad cultural y modernización mantenido por José Enrique Rodó y Carlos Reyles en el Uruguay de principios del siglo XX. Este debate, asimismo, lo he mostrado como el reflejo de una discusión más compleja que era el problema de la raza, en la cual la figura de Calibán operaba como un discurso que, tanto por oposición o por asimilación, era tomado como modelo cultural y político. De ese modo, se ha indicado cómo en el Uruguay de la época, así como en el resto de América Latina el debate con Calibán y su oposición con Ariel era la confrontación entre dos modelos antropológicos, uno representado en lo latino y sus características espirituales y racionales, el otro en lo sajón, su utilitarismo y su énfasis del sentido práctico de la existencia humana. Para mostrar estas características, he planteado la siguiente estrategia: presentar la figura de Calibán como un arquetipo del mito del hombre salvaje, mostrando cómo este mito ha operado en el debate latinoamericano y particularmente uruguayo de la época. Bajo esta perspectiva comencé mostrando la vigencia del mito en la figura de Calibán y su recorrido hasta llegar a tierras uruguayas. De ese modo he indicado dos modelos en el debate sobre identidad cultural y modernización que tiene a Calibán como campo de batalla de ese debate.

La primera propuesta presentada, la de José Enrique Rodó, la figura de Calibán es usada para indicar los peligros culturales, sociales y políticos al imitar y tener como modelo al pueblo norteamericano, que Rodó identifica en gran medida con el materialismo y utilitarismo desenfrenado. Para el escritor uruguayo, la cultura que impregna a este pueblo, al igual que Calibán, se caracteriza por el éxito inmediato y el triunfo material, careciendo de ese modo de principios ideales que orienten su acción más allá de esas cortas metas. La subjetividad de Calibán es contrarrestada por la imagen espiritual de Ariel, que hunde sus raíces en la tradición latina, siendo necesario y urgente latinizar nuevamente América

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

Latina. El mensaje de Rodó a los jóvenes latinoamericanos es claro: combatir la nordomanía, esto es, el deseo de imitar al pueblo norteamericano, representado este en la figura de Calibán y sus características de sensualismo, torpeza y materialismo, y recuperar los valores latinos que, asentados en el espíritu clásico y el espíritu cristiano, aseguran el porvenir de los pueblos. De ese modo, la propuesta de Rodó se inscribe en una búsqueda identitaria de corte cultural que al mismo tiempo recela y combate el proceso de modernización, en tanto que este es concebido como la imposición de un modelo intrascendente y vacío de la concepción humana.

La segunda propuesta esbozada, la de Carlos Reyles, justamente es presentada como una respuesta al modelo latino de Rodó y sobre todo como una indicación de lo que verdaderamente necesita Uruguay, y también América Latina, es desarrollar un proceso de modernización al estilo sajón. *La muerte del Cisne*, el libro en el que Reyles defiende estas ideas, es una metáfora de la caída del modernismo literario (Cisne), modelo que opera como un gran obstáculo para orientar política y culturalmente. De ese modo, el utilitarismo, el materialismo, los impulsos, todos asociados a la figura de Calibán, son ahora valorados como elementos necesarios para la formación de la subjetividad. Reyles defiende, por tanto, el camino de la modernización al estilo sajón como modelo a imitar, el único, según Reyles, que logrará limpiar los malos hábitos y costumbres del humanismo latino que, para él, tanto daño ha hecho a los pueblos latinoamericanos.

Sintetizando, una de las ideas más interesantes de este debate es que la búsqueda de identidad cultural latina y la modernización son perspectivas que recurren a la imagen de Calibán para defender su propuesta, cada una de ellas utilizando dicha figura de manera particular, mientras la propuesta de Rodó apela a Calibán para mostrar el vacío corrosivo de la sociedad norteamericana, la propuesta de Reyles en cambio celebra eufóricamente el enorme potencial simbólico de Calibán que materializa y hace posible el desarrollo de las fuerza económicas.

Bibliografía

- Achugar, Hugo. 2004. “¿Quién es Enjolrás? Ariel atrapado entre Víctor Hugo y Star Trek”. En *Planetas sin boca. Escritos Efímeros sobre arte, cultura y literatura*. Montevideo: Trilce.
- Bartra, Roger. 1996. *El salvaje en el espejo*. Destino: Barcelona.
- Bartra, Roger. 1997. *El salvaje artificial*. Destino: Barcelona.
- Corti, Aníbal. 2017. “Rodó y Vaz Ferreira, críticos del utilitarismo y el pragmatismo”. En *Rodó más allá de toda muerte*, organizado por Yamandú Acosta y Hebert Benítez Pezzolano. Montevideo: Facultad de Humanidades.
- Darío, Rubén. 1998. “El triunfo de Calibán”. En *Revista Iberoamericana*. Vol. LXIV, Ntums. 184-185, Julio-Diciembre 1998; 451-455
- Demolins, Edmond. 1899. *En qué consiste la superioridad de los anglo-sajones*. Madrid: Victoriano Suárez.
- Devés Valdés, Eduardo. 1997. *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx, tomo ii. Desde la cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Santiago: Editorial Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Pablo Drews López / pdrews@semipresencial.edu.uy

La figura de Calibán como expresión del debate entre identidad cultural y modernización en el Uruguay del 900
Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / (CC BY-NC-SA 2.5 AR)

- Fernández Retamar, Roberto. 2000. *Todo Calibán, Obra uno*. La Habana: Letras Cubanas.
- Giaudrone, Carla. 2005. *La Degeneración Del 900: Modelos Estético-Sexuales de la Cultura en el Uruguay Del Novecientos*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Jáuregui, Carlos. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- Liedsky, Paul. 1970. *Les Ecrivains contre la Commune*. París: La découverte.
- Llinares, Joan B. 2016. "Prólogo". En *Nietzsche en Uruguay, 1900-1920 José Enrique Rodó, Carlos Reyles y Carlos Vaz Ferreira*, Pablo Drews. Montevideo: Ediciones Universitarias, Unidad de Comunicación de la Universidad de la República.
- Montaigne, Michel de. 2007. *Los ensayos*, traducción de J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.
- Rama, Ángel. 1987. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Rama, Ángel. 1998. *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achugar. Montevideo: Arca.
- Rama, Ángel. 1956. La conversación de Carlos Reyles. *Revista Tribuna Universitaria*.
- Renan, Ernest. 1890. *Drames Philosophiques*. París: Library St. Mary's College.
- Reyles, Carlos. 1965. *Ensayos I: La novela del porvenir; Al lector; Vida nueva y La muerte del cisne*. Montevideo: Biblioteca Artigas.
- Rodó, José Enrique. 1885. *Ariel y Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Shakespeare, William. 1987. *The Tempest*. Oxford y New York: Oxford UP.
- Shakespeare, William. 2003. *Obras Completas*, traducción de Luis Astrana Marín. Madrid: Aguilar.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La Conquista de América: El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá. México: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan. 2007. *Nosotros y los otros*, traducción de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Vaz Ferreira, Carlos. 1963. *Moral para intelectuales*. Montevideo: Cámara de Representantes 1963.
- Zea, Leopoldo. 1986. *América como autodescubrimiento*. México: Publicaciones Universidad Central.